

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS**  
**Programa de Pós-Graduação em Psicologia**

Amanda Maria Marques Pimenta

**QUANDO A ESCRITA TRAZ A MARCA DO SOFRIMENTO:  
privação de reconhecimento na vida e na obra de autores negros brasileiros.**

Belo Horizonte  
2021

Amanda Maria Marques Pimenta

**QUANDO A ESCRITA TRAZ A MARCA DO SOFRIMENTO:  
privação de reconhecimento na vida e na obra de autores negros brasileiros.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Estado de Minas Gerais como requisito final para a obtenção do título de Doutor(a) em Psicologia.

Área de concentração: Processos de Subjetivação.

**Orientador:** Prof. Dr. José Newton Garcia de Araújo.

Belo Horizonte  
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

P644q Pimenta, Amanda Maria Marques  
Quando a escrita traz a marca do sofrimento: privação de reconhecimento na vida e na obra de autores negros brasileiros / Amanda Maria Marques Pimenta. Belo Horizonte, 2021.  
148 f. : il.

Orientador: José Newton Garcia de Araújo  
Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

1. Escritores negros - Aspectos psicológicos - Brasil. 2. Escrita - Aspectos psicológicos. 3. Sofrimento - Aspectos psíquicos. 4. Alteridade. 5. Privação (Psicologia). 6. Estresse psicológico. 7. Psicanálise e racismo - Brasil. 8. Racismo - Aspectos psicológicos. 9. Psicanálise e literatura. I. Araújo, José Newton Garcia de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDU: 159.964.2

Ficha catalográfica elaborada por Elizângela Ribeiro de Azevedo - CRB 6/3393

Amanda Maria Marques Pimenta

**QUANDO A ESCRITA TRAZ A MARCA DO SOFRIMENTO:  
privação de reconhecimento na vida e na obra de autores negros brasileiros.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Estado de Minas Gerais como requisito final para a obtenção do título de doutor(a) em Psicologia. Banca Examinadora Composta por:

---

Prof. Dr. José Newton Garcia de Araújo (orientador)

---

Prof. Dra. Angela Bucciano do Rosário (PUC Minas)

---

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin (UFMG)

---

Prof. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira (PUC Minas)

---

Prof. Dra. Maria Nazareth Soares Fonseca (UFMG)

Belo Horizonte, 25 de novembro de 2021

Para Daniel e Tomás, outros de mim.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram para a realização deste trabalho, em especial:

Ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. José Newton, que me acolheu no programa e no grupo de estudos, pesquisa e intervenção, acompanhando, de forma cuidadosa, atenta e crítica, todo o meu percurso pelos caminhos da filosofia, da psicanálise e da literatura.

Aos professores e colegas do doutorado, por enriquecerem o aprendizado, por meio de discussões e questionamentos.

Às professoras Jacqueline e Maria Nazareth, por participarem da minha banca de qualificação, trazendo novas contribuições para a elaboração da tese.

Aos pacientes, que me instigam a buscar novos caminhos, a cada dia.

Aos pequenos Daniel e Tomás, que nasceram ao longo da realização desta pesquisa, trazendo luz e descobertas para a minha vida.

Ao Thiago, meu parceiro de vida, por incentivar e apoiar meus projetos.

Aos meus pais, que sempre me ensinaram a investir naquilo que acredito e a correr atrás dos meus sonhos.

Aos meus irmãos, por estarem sempre ao meu lado. Em especial, à Patrícia, minha companheira inseparável.

“Ninguém nasce odiando o outro pela cor de sua pele, ou por sua origem, ou sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender e, se elas aprendem a odiar, podem ser ensinadas a amar” (Nelson Mandela).

## RESUMO

A concepção desta tese partiu da premissa de que há uma relação entre as vivências de privação de reconhecimento e o sofrimento psíquico, que se apresenta nos âmbitos individual e coletivo, o que permitiu pensar acerca de um contexto social patologizante. O estudo teve como objetivo analisar o sofrimento psíquico e sua relação com a alteridade e com o processo de reconhecimento, bem como com seus impedimentos ou não concretizações no Brasil, do período abolicionista aos dias atuais. A pesquisa teve como referencial a teoria hegeliana do reconhecimento e os conceitos de privação de reconhecimento, construídos a partir dessa teoria e de suas interfaces com outras escolas filosóficas, com a psicanálise, com a psicologia social e com a sociologia. A partir da colocação de que o reconhecimento recíproco, da e pela alteridade, condição fundante no processo de subjetivação, é viabilizado pelo contexto social, fizemos a opção por analisar o contexto brasileiro para compreender alguns aspectos da relação entre a recusa de reconhecimento e o sofrimento psíquico. O desenvolvimento do estudo se consistiu pela construção de uma pesquisa teórica na qual foi feita a revisão de literatura e a análise da questão da privação de reconhecimento e do sofrimento psíquico, a partir da leitura de obras de escritores negros brasileiros, tais como: o romance “Úrsula” e o conto “A escrava”, de Maria Firmina dos Reis; o “Diário do hospício”, o conto “O filho da Gabriela” e o livro inacabado “O cemitério dos vivos”, de Lima Barreto; a obra “Quarto de despejo: diário de uma favelada”, de Carolina Maria de Jesus; e a obra “Becos da memória”, de Conceição Evaristo. Neste percurso foi possível corroborar a noção de uma dívida histórica ainda não sanada, bem como a ideia de construção de toda uma estrutura social que embasa o racismo, a violência e a desigualdade, tão presentes na sociedade brasileira. A pesquisa pode ser vista como um modo de dar visibilidade e reconhecimento, ainda que de modo restrito, não apenas a esses escritores que, em sua maioria, não puderam desfrutar do reconhecimento em vida, mas ao negro, de modo geral, contribuindo para romper com os paradigmas e os preconceitos que se perpetuam e, muitas vezes, impedem que um movimento autêntico de reparação permita colocar todos os humanos, em sua diversidade, em condição de reconhecimento de suas igualdades e diferenças.

**Palavras-chave:** Sujeito. Alteridade. Reconhecimento. Privação de reconhecimento. Sofrimento psíquico.

## ABSTRACT

The conception of this thesis was based on the premise that there is a relationship between the experiences of deprivation of recognition and psychological suffering which is presented in the individual and collective spheres. It allows thinking about a pathologizing social context. The study aimed to analyze psychological suffering and its relationship with otherness and the recognition process, as well as its preclusion in Brazil from the abolitionist period to the present day. The research had as a reference the Hegelian theory of recognition and the concepts of recognition deprivation built from this theory and its interfaces with other philosophical schools, psychoanalysis, social psychology and sociology. The study was based on the idea that reciprocal recognition of and by otherness that is a fundamental condition in the subjectivity process is constructed by the social context. We chose to analyze the Brazilian context in order to understand some aspects of the relationship between refusal of recognition and psychological suffering. The development of the study consisted of the construction of a theoretical research that includes the literature review and the analysis of the issue of deprivation of recognition and psychological suffering based on the reading of works by black Brazilian writers, such as the novel "Úrsula" and the short story "A escrava" by Maria Firmina dos Reis; "Diário do hospício", the short story "O Filho da Gabriela" and the unfinished book "O cemitério dos Vivos" by Lima Barreto; the book "Quarto de despejo: diário de uma favelada" by Carolina Maria de Jesus; and the book "Becos da Memória" by Conceição Evaristo. Along this path it was possible to corroborate the notion of a historical debt not yet remedied, as well as the idea of building an entire social structure that supports racism, violence and inequality that is so present in Brazilian society. The research can contribute as a way of giving visibility and recognition, even though in a restricted way, not only to these writers who in the most part could not enjoy recognition in life, but to black people in general allowing to break the paradigms and prejudices that are perpetuated and in many times prevent an authentic movement of reparation that could allow putting all human beings in a condition of recognition of their equalities and differences.

**Keywords:** Subject. Otherness. Recognition. Deprivation of recognition. Psychological suffering.

## RÉSUMÉ

La conception de cette thèse reposait sur le postulat qu'il existe une relation entre les expériences de privation de reconnaissance et de souffrance psychologique, qui se présente dans les sphères individuelle et collective, ce qui a permis de réfléchir à un contexte social pathologisant. L'étude visait à analyser la souffrance psychique et son rapport à l'altérité et au processus de reconnaissance, ainsi que ses freins ou non-accomplissement, au Brésil, depuis la période abolitionniste à nos jours. La recherche avait pour référence la théorie hégélienne de la reconnaissance et les concepts de privation de reconnaissance, construits à partir de cette théorie et de ses interfaces avec d'autres écoles philosophiques, la psychanalyse, la psychologie sociale et la sociologie. Partant du postulat que la reconnaissance réciproque de et par l'altérité, condition fondamentale du processus de subjectivation, est rendue possible par le contexte social, nous avons choisi d'analyser le contexte brésilien afin de comprendre certains aspects de la relation entre refus de reconnaissance et la souffrance psychique. Le développement de l'étude a consisté en la construction d'une recherche théorique dans laquelle il y a la révision de la littérature et l'analyse de la question de la privation de reconnaissance et de la souffrance psychique, basées sur la lecture d'œuvres d'écrivains noirs brésiliens, comme le roman « Úrsula » et la nouvelle « A escrava » de Maria Firmina dos Reis ; le « Diário do hospício », la nouvelle « O Filho da Gabriela » et le livre inachevé « O cemitério dos Vivos Vivos » de Lima Barreto ; le livre « Quarto de despejo: diário de uma favelada » de Carolina Maria de Jesus ; et l'œuvre « Becos da Memória » de Conceição Evaristo. Le long de ce chemin, il a été possible de corroborer la notion d'une dette historique qui n'a pas encore été remédiée, ainsi que l'idée de construire toute une structure sociale qui soutient le racisme, la violence et les inégalités, si présentes dans notre société. La recherche peut être vue comme un moyen de donner visibilité et reconnaissance, quoique de manière restreinte, non seulement à ces écrivains, qui, pour la plupart, ne pouvaient pas être reconnus de leur vivant, mais aux Noirs en général, ce qui est un mode de contribuer à rompre avec les paradigmes et les préjugés qui se perpétuent et, maintes fois, empêcher un authentique mouvement de réparation qui permette de placer tous les êtres humains dans leur diversité, voire dans une condition de reconnaissance de leurs égalités et différences.

**Mots-clés:** Sujet. Altérité. Reconnaissance. Privation de reconnaissance. Souffrance psychique

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>METODOLOGIA</b> .....	<b>15</b>
<b>3</b>	<b>A TEORIA DO RECONHECIMENTO EM HEGEL - POSSÍVEIS LEITURAS</b> .....	<b>17</b>
<b>3.1</b>	<b>Sujeito, alteridade e reconhecimento recíproco – A teoria do reconhecimento no</b> <i>Sistema de Vida Ética</i> de Hegel .....	<b>17</b>
<b>3.2</b>	<b>O desejo de reconhecimento e a luta de vida e morte – Considerações acerca do</b> <b>reconhecimento, a partir da Fenomenologia do Espírito</b> .....	<b>29</b>
<b>3.3</b>	<b>Outra leitura da “Fenomenologia do Espírito” – a construção do sujeito no seu</b> <b>percurso pela alteridade</b> .....	<b>38</b>
<b>3.4</b>	<b>O reconhecimento do negro ou sua privação, a partir da teoria hegeliana</b> .....	<b>42</b>
<b>4</b>	<b>DESRESPEITO E PRECARIEDADE E SEUS ENLACES COM O</b> <b>SOFRIMENTO PSÍQUICO</b> .....	<b>47</b>
<b>4.1</b>	<b>Considerações acerca do conceito de privação de reconhecimento</b> .....	<b>47</b>
<b>4.2</b>	<b>A privação de reconhecimento em forma de desrespeito e precariedade</b> .....	<b>49</b>
<b>4.3</b>	<b>Desamparo, sofrimento e dor, a partir do desrespeito e da precariedade</b> .....	<b>58</b>
<b>4.4</b>	<b>O sofrimento dos negros em privação de reconhecimento</b> .....	<b>66</b>
<b>5</b>	<b>O CONTEXTO BRASILEIRO E OS IMPASSES DO RECONHECIMENTO –</b> <b>LEITURAS A PARTIR DO CAMPO LITERÁRIO</b> .....	<b>70</b>
<b>5.1</b>	<b>Um individualismo à brasileira e a privação de reconhecimento</b> .....	<b>70</b>
<b>5.2</b>	<b>O sofrimento do escravo a partir do olhar de uma negra – Maria Firmina dos</b> <b>Reis e sua visão da condição dos escravos no Brasil</b> .....	<b>78</b>
<b>5.3</b>	<b>A cor da pele, a privação de reconhecimento em vida e a loucura – marcas do</b> <b>sofrimento, em Lima Barreto</b> .....	<b>86</b>
<b>5.4</b>	<b>Relato de sofrimento e exclusão, na favela e na alvenaria – Diário de Carolina</b> <b>Maria de Jesus</b> .....	<b>99</b>
<b>5.5</b>	<b>A luta por reconhecimento e as escrituras de Conceição</b> <b>Evaristo</b> .....	<b>119</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>140</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>144</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A presente tese consiste no estudo da relação entre a privação ou recusa de reconhecimento e o sofrimento psíquico no Brasil, do período abolicionista aos dias atuais.

A pesquisa analisou a relação entre os sintomas produzidos por sujeitos, a partir de textos literários de autores negros brasileiros, e o contexto social, tendo como referência a teoria hegeliana do reconhecimento e os conceitos de privação de reconhecimento, construídos a partir dessa teoria e de suas interfaces com outras escolas filosóficas, com a psicanálise, com a psicologia social e com a sociologia.

Tendo em vista que diversos autores contemporâneos fazem uma releitura de Hegel, a partir da psicanálise, é importante destacar que o sujeito aqui pesquisado é aquele marcado pelo inconsciente, pelo desejo refeito e pela relação com o outro.

A partir da colocação de que o reconhecimento recíproco, da e pela alteridade, condição fundante no processo de subjetivação, é viabilizado pelo contexto social, fizemos a opção por analisar o contexto brasileiro para avaliar alguns aspectos determinantes na relação entre a recusa de reconhecimento e o sofrimento psíquico. Tal perspectiva é corroborada pela afirmação de Safatle (2014) de que o sofrimento e os sistemas sociais são correlacionados, devendo-se perguntar como a experiência nacional e suas formas de sociabilidade permitem construir formas de circulação para desejos e afetos, definindo possibilidades de surgimento de patologias mentais, as quais podem ser analisadas como modalidades de sofrimento que impõem restrições a modos de viver, bem como, a partir dessa relação com a sociabilidade e o contexto em que essa está inserida, adquirem uma dimensão de patologia social.

O desenvolvimento do estudo consistiu na construção de uma pesquisa teórica em que foi feita a revisão de literatura da proposta teórica de Hegel e de alguns de seus leitores, além da análise da questão da privação de reconhecimento e do sofrimento psíquico, no contexto brasileiro, a partir da leitura: do romance “Úrsula” e do conto “A escrava”, de Maria Firmina dos Reis; do “Diário do hospício”, do conto “O filho da Gabriela” e do livro inacabado “O cemitério dos vivos”, de Lima Barreto; do livro “Quarto de despejo: diário de uma favelada”, de Carolina Maria de Jesus; e da obra “Becos da memória”, de Conceição Evaristo.

A pesquisa pretende contribuir para a compreensão do modo como a organização e o funcionamento de segmentos desfavorecidos da população brasileira estão relacionados à produção de sintomas e ao sofrimento psíquico, nos âmbitos individual e social, a partir de uma condição de reconhecimento recusado.

A definição do tema da presente pesquisa partiu do interesse específico da autora que atua como psicanalista e psicóloga do trabalho e se depara com adoecimentos individuais e sociais em seu cotidiano laboral.

A questão do reconhecimento vem sendo abordada pela autora desta tese, desde sua dissertação de mestrado, na qual foi realizada uma pesquisa acerca das possibilidades de ser sujeito em um contexto institucional, tendo sido a questão da subjetividade trabalhada a partir dos conceitos de reconhecimento, autonomia e pertencimento.

O interesse pela proposta filosófica de Hegel também surgiu ao longo do mestrado, tendo em vista que as teorias abordadas pela autora, em especial a psicossociologia, fazem a leitura do reconhecimento a partir dos escritos hegelianos.

O uso de obras do campo literário para o estudo da temática em questão justifica-se pelo fato de que esse campo se configura como uma representação da realidade, sendo sempre perpassado por questões e impasses que marcam uma determinada época. A escolha da literatura brasileira está relacionada com o interesse da autora em compreender a formação dos sintomas psíquicos e sociais em nossa sociedade.

É fundamental destacar que o campo literário tem como característica permitir a ampliação de questões do universo particular para o contexto universal, o que se articula com a presente pesquisa que se propôs a realizar uma investigação clínica não apenas no âmbito individual mas também no contexto social.

Com relação à relevância social da pesquisa, o adoecimento e o sofrimento psíquicos se fazem cada vez mais presentes na contemporaneidade. Eles surgem tanto nos consultórios dos profissionais do âmbito “*psi*” quanto nos contextos sociais do trabalho, da política ou das mais diversas manifestações sociais. Tal aspecto é apontado por Honneth (2015), ao afirmar que a discussão acerca das “enfermidades da sociedade” tem sido uma temática recorrente, sendo possível falar não apenas de uma patologia ou de uma desorganização referentes ao organismo e à psique do indivíduo mas também referir-se a organizações sociais e a sociedades como um todo.

A tese apresentada por Honneth (2003) de que a análise hegeliana continua a representar, para a atualidade, um dos mais convincentes diagnósticos de época pode ser corroborada pela constatação de que a associação entre questões acerca do reconhecimento e, sobretudo, de sua não concretização e o sofrimento é recorrente na história de nossa sociedade.

Neste contexto, o reconhecimento, bem como as patologias psíquicas e sociais decorrentes de sua não concretização, pode ser analisado como um fenômeno psicossocial,

apresentando considerável relevância para a construção de cada sujeito. Ele pode se mostrar tanto como importante referencial na construção da subjetividade quanto como um articulador do laço social entre cada sujeito e o seu respectivo meio. Por outro lado, a ausência de reconhecimento, da e pela alteridade, está associada ao surgimento de sofrimento no planos individual e coletivo.

Com relação à proposta de verificação do adoecimento individual e social, pode-se destacar que, conforme apontado por Drawin (2013), a palavra clínica, em sua etimologia, consiste na atenção à singularidade dos sujeitos, atenção que pode ocorrer em qualquer contexto em que os sujeitos se encontrem, seja numa prisão, seja numa empresa e etc. Segundo o autor, cabe ressaltar que, embora existam outras estratégias de ação possíveis, a referência clínica, ou seja, a atenção ao sofrimento ou à realização de sujeitos singulares, continua sendo uma importante justificativa para essas ações. Nesse sentido, o estudo mostra-se relevante, uma vez que busca contribuir com as propostas de abordagem e de tratamento do sofrimento humano, não apenas no âmbito isolado dos consultórios mas em manifestações de grupos, no cotidiano de nossa sociedade.

Corroborando a relevância da pesquisa, pode-se afirmar que o estudo encontra-se em consonância com a ideia apresentada por Drawin (2013) de que a categoria da subjetividade inclui sujeitos singulares e concretos que, em seu sofrimento, convocam a uma práxis do cuidado. No entanto, cabe ressaltar que esse cuidado não pode se tornar ingênuo, devendo ser exercido no horizonte mais amplo e crítico, o qual seja capaz de enfrentar a violência sistêmica e simbólica presente na lógica, que pretende parecer neutra, do capitalismo financeiro global, bem como tal cuidado deva ser realizado no sentido de combater a violência que decorre do modo como o ser humano, na era da técnica, relaciona-se com a natureza e com a alteridade.

Esta pesquisa teve como objetivo analisar o sofrimento psíquico, a partir de textos de autores negros brasileiros, e sua relação com a alteridade e com o processo de reconhecimento, bem como com seus impedimentos ou não concretizações. O desenvolvimento desse objetivo teve como etapas intermediárias: a análise da Teoria do Reconhecimento de Hegel, suas interfaces e diálogos com outros saberes; a investigação do contexto social brasileiro e suas implicações para os processos de subjetivação; a compreensão dos efeitos que a dinâmica de reconhecimento recusado tem nos sujeitos; a análise de obras de escritores negros brasileiros para compreender, a partir de vivências, a relação entre privação de reconhecimento e sofrimento psíquico; e a contribuição para a compreensão do sofrimento psíquico, nos âmbitos individual e coletivo.

A elaboração desta tese foi composta, em seu capítulo segundo, pela descrição do percurso metodológico percorrido. No terceiro capítulo, foi realizada a análise da teoria do reconhecimento de Hegel e de algumas de suas leituras. No quarto capítulo buscou-se apresentar a questão da privação de reconhecimento e sua relação com o sofrimento psíquico. No quinto capítulo objetivou-se compreender o contexto brasileiro e analisar exemplos da relação entre a privação de reconhecimento e o sofrimento vivenciada nesse contexto, por meio de verificações no campo literário. No capítulo sexto pretendeu-se apresentar as considerações finais da tese.

## 2 METODOLOGIA

A realização de uma pesquisa que contempla a relação entre a privação ou recusa de reconhecimento e o sofrimento psíquico pressupõe uma análise do contexto social, no caso brasileiro, a fim de permitir a compreensão dos aspectos responsáveis pela produção dessa privação e, conseqüentemente, do sofrimento psíquico.

A articulação do estudo do campo clínico com a teoria proveniente do conhecimento filosófico está embasada na ideia, apontada por Drawin (2013), de que toda filosofia é uma “filosofia da cultura”, uma vez que suas reflexões partem dos problemas que emergem numa determinada cultura, normalmente em tempos de crise. Além disso, a filosofia está sempre em um lugar atópico na cultura, tendo em vista que dela se distancia para tomá-la como objeto de reflexão. Assim, conforme apontam Barbosa e Costa (2015), “(...) é inegável que a filosofia produz uma forma de compreensão do mundo, isto é, constrói o significado do mesmo para nós e se oferece como uma fonte inesgotável de significação e direcionamento” (BARBOSA; COSTA, 2015, p.17).

A possibilidade de compreensão do mundo apresentada pelos autores acima, a partir da reunião de elementos sociais e culturais que tecem múltiplas relações, foi fundamental para a realização da presente pesquisa.

Neste contexto, o percurso metodológico proposto teve como pilar o argumento de Ricoeur (1976), para quem, no campo das ciências humanas, a atividade científica tem a ver com a experiência de outros sujeitos.

O autor aponta que a compreensão se fundamenta na construção do sentido, dirigindo-se mais para a intenção do discurso. Desse modo, “compreender o sentido do locutor e compreender o sentido da enunciação constituem um processo circular” (RICOEUR, 1976, p.85).

Este estudo compreende a realização de uma pesquisa teórica que abrange a revisão bibliográfica e a análise de obras do campo literário para compreender a relação entre privação de reconhecimento e sofrimento psíquico. A proposta reside no fato, apontado por Gil (2011), de que esse tipo de análise permite ao investigador a cobertura de uma gama muito mais ampla de fenômenos do que aquela que poderia ser pesquisada diretamente. Tal fato está em consonância com a perspectiva de realização de um estudo compreensivo em profundidade, como o proposto neste trabalho.

Esta proposta de pesquisa bibliográfica se alinha às considerações de González Rey (2010) acerca da teoria, que pode ser analisada como um sistema aberto que, conjuntamente

com as representações teóricas mais gerais postas no marco teórico estabelecido, integra as ideias do pesquisador e os elementos do momento atual de uma pesquisa. Desse modo, estabelece-se uma tensão permanente entre a teoria inicial apresentada pelo pesquisador e o momento atual de sua pesquisa, o que possibilita o desenvolvimento do modelo de inteligibilidade usado para a produção de conhecimento em cada pesquisa concreta. Tal processo permite afirmarmos que uma teoria geral cresce e se desenvolve ante os desafios que implicam a produção de novas zonas de sentido.

A pesquisa bibliográfica, segundo Barbosa e Costa (2015), tem como objetivo a leitura e a análise de materiais já publicados, sendo que toda pesquisa filosófica deve, obrigatoriamente, antes de qualquer outro procedimento, realizar a pesquisa bibliográfica.

Com relação à primeira parte, foi realizada uma análise dos conceitos de reconhecimento, alteridade e privação de reconhecimento, em suas vertentes de desrespeito e precariedade, sofrimento psíquico e desamparo, tendo como referencial a teoria do reconhecimento de Hegel, suas releituras e interfaces com outros autores e campos disciplinares. Além disso, foi feito um estudo de textos literários de autores negros dos séculos XIX, XX e XXI, que representam segmentos desfavorecidos da população negra, marcados pela exclusão, em momentos distintos da história e do contexto socioeconômico brasileiro, aqui representados por Maria Firmina dos Reis, Lima Barreto, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo.

Neste sentido, no segundo momento da pesquisa, foram utilizados textos literários desses autores, que vivenciaram e escreveram sobre experiências de recusa de reconhecimento, para aprofundarmos a análise do sofrimento. Eles estão inseridos em diferentes momentos da história do Brasil, permitindo fazermos um percurso do contexto político-social e cultural brasileiro.

A utilização de exemplos do campo da literatura fundamenta-se na proposta, apontada por Ricoeur (1976), de que “os textos literários implicam horizontes potenciais de sentido que podem atualizar-se de diversos modos” (RICOEUR, 1976, p. 89). Tal afirmação está em consonância com a perspectiva de que o campo literário tem como característica permitir a ampliação de questões do universo particular para um contexto universal, bem como a premissa de que ele se configura como uma representação da realidade, sendo sempre perpassado por questões e impasses que marcam uma determinada época.

### 3 A TEORIA DO RECONHECIMENTO EM HEGEL - POSSÍVEIS LEITURAS

#### 3.1 Sujeito, alteridade e reconhecimento recíproco – a teoria do reconhecimento no Sistema da Vida Ética de Hegel

Tendo em vista que a dialética do reconhecimento, em Hegel, pressupõe a relação entre o sujeito e sua alteridade, o estudo da questão do reconhecimento, bem como de sua privação, tem como elemento-chave a elucidação desses dois conceitos.

Desse modo, realizar uma leitura dos conceitos de sujeito e alteridade, segundo Hegel, demanda a construção de um percurso por sua teoria. Nesse sentido, para a realização da presente pesquisa, optou-se por dois momentos da obra hegeliana, os quais englobam “O Sistema da Vida Ética” e a “Fenomenologia do Espírito”.

Com relação ao conceito de reconhecimento em Hegel, Safatle (2013) afirma que, nos últimos vinte anos do debate filosófico e social, este conceito passou a ser considerado um operador central para a compreensão da racionalidade das demandas políticas. Sua primeira recuperação ocorreu nos anos de 1930 por meio das leituras hegelianas de Alexandre Kojève, com seus desdobramentos na psicanálise de Jacques Lacan e nas filosofias de Jean Hyppolite, Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty e, mais adiante, de Jean-Paul Sartre. No entanto, sua dimensão propriamente política passou a ser explorada apenas a partir do início dos anos de 1990, em especial pela terceira geração da Escola de Frankfurt (Axel Honneth) e por outros filósofos que sofreram influência de Hegel, como Charles Taylor. Até esse momento, o conceito de reconhecimento elaborado por Hegel permaneceu vinculado a seus usos clínicos, na clínica psicanalítica de Jacques Lacan, e éticos, especialmente em Emmanuel Levinas e Martin Buber. As possibilidades de seu uso político passaram a ser discutidas com o aparecimento de dois textos, em 1992: “Luta por reconhecimento”, de Axel Honneth, e “Multiculturalismo e as políticas do reconhecimento”, de Charles Taylor. Essas obras permitiram que o conceito hegeliano de *anerkennung* passasse a ser considerado uma orientação normativa para o desenvolvimento das lutas sociais, sendo elas um ponto de partida para o alcance de patamares cada vez mais elaborados de reconhecimento no meio social, tal como nos aponta a leitura de Axel Honneth (1992), utilizada como uma das referências nesta tese para a compreensão do conceito hegeliano.

A presente pesquisa tem como eixo principal de análise as leituras do conceito de reconhecimento focadas em seus usos políticos sem deixar de considerar as contribuições do âmbito clínico, em especial, aquelas do campo psicanalítico. Sendo assim, o percurso

proposto para a apresentação da teoria do reconhecimento de Hegel parte da análise das obras “O sistema da vida ética” e “Fenomenologia do Espírito”, bem como de algumas propostas de seus leitores.

A afirmação moderna do reconhecimento intersubjetivo, segundo Albornoz (2011), foi construída especialmente no momento idealista da filosofia de Hegel (1770-1831), que tem como a primeira de suas obras “O Sistema de Vida Ética”, a partir de sua análise das relações entre o senhor e o escravo, o que foi apresentado nos textos da juventude do filósofo.

A relação estabelecida por Hegel entre sujeito, alteridade e reconhecimento encontra-se também explicitada na leitura de Honneth (2003) acerca dos escritos do jovem Hegel, em Iena. Nos anos de 1990, diante da insatisfação com as ideias associadas ao liberalismo, algumas intuições de Hegel foram retomadas. Axel Honneth, um dos responsáveis por esse ressurgimento, publicou em 1992 a obra “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”, na qual, em sua primeira parte, intitulada “Presentificação histórica: a ideia original de Hegel”, ele retoma os conceitos de intersubjetividade e de reconhecimento, elaborados por Hegel em seu período de Iena (DRAWIN; MOREIRA, 2019). De sua parte, Honneth (2003) escreve:

A estrutura de uma tal relação de reconhecimento recíproco é para Hegel, em todos os casos, a mesma: na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular. (HONNETH, 2003, p.47)

Assim, com base na leitura que Honneth (2003) faz dos textos do jovem Hegel, especialmente em “O Sistema de Vida Ética”, é possível constatar que seja a partir da relação de reconhecimento recíproco da e pela alteridade que o sujeito constrói a sua própria identidade. A relação dialética entre o sujeito e o outro, interno ou externo a si, é um processo contínuo que nos acompanha ao longo de todo o percurso de nossa existência. Conforme apresentado em sua advertência ao leitor, “O Sistema da Vida Ética” surge como uma primeira tentativa de Hegel de expor, de uma forma sistematizada, as relações entre o indivíduo, a sociedade e o Estado.

Segundo Drawin e Moreira (2019), já na época de Iena, Hegel refutou o individualismo das teorias contratualistas, bem como a ideia hobbesiana de luta por autoconservação, para adotar um caminho que direcionava para o conceito de eticidade. “Nessa época de Iena ele tomava distância crítica tanto do naturalismo, associado à ideia do homem como indivíduo possessivo e constitutivamente egoísta, quanto do subjetivismo

moral, impotente para pensar a substância da vida social e a objetividade do direito” (DRAWIN; MOREIRA, 2019, p. 482).

Conforme apontado pelos autores, a eticidade está associada à ideia de liberdade, a qual não pode ser confundida com a vontade individualista, uma vez que propõe um sujeito mediado pela vida social concreta, ou seja, marcado pela alteridade.

A vida humana é constituída, por definição, no e pelo convívio entre os homens. Quando se instaura a possibilidade de relação com o outro, fica em aberto o modo particular como esse relacionamento irá se efetivar. A modalidade mais comum da relação com o outro é a do conflito ou da luta mortal, quando o eu se aproxima do outro para escravizá-lo, usurpá-lo, reduzi-lo ao mesmo. Um desafio se impõe: como pensar a vida social e política de modo a garantir o convívio razoavelmente ordenado entre os homens? (...) Grosso modo também é este o desafio enfrentado por Hegel em seu texto “Sistema de Eticidade”. (DRAWIN; MOREIRA, 2019, p. 484).

Na obra “O sistema de vida ética”, Hegel aponta que

O sujeito não é simplesmente determinado como possuidor, mas é inserido na forma da universalidade; como um sujeito singular em relação com outros, e universalmente negativo enquanto possuidor reconhecido; com efeito, o reconhecer é o ser-singular, a negação, de tal modo que ela permanece fixa como tal, mas é ideal, nos outros, simplesmente a abstração da idealidade, e não a abstração da idealidade neles (HEGEL, 1991, p.31).

Nesse primeiro momento, para compreender o sujeito, Hegel trabalha a relação entre o particular e o universal, sendo o primeiro considerado o conceito ou o subjetivo e o segundo visto como a intuição ou o objetivo. Assim, Hegel (1991) coloca a existência de um estado natural inicial, marcado pela indiferenciação entre o ser e a intuição, que seria a vida ética natural ou a natureza propriamente dita.

Com relação ao sujeito da indiferença, que marca o estado natural inicial do ser, Hegel (1991) afirma tratar-se de uma identidade sem intuição ou sem diferença e, portanto, desprovida de razão. Por conseguinte, esse estado consiste em uma aniquilação absoluta e igualmente em uma plena indiferença do sujeito. Não se trata, portanto, de um retorno da intuição sobre o ser, uma vez que não há ainda uma reunião em si dos opostos, da diferença.

Mas o ético é em si e por si, segundo a sua essência, um retomar da diferença em si, a reconstrução; a identidade emerge da diferença, é por essência negativa; que ela seja negativa supõe que o que ela aniquila seja. Esta naturalidade ética é também, por isso, um desvelamento, um sobressair do universal contra o particular, mas de modo tal que este próprio sobressair permanece plenamente um particular – o idêntico, a quantidade absoluta permanece inteiramente oculta. Esta intuição, enquanto totalmente mergulhada no singular, é o sentimento; e dar-lhe-emos o nome de potência prática. (HEGEL, 1991, p.14).

Assim, na teoria hegeliana, as primeiras relações sociais e o início do processo de construção da identidade tem como ponto de partida o afastamento do sujeito das determinações naturais, ou seja, do estado de indiferença, abrindo-se para a possibilidade da diferença. Hegel coloca a diferença sempre como uma possibilidade que emerge em um segundo momento, quando há uma diluição do particular no universal, bem como do universal no particular, sem, no entanto, fazer com que um elemento se sobressaia ou anule o outro. Nesse sentido, a diferença é o estado em que o conceito (particular, subjetivo) e a intuição (universal e objetiva) se articulam e, ao mesmo tempo, permanecem.

Neste reconhecimento da vida, ou no pensamento do outro como conceito absoluto, este existe como ser livre, como possibilidade de ser o contrário de si mesmo em relação a uma determinidade; e no singular como tal nada há que não possa considerar-se como determinidade; pelo que se põe também nesta liberdade a possibilidade do não-reconhecimento e da não liberdade. (HEGEL, 1991, p.38).

Assim, a questão da diferença e do reconhecimento dessa diferença permite vislumbrar também a ausência de reconhecimento, que traz consigo a possibilidade de desmoronamento da própria identidade.

A partir das considerações acima, é possível ressaltar que o sujeito, em Hegel, é marcadamente um ser em relação ao seu oposto e a diferença, a qual é sempre representada pela alteridade. É justamente o reconhecimento dessa diferença que institui o sujeito. Por outro lado, esse reconhecimento sempre pressupõe o seu outro extremo, a privação ou recusa de reconhecimento, a qual mantém o ser em seu estado natural, indiferenciado, massificado. A privação, ausência, recusa ou negação de reconhecimento não parece ser um conceito estabelecido em Hegel. Seus leitores, como Honneth, o formulam, como veremos nas sessões seguintes desta tese, a partir de uma compreensão da teoria do reconhecimento e das impossibilidades de concretização do processo de reconhecimento enquanto tal. A leitura do “Sistema de vida ética” possibilita compreender a questão da alteridade, por reafirmar que o ser humano nunca está sozinho, uma vez que a vida humana pressupõe uma sociabilidade. A questão da alteridade também se mostra central no processo de subjetivação, sendo o sujeito humano sempre um ser de relação, marcado por um outro que pode ser interno ou externo a si mesmo. Essa reflexão nos permite retornar à leitura que Axel Honneth faz dos escritos do jovem Hegel, em Iena.

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o

estabelecimento prático e político de instituições garantidoras de liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa. (HONNETH, 2003, p. 29-30).

Assim, a questão do reconhecimento da e pela alteridade ultrapassa o âmbito individual de constituição da identidade de cada sujeito, estando na base da própria constituição social, dado que demanda a construção das instituições garantidoras da liberdade, enquanto respeito às diferenças e meio para mediação constante dos conflitos. Na construção de sua teoria, Honneth (2003) afirma que

(...) Hegel carrega desse modo o conceito aristotélico de forma de vida ética com um potencial moral que já não resulta mais simplesmente de uma natureza dos homens subjacente, mas de uma espécie particular de relação entre eles; as coordenadas de seu pensamento filosófico-político se deslocam do conceito teleológico de natureza para um conceito social no qual uma tensão interna está constitutivamente incluída. (HONNETH, 2003, p.47) .

Enquanto ser social, o sujeito constrói o sentido da sua existência na relação com o outro. É a partir do olhar do outro que o ser atribui valor e sentido aos acontecimentos que marcam seu tempo subjetivo, bem como sua contribuição para o contexto social, a qual transcende a ele mesmo.

Honneth (2003) afirma que o caminho percorrido por Hegel consiste em reinterpretar o modelo de uma luta originária de todos contra todos, com que Thomas Hobbes, posteriormente a Maquiavel, inaugurou a história da filosofia social moderna.

(...)se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação do seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. (HONNETH, 2003, p. 48).

Nesse sentido, o contrato social ou as instituições garantidoras de liberdade são resultado de uma luta moral e, quando instaurados, constituem uma etapa mais madura da relação entre os homens, do ponto de vista ético. A luta não consiste para Hegel em um estado precário que precisa ser findado, mas se apresenta como uma condição essencial, enquanto mecanismo de busca por reconhecimento, para a constituição do sujeito e da própria sociedade.

Segundo Honneth (2003), na obra “O Sistema da Vida Ética”, o modelo proposto por Hegel apresenta uma construção de argumentação que se relaciona com a construção do Estado no *Leviatã*, como que numa imagem de espelho. Nesse sentido, ao invés de fazer com que sua exposição filosófica comece por uma luta de todos contra todos, ele a inicia com formas elementares de reconhecimento intersubjetivo, que são o amor e o direito, representando-as com o nome de “eticidade natural”. O avanço para além dessas relações *primevas* de reconhecimento, por diversas formas de luta moral, pode conduzir a um estado de integração social, concebível como uma relação orgânica de pura eticidade que constitui a terceira forma ou o terceiro tempo do reconhecimento.

Neste momento de sua teoria, Hegel (1991) afirma que:

Neste reconhecer, o indivíduo vivo encontra-se perante o indivíduo vivo, mas com desigual poder da vida; um é, pois, o poder ou a potência para o outro; é a indiferença, enquanto o outro está na diferença; aquele comporta-se, portanto, em relação a este como causa; enquanto sua indiferença, é a sua vida, a sua alma ou espírito. (...) A relação de que o indivíduo indiferente e livre é o indivíduo poderoso, perante o diferente, é a relação da *dominação* e da *servidão*. (HEGEL, 1991, p.38-39)

No processo de construção do sujeito pela via do reconhecimento, constitui-se uma identidade que é sempre relativa, estando fundamentalmente articulada à experiência da alteridade e da diferença. Constata-se, assim, que a subjetividade em Hegel está necessariamente vinculada ao outro, por meio de seu reconhecimento, sendo esse outro que viabiliza a existência e a perenidade do sujeito.

Segundo Honneth (2003), na obra “O sistema da vida ética”, Hegel parte do pressuposto de que as primeiras relações sociais se desenvolvem a partir do afastamento dos sujeitos das determinações naturais, ou seja, do estado de indiferenciação. Esse movimento, que proporciona um aumento de individualidade, é efetuado por meio de duas primeiras etapas de reconhecimento recíproco, o amor e o direito, cujas diferenças se medem pelas dimensões da identidade pessoal que encontram em cada uma delas sua confirmação.

O autor coloca que, na esfera do amor, que se configura na relação de pais e filhos, os sujeitos reconhecem sua condição de dependência ou mesmo de carência. Tal relação, que se apresenta como um elemento fundamental para a formação dos homens, é marcada por um sentimento prático de dependência, dado que a criança, em seu início de vida, não possui condições necessárias para sustentar a sua sobrevivência, devendo ser cuidada por um outro, no caso os pais, que proporcionam os recursos capazes de garantir essa sobrevivência, bem

como capazes de contribuir para o desenvolvimento que irá possibilitar o alcance do estado de independência ou diferenciação do pequeno ser.

(...) o “trabalho” da educação, que para Hegel constitui a determinação interna da família, dirige-se à formação da “negatividade interna” e da independência do filho, de sorte que seu resultado deve ser a “superação” daquela “unificação do sentimento”. Depois Hegel faz com que se sigam a essa forma superada de reconhecimento, como uma segunda etapa, mas ainda sob o título de “Eticidade natural”, as relações de troca entre proprietários reguladas por contrato. O caminho que conduz à nova relação social é descrito como um processo de universalização jurídica: as relações práticas que os sujeitos já mantinham com o mundo na primeira etapa são arrancadas de suas condições de validade meramente particulares e transformadas em pretensões de direitos universais, contratualmente garantidas. (HONNETH, 2003, p.49-50)

Com relação ao reconhecimento na esfera do direito, a qual é responsável por trazer a questão para a esfera do universal, ou seja, da sociedade de forma geral, essa forma de eticidade natural coloca os sujeitos em uma condição de pretensão de direitos, os quais trazem uma condição de liberdade formal que permite a esses sujeitos decidirem entre um aceite ou uma negativa das condições ou das transações de troca apresentadas.

Nesse sentido, o que aqui encontra reconhecimento no indivíduo particular, sob a forma de título jurídico, é a liberdade negativamente determinada, “o oposto de si mesmo em relação a uma determinação de ser”. (HONNETH, 2003, p.50)

Ao falar dessas duas etapas de reconhecimento recíproco, Hegel (1991) afirma que, com relação à esfera do amor,

É esta a relação de *pais e filhos*, o absoluto ser-um dos dois cinde-se imediatamente para a relação: a criança é o homem subjetivo, mas de um modo tal que esta particularidade é ideal, um exterior, apenas forma. Os pais são o universal, e o trabalho da natureza visa a supressão desta relação, tal como o trabalho dos pais, que suprimem sempre mais a negatividade exterior da criança e por isso mesmo põem uma negatividade interna maior e, deste modo, uma individualidade mais elevada. (HEGEL, 1991, p. 22-23)

Quanto às relações de troca entre proprietários, reguladas por contrato, as quais configuram o reconhecimento na esfera do direito, Hegel escreve:

A pura infinidade do direito, a sua indivisibilidade, refletida na coisa, no próprio particular, é a *igualdade* da coisa com outros, e a abstração desta igualdade de uma coisa com outros; a unidade e o direito concretos são o *valor*; ou antes o próprio valor é a igualdade como abstração, a medida ideal; mas a medida efetivamente encontrada, a medida empírica, é o *preço*. (HEGEL, 1991, p.34).

Com relação à condição fundante do reconhecimento para o processo de subjetivação, tomemos a concepção do reconhecimento, em Hegel, na esfera do amor, primeiro patamar de reconhecimento, apresentado como base para as demais relações sociais, não podendo ser reduzida à intimidade amorosa, mas englobando todas as ligações afetivas possíveis entre um número restrito de pessoas e definindo a dimensão afetiva da existência humana.

Segundo Honneth (2003), Hegel coloca o amor como a primeira etapa do reconhecimento recíproco, tendo em vista que, por meio de sua efetivação, os sujeitos se confirmam mutuamente como seres de natureza faltante, reconhecendo-se como seres carentes.

Na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro. Além disso, visto que as carências e afetos só podem de certo modo receber “confirmação” porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento ou encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária à existência corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima especial. (HONNETH, 2003, p.160).

O autor afirma que Hegel concebe o amor como uma relação de reconhecimento mútuo em que cada sujeito encontra, num primeiro momento, a confirmação de sua identidade. Tal movimento permite constatar que, apenas a partir da experiência de ser amado, o sujeito querente pode experienciar-se a si mesmo, pela primeira vez, como um sujeito carente e desejante.

(...) o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos; pois, com efeito, a superioridade da relação interpessoal sobre a ação instrumental consistira manifestamente em que ela se abre reciprocamente para os sujeitos comunicantes a possibilidade de se experienciar em seu parceiro de comunicação como o gênero de pessoa que eles reconhecem nele a partir de si mesmos. (HONNETH, 2003, p.78)

Por outro lado, essa constatação de Hegel, segundo as colocações de Honneth (2003), também permite analisar, para além de uma teoria da socialização que tem como base o reconhecimento intersubjetivo, que um indivíduo que não se mostra capaz de reconhecer o outro como uma pessoa, respeitada em sua diferença e singularidade, também não pode viver a experiência de constituir-se como um sujeito de modo integral. Tal fato abre caminho para a abordagem da questão da privação de reconhecimento, enquanto inviabilizador da própria construção da identidade.

Guéguen e Malochet (2012) consideram que Honneth, a partir da leitura de Hegel, coloca que essa primeira relação de reconhecimento, por meio do amor, assume um papel crucial, condicionando todas as demais, tendo em vista que, por meio da exigência de reciprocidade, é a autoconfiança de cada um dos indivíduos que se desenvolve. Nessa forma elementar de reconhecimento, o indivíduo se abre para um patamar fundamental de segurança emocional, para que ele possa assumir as outras formas de interação social. Tal patamar consiste em uma confiança afetiva nos laços permanentes.

Falar do amor como um “elemento” da eticidade pode significar em nosso contexto que a experiência de ser amado constitui para cada sujeito um pressuposto necessário da participação na vida pública de uma coletividade. Essa tese se tornará plausível se for entendida no sentido de um enunciado sobre as condições emotivas de um desenvolvimento bem sucedido do ego: só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua natureza instintiva particular faz surgir num sujeito de um modo geral a medida de autoconfiança que capacita para a participação igual na formação política da vontade. (HONNETH, 2003, p. 79-80).

Neste contexto, o reconhecimento surge, desde o início do processo de subjetivação, como uma forma *a priori* a partir da qual vão se estruturar todas as outras experiências de encontro com a alteridade, nas quais se incluem, para além da instância individual representada pelo amor, as considerações oriundas do outro, na esfera jurídica, bem como em todo contexto social, que tem como representante mais imponente o Estado e as demais instituições.

A partir da constatação de que, para Hegel, o reconhecimento da e pela alteridade é condição determinante para fundar o próprio sujeito, torna-se possível lançar o olhar para o extremo oposto, que configura a privação de reconhecimento. A experiência de não ser amado, não só por uma pessoa mas pelo “outro” coletivo, como o Estado e as instituições, acaba por lançar o sujeito em uma condição de marginalidade ou exclusão, ou mesmo por inviabilizar sua própria existência, levando-o a uma condição de absoluta solidão e abandono. Esse “outro” coletivo deveria reconhecer o sujeito, em primeiro lugar, como cidadão, permitindo que, mesmo que não experimente o amor de uma pessoa particular, ele pudesse se sentir protegido ou reconhecido pela “sociedade”, tendo acesso às necessidades mínimas de existência não só biológica mas social – educação, moradia, seguridade social, reconhecimento da própria cor, raça, etnia, opção sexual e etc. Quando tal movimento de acolhimento e inclusão não se processa ou aparece apenas em caráter de exceção, o que caracteriza situação de privação de reconhecimento, as possibilidades de existência ou mesmo

de sobrevivência desse ser, que não pôde ser considerado um sujeito, se esmaecem ou deixam de se fazer possíveis.

Cabe ressaltar aqui que o conceito de privação, recusa, negação ou ausência de reconhecimento não chegou a ser teorizado por Hegel. No entanto, a teoria hegeliana de reconhecimento lançou todas as bases para que tal conceito, em suas vertentes do desrespeito, em Honneth, ou da precariedade, em Butler, pudesse ser desenvolvido, como analisado no capítulo seguinte desta tese.

Retornando à questão do reconhecimento, constata-se, de acordo com Honneth (2003), que a segunda etapa do reconhecimento, composta pela instância jurídica, é considerada por Hegel também como uma forma natural de eticidade, o que é corroborado em formulações, tais como:

(...) com o estabelecimento de relações jurídicas, é criado um estado social, marcado ele próprio por aquele “princípio da singularidade” do qual só as relações da eticidade absoluta estão completamente purificadas; pois, numa organização social caracterizada por formas jurídicas de reconhecimento os sujeitos não estão constitutivamente incluídos senão mediante liberdades negativas, ou seja, meramente com sua capacidade de negar ofertas sociais. (HONNETH, 2003, p.50)

Conforme já apontado anteriormente, nesse momento, a socialização rompe os limites particulares do intrafamiliar, já que se institui uma formalização social do que marca o sujeito singular, ou seja, sua possibilidade de diferenciação, de negação de determinadas condições. No entanto, não há ainda um sujeito como uma totalidade, o qual só advém com o alcance da terceira esfera do reconhecimento, a eticidade absoluta.

Assim, de acordo com Honneth (2003), a particularidade da obra “O sistema da vida ética” está no fato de que Hegel contrapõe às duas formas naturais de reconhecimento uma terceira que permite alcançar a totalidade do ser. Honneth afirma que, tomados em conjunto, os diferentes conflitos parecem constituir um processo que prepara a passagem da eticidade natural para a absoluta, uma vez que provê os indivíduos das qualidades e discernimentos necessários para o alcance dessa última e, portanto, do mais amplo patamar de reconhecimento. Neste contexto, podem ser verificados dois aspectos da ação intersubjetiva, os quais permitem verificar que Hegel atribui aos conflitos sociais um potencial de aprendizado prático-moral. O primeiro consiste em considerar que, a cada novo desafio a que são compelidos, os sujeitos alcançam um aumento de saber acerca de sua própria e inconfundível identidade. Tal dimensão evolutiva é caracterizada por Hegel por meio da passagem do termo pessoa para o de pessoa inteira, sendo que o primeiro se refere a um indivíduo que recebe sua identidade primariamente do reconhecimento de sua capacidade e

inclusão jurídica; e o segundo diz respeito a um indivíduo que obtém sua identidade, sobretudo, do reconhecimento de sua particularidade no contexto da eticidade absoluta. O segundo se constitui a partir da constatação de que, à medida que alcança uma autonomia maior, aumenta o saber acerca de sua dependência recíproca e inevitável.

Com relação à terceira etapa de interação social ou reconhecimento, que consiste na eticidade absoluta, é importante ressaltar, segundo Honneth (2003), que esse movimento deve conduzir às relações de um reconhecimento qualitativo entre os membros de uma sociedade. Nesse sentido, essa eticidade absoluta apresenta-se como um fundamento intersubjetivo para a construção da coletividade. Hegel utiliza aqui o termo “intuição recíproca” para descrever a possibilidade de um reconhecimento em que os sujeitos se percebem em cada um como a si mesmos, superando o âmbito do particular para se inserirem definitivamente na universalidade, sem, no entanto, perderem sua singularidade.

Com essa formulação, como sugere o termo “intuição”, tomado de empréstimo a Schelling, Hegel tentou designar certamente uma forma de relação recíproca entre os sujeitos superior ao reconhecimento meramente cognitivo; esses modelos de um reconhecimento que se estende até o afetivo, para os quais a categoria de “solidariedade” se apresenta com o sentido mais próximo, devem oferecer manifestamente a base comunicativa na qual os indivíduos, isolados uns dos outros pela relação jurídica, podem se encontrar e reunir mais uma vez no quadro abrangente de uma comunidade ética. (HONNETH, 2003, p. 58-59)

Quanto a essa terceira etapa do reconhecimento, Hegel (1991) afirma que “na eticidade, o indivíduo é de um modo eterno; o seu ser e o seu agir empíricos são algo de pura e simplesmente universal; com efeito, não é o individual que age, mas o espírito universal e absoluto nele” (Hegel, 1991, p. 62).

Segundo Hegel (1991), o conceito de eticidade absoluta caminha em direção à supressão da singularidade, já que o universal, no qual o sujeito se insere, não é algo distinto ou mesmo oposto à consciência e à subjetividade, mas constitui uma única coisa com ela. Nesse sentido, em cada figura de exteriorização da eticidade, há uma supressão da antítese ou da negação, viabilizando a integração entre o subjetivo e o universal, de tal modo que cada sujeito se inscreve nesse universal, permanecendo para além de sua própria existência. Nesta eticidade, enquanto espírito vivo, cada qual é um indivíduo absoluto, é absolutamente universal. Por outro lado, em relação ao indivíduo, cada parte da universalidade, cada outro que se apresenta, pode ser considerado um objeto. O indivíduo internaliza a eticidade absoluta e esta ressurge nele como sua individualidade. Tal fato não consiste em afirmar que a vontade, o arbítrio e as determinidades próprias ao indivíduo são englobados pela vida ética,

de modo que passariam a controlá-lo; essa integração entre o sujeito e o universal consiste na forma externa da subjetividade, forma sob a qual a eticidade aparece, sem que a sua essência seja afetada. O individual é o singular, a possibilidade, o negativo, a determinidade; sendo assim, também as virtudes, no âmbito da vida, em sua determinidade são o negativo, estabelecendo as possibilidades do universal.

Neste contexto, retomando o próprio Hegel (1991), é possível afirmar que a vida ética, enquanto eticidade absoluta, é o sujeito integrado no universal, deixando sua marca, sua contribuição na construção desse universal.

Enquanto *vida ética absoluta*: não a suma, mas a indiferença de todas as virtudes. Não se manifesta como amor à pátria, ao povo e às leis, mas como vida absoluta na pátria e para o povo. É a verdade absoluta, pois a inverdade reside apenas na fixação de uma determinidade; no eterno do povo, porém, toda a individualidade é suprimida. A vida ética é a formação (*Bildung*) absoluta, porque no eterno se encontra a aniquilação empírica real de todas as determinidades e a mudança de todas. (HEGEL, 1991, p.66)

Segundo o autor, no eterno há o desinteresse absoluto, já que nele não há nada de privado, mas, ao mesmo tempo, não há uma perda da singularidade, pois essa se torna parte fundamental e, portanto, reconhecida, do todo. A eticidade absoluta caracteriza-se por ser sem sofrimento e bem-aventurada, suprimindo-se nela toda a diferença, toda a dor, bem como toda a possibilidade de marginalização do sujeito.

Honneth (2003) afirma que a argumentação apresentada nessa obra sugere em muitas passagens uma diferenciação entre três formas de reconhecimento, que são distintas entre si. Nesse sentido,

(...) na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente concreto, na relação cognitivo formal de reconhecimento do direito, como pessoa de direito abstrata, e finalmente, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade. (HONNETH, 2003, p. 59-60)

Segundo Honneth (2003), o modelo de luta por reconhecimento proposto por Hegel parte da tese de que a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento entre dois sujeitos. Nesse sentido, “(...) só quando dois indivíduos se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado” (HONNETH, 2003, p.120).

O autor aponta ainda para uma segunda tese constitutiva do modelo conceitual de Hegel, em que se afirma, partindo das premissas da teoria da intersubjetividade, a existência

de diversas formas de reconhecimento recíproco, que devem ser distinguidas umas das outras, a partir do grau de autonomia possibilitada ao sujeito, em cada caso. Desse modo,

(...) estava inscrita pelo menos a tendência de supor, com o “amor”, o “direito” e a “eticidade”, uma série de três relações de reconhecimento, em cujo quadro os indivíduos se confirmam reciprocamente como pessoas autônomas e individuadas, em uma medida cada vez maior. (HONNETH, 2003, p. 121)

Por fim, Honneth (2003) aponta que o modelo conceitual hegeliano encontra seu fechamento na terceira tese, a qual considera que a série de três formas de reconhecimento é constituída a partir de diversas etapas de uma luta moral, sendo que, no curso de formação de sua identidade e a cada etapa de inserção social alcançada, os sujeitos são levados a um conflito intersubjetivo cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, que não tinha sido antes alcançada. Segundo o autor, essa tese de Hegel permite colocar os seguintes pressupostos: a construção bem-sucedida da subjetividade se faz a partir de uma sequência de formas de reconhecimento recíproco; por outro lado, a ausência dessa sequência ou de pelo menos uma de suas formas, que constitui a experiência de uma negação de reconhecimento, que Honneth designa como desrespeito, coloca para o sujeito a possibilidade de sofrimento e adoecimento ao mesmo tempo, em que o conduz a uma perspectiva de luta por reconhecimento.

### **3.2 O desejo de reconhecimento e a luta de vida e morte – considerações acerca do reconhecimento, a partir da Fenomenologia do Espírito**

Em um momento posterior da teoria de Hegel, expresso na Fenomenologia do Espírito, as considerações acerca do reconhecimento e conseqüentemente do sujeito e sua alteridade são colocadas a partir da descrição da dialética efetiva das relações entre o senhor e o escravo, sobretudo no capítulo intitulado “A consciência de si”.

Na Fenomenologia, Hegel discute o papel do outro na relação entre desejo e reconhecimento, conforme as passagens abaixo.

A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido (HEGEL, 2014, p. 142).

Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência-de-si. Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar-se do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece. (HEGEL, 2014, p. 144).

Assim, de modo distinto do que foi proposto na obra “O Sistema de Vida Ética”, a dialética do senhor e do escravo apresentada na Fenomenologia do Espírito não apresenta a dimensão de um reconhecimento recíproco, uma vez que o senhor não reconhece o escravo e está sempre em uma posição daquele que é reconhecido tanto do ponto de vista individual quanto social. Ao escravo é fadado um lugar de não reconhecimento por parte da alteridade, representada pela figura do senhor.

Nesse momento de sua obra, Hegel introduz o conceito da consciência-de-si, que representa o sujeito, a qual quer dirigir-se ao mesmo tempo ao objeto exterior e a si mesma, fazer-se “em si” e “para si”. Toma-se, assim, como objeto que pode se olhar. No entanto, esse olhar-se não se faz diretamente, mas através de outro olhar.

Na vida, que é o objeto do desejo, a negação ou está em um Outro, a saber, no desejo, ou está como determinidade em contraste com uma outra figura independente; (...) A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si. (HEGEL, 2014, p. 141.)

Cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente. (HEGEL, 2014, p. 144)

A leitura da Fenomenologia reforça a ideia hegeliana de um sujeito, aqui consciência-de-si, constituído a partir do encontro com a alteridade, com o seu outro interno e externo. Nesse sentido, o sujeito sempre é marcado pela negatividade, constituindo-se naquilo que não é, na incerteza, na falta. Neste movimento, o sujeito sempre busca se fazer reconhecer por um outro sujeito, em seu desejo sobre o objeto e sobre esse outro, o que marca a própria construção da subjetividade. Tal concepção é corroborada, também, na leitura que Kojève (2014) faz da obra hegeliana.

O homem se confirma como humano ao arriscar a vida para satisfazer seu desejo humano, isto é, seu desejo que busca outro desejo. (...) Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência-de-si, da realidade humana, é, afinal, função do desejo de reconhecimento. E o risco de vida pelo qual se confirma a realidade humana é um risco em função desse desejo. Falar da origem da consciência-de-si é, pois, necessariamente falar de uma luta de morte em vista do reconhecimento. Sem essa luta de morte por puro prestígio nunca teria havido seres humanos na Terra. De fato, o Ser humano só se constitui em função de um desejo que busca outro desejo, isto é, no final das contas, de um desejo de reconhecimento. (KOJÈVE, 2014, p. 14).

Para além de uma luta moral, na Fenomenologia do Espírito, Hegel coloca a questão de uma luta concreta, de morte, na qual o sujeito é capaz de arriscar a própria vida em função

do desejo de reconhecimento. O ser humano se constitui no confronto do seu desejo com outro desejo, confronto este que o leva a se arriscar e a colocar em risco a existência do outro.

Em uma leitura da Fenomenologia do Espírito, Vaz (1980) afirma que “A dialética do senhor e do escravo” surge no texto de Hegel fazendo referência à experiência fundadora do processo de reconhecimento que configura as sociedades ocidentais em geral como sociedades políticas, que se organizam a partir de um movimento pendular entre os extremos da particularidade do interesse e do desejo, numa instância privada e individual, e da universalidade do bem comum que caracteriza, ou pelo menos deveria caracterizar, a instância do público e do social.

Nesse contexto, segundo o autor, Hegel quer articular, a partir de um arcabouço científico, o sujeito ou a consciência e o mundo objetivo, apresentando seus afrontamentos na constante busca de cada sujeito por reconhecimento.

(...) o movimento dialético da Fenomenologia prossegue como aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato em que constrói o saber de um objeto que aparece no horizonte das suas experiências. Assim, Hegel transfere para o próprio coração do sujeito — para o seu saber — a condição de fenômeno que Kant cingira à esfera do objeto. Essa é a originalidade da Fenomenologia e é nessa perspectiva que ela pode ser apresentada como processo de "formação" (cultura ou *Bildung*) do sujeito para a ciência. (VAZ, 1980, p.11)

Os três primeiros capítulos da Fenomenologia, que compõem a sua primeira parte, apresentam, segundo Vaz (1980), o movimento dialético como algo que se estrutura a partir do ponto em que o sujeito, ao conhecer alguma coisa, adquire a certeza de possuir a verdade acerca do objeto conhecido, tomando consciência daquilo que sabe. “Tal situação é definida pela presença do sujeito no aqui e no agora do mundo exterior e o saber, nesse primeiro momento, não é mais do que a simples *indicação* do objeto nesse *aqui* e nesse *agora*” (VAZ, 1980, p.13). Essa certeza, que julga saber a verdade do objeto, consiste, na verdade, em um modo de consciência ingênua, representando um falso domínio do objeto e do mundo.

O autor afirma que, em um segundo momento, ocorre uma perda ou esmaecimento dessa certeza, aqui chamada “certeza sensível”, que constitui um apagamento da verdade concreta, definida pela experiência de percepção imediata do objeto. Tal fato permite constatar que o movimento dialético proposto pela Fenomenologia caminha na direção da explicitação da consciência ou “verdade da certeza de si mesmo” como aquela que também constitui a verdade do mundo. Vaz (1980) coloca que Hegel propõe que a partir da experiência de conhecer/saber acerca de um objeto que é exterior, a consciência, ou seja, esse

sujeito, deixa o estatuto de simples consciência de um objeto para se tornar consciência-de-si, alcançando a sua verdade mais profunda, os seja, a verdade da certeza de si mesmo. Desse modo, como consequência do movimento dialético, surge uma nova figura da consciência, que consiste na consciência de um outro, uma outra consciência-de-si, consciência de si mesmo refletida no seu ser outro. Assim, Hegel marca como fundamental a experiência da alteridade, a qual, no contexto do movimento dialético entre o sujeito e o outro, viabiliza a construção da própria subjetividade.

Se a primeira parte da Fenomenologia leva o título geral de "Consciência" é que ela designa o movimento dialético no qual o saber do mundo passa no saber de si mesmo como na sua verdade. (...) Nas figuras da consciência, a verdade, enquanto distinta da certeza é, para a consciência, um outro, uma vez que é verdade de um mundo exterior que ainda não passou para a verdade originária e fundadora da própria consciência. "Com a consciência-de-si, diz Hegel, entramos pois no reino nativo da verdade". Trata-se, então, de acompanhar o surgimento das figuras que irão marcar o itinerário dialético da consciência-de-si. (VAZ, 1980, p.14-15)

Segundo Vaz (1980), a leitura da Fenomenologia do Espírito permite constatar o movimento reflexivo da consciência-de-si que parte do mundo sensível e do mundo da percepção para retornar a si mesma, englobando a partir do ser-outro. Esse ser-outro, que é no mundo sensível, permanece no movimento dialético, como uma segunda diferença, que se associa à primeira diferença por meio da qual a consciência-de-si também se distingue de si mesma, em uma identidade reflexiva do próprio Eu.

Nesse sentido a vida aparece como objeto da consciência-de-si — ou como seu oposto — na medida em que é para ela como seu primeiro esboço na exterioridade do mundo. A verdade do mundo passou para a consciência-de-si e ela caminha para comprovar essa sua verdade fazendo no confronto com a vida a experiência da sua unidade. Eis porque a consciência-de-si assume a figura do desejo que se cumpre na sua própria satisfação, ou que é atividade essencialmente negadora da independência do seu objeto (VAZ, 1980, p. 15-16).

Vaz (1980) afirma que o desejo, em seu movimento de satisfação, assume uma posição de negação do objeto, enquanto figura independente, em sua existência da consciência. Essa parte do movimento dialético permite que a consciência faça sua conversão a si mesma, estabelecendo uma figura de transcendência sobre o objeto. Assim, a negação da independência do objeto, no movimento de satisfação do desejo, marca o primeiro passo que a consciência dá em direção à sua verdade como consciência-de-si.

Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta será necessário que ela se encontre a si mesma no seu objeto. Em outras palavras, será necessário que a

verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para a verdade da história. (VAZ, 1980, p. 16-17).

Apoiando-nos nas leituras de Vaz (1980), podemos dizer que a originalidade de Hegel se constitui a partir de um sujeito desarmado da verdade e da certeza de si, numa espécie de indigência radical que abre ao desejo, ou seja, a partir da perda da verdade, o sujeito abre-se para a falta, para aquilo que não é, o que o coloca em um movimento permanente de busca de satisfação. Na dialética do desejo, a consciência, agora marcada pela incerteza de si, precisa se conhecer, tornando-se também fenômeno, objeto. Sem certezas diante do mundo, ela vai buscar, neste mesmo mundo, uma primeira forma de satisfação, que é a satisfação do desejo. Em outras palavras, o sujeito do saber, desarmado da verdade e da certeza de si, vazio de si, deseja apoderar-se do mundo ou de seus objetos, assegurando sua certeza e sua verdade. No entanto, essa busca permanente de satisfação não lhe basta, confina-o na imanência. Assim, ele vai desejar algo diferente do objeto, ou seja, uma outra consciência, um outro desejo, sendo o desejo do desejo algo que abre à transcendência. Em sua indigência, o sujeito deseja apoderar-se do mundo e do outro. Desse modo, o fundamento da dominação é, antes de tudo, um desejo. Nos termos de Hegel, isso equivale dizer que "a consciência-de-si alcança a sua satisfação somente numa outra consciência-de-si". (HEGEL, 2014, p. 141).

Para Hegel, na busca da própria verdade, a consciência se busca como objeto ("em si"), mas é ela mesma que vai se ver ("para si"). Este olhar de si para si mesmo seria, no entanto, uma pura tautologia sem movimento. Falta, desse modo, à consciência algo diferente dela mesma, algo que ela não é, uma alteridade, constituída não como um objeto, mas como outra consciência, outro desejo, outro olhar. A consciência-de-si vai perceber-se, então, por meio dessa alteridade. Após um primeiro momento, de voltar-se para o objeto sem se satisfazer, ela volta-se a si mesma, por meio de uma outra "consciência-de-si". É a partir desse outro, que o confirma e o reconhece, que o sujeito chega à certeza de si mesmo, ele se vê ou se constitui por intermédio de um alter. Lembremos que esse outro é também uma consciência-de-si que se toma como objeto por meio de um outro olhar. Assim, Hegel fala de um reduplicação de consciências, pois cada uma se verá por meio da outra, possibilitando à outra se olhar ou se constituir.

*uma consciência-de-si para uma consciência-de-si.* E somente assim ela é, de fato: pois só assim vem-a-ser para ela a unidade de si mesma em seu ser-outro. O *Eu*, que é objeto de seu conceito, não é de fato *objeto*. Porém, o objeto do desejo é só *independente* por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto *Eu* quanto objeto. (HEGEL, 2014, p. 142).

Desse modo, pode-se considerar que, nesse segundo momento da teoria hegeliana, o reconhecimento permanece como um elemento fundamental na construção da subjetividade, sendo importante retomar que:

A consciência-de-si é *em si e para si* quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não diferentes, ou seja, devem ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. (HEGEL, 2014, p.142)

Assim, segundo Santos (1993), é possível considerar que:

A Fenomenologia do Espírito é a viagem do espírito em busca de si mesmo. Ela começa com o saber sensível mais imediato e abstrato e culmina com o saber absoluto, que é mais concreto e mediatizado. É a experiência que o espírito faz de si, ao se alienar e buscar o reconhecimento. (SANTOS, 1993, p. 73).

Para elucidar esse percurso, Vaz (1980) afirma que os escritos de Hegel permitem constatar que o sujeito humano é formado no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo está fundamentalmente relacionada à dialética do reconhecimento, uma vez que desejo e reconhecimento se realizam no encontro com a alteridade. Nesse encontro, a consciência se constitui como consciência-de-si, já que o objeto/outro, que é mediador para que ela reconheça a si mesma, não é algo indiferente do mundo, sendo constituída ela mesma no seu ser-outro ou outra consciência-de-si.

Com relação à dialética do reconhecimento, Vaz (1980) afirma que Hegel considera o seu primeiro momento como o conceito puro do reconhecer, dado que consiste na identidade abstrata da consciência-de-si ou, simplesmente, na sua duplicação ou apresentação diante de outra consciência-de-si. Tal processo traduz uma igualdade da consciência-de-si consigo mesma, uma vez que articula um movimento de mediação recíproca no encontro com outra consciência-de-si. Nesse processo, o movimento de cada um dos sujeitos tem a dupla significação de ser o agir de si mesmo e do outro.

As consciências-de-si "reconhecem-se a si mesmas enquanto reconhecendo-se mutuamente". No entanto, essa igualdade representa, do ponto de vista do movimento dialético, a mediação que ainda não se realizou concretamente, ou seja, uma igualdade imediata e, como tal, abstrata. Nela, cada termo é um simples ser-para-si na sua imediatidade singular e, portanto, cada um aparece para o outro como um *objeto* ou o que está simplesmente *diante* — marcado com o caráter do *negativo*: o outro não se prova ainda como *essencial* para que cada um se constitua como efetiva e concreta consciência-de-si. Há pois, agora, uma *desigualdade* entre os dois termos da relação do reconhecimento e essa desigualdade assinala a distância que

separa — histórica e dialeticamente — o indivíduo que é consciência-de-si mas ainda está mergulhado na imediatez da vida e o indivíduo que se universalizará pela forma mais alta do reconhecimento que é o consenso racional na sociedade política. (VAZ, 1980, p.20)

Segundo o autor, o processo da luta de vida ou de morte travados por duas consciências-de-si tem por finalidade confirmar a certeza de que elas são para si mesmas ou, de outro modo, afirmar que elas podem transcender a própria vida, adquirindo, assim, liberdade em face da própria vida. Entretanto, nessa luta, a diferença não pode ser suprimida pela morte de alguma das partes, o que levaria ao fracasso da própria relação de reconhecimento. Por outro lado, o processo de instauração de uma igualdade, que caracteriza um reconhecimento efetivo, marcado pelo respeito, em mesmo nível, da singularidade de cada uma dessas consciências, deverá seguir um caminho mais longo. Nesse sentido, o desfecho da luta, relacionado ao problema do reconhecimento, é aquele que permite que as consciências-de-si ultrapassem a vida imediata, mas de maneira ainda desigual, dado que de um dos lados está uma consciência-de-si como liberdade, que se empenhou intensamente no risco da própria vida e surgiu vencedora da luta; e, de outro lado, apresenta-se a consciência que teve sua vida conservada. Desse modo, uma constitui a consciência-de-si na sua independência e a outra na sua dependência, sendo uma colocada na condição do senhor e a outra na do escravo. Nesse sentido, a relação estabelecida entre o senhor e o escravo se apresenta como o desenho de uma relação efetiva de reconhecimento, que rompe com a igualdade da relação da consciência consigo mesma, introduzindo entre a consciência de si em sua duplicação o mundo ou objeto exterior que estabelecerá uma distância entre elas, abrindo espaço para a noção de alteridade.

O Senhor é a consciência que é *para-si* ou é livre pela mediação de uma outra consciência que renuncia a esse ser-para-si e transfere a sua independência para um ser de coisa, para a cadeia que a prende ao Senhor. O Escravo, no outro termo da relação é, assim, a consciência-de-si que permanece encadeada ao ser da coisa, mas não mais na relação do desejo que tende à satisfação imediata, mas naquele tipo de relação humanizante da coisa por meio da qual ela é oferecida à livre satisfação do Senhor: na relação do trabalho. (VAZ, 1980, p. 21-22)

Vaz (1980) coloca que a relação do senhorio e da servidão pode ser analisada como um intercâmbio sucessivo da posição dos extremos e do meio-termo. Os três termos dessa relação, senhor, escravo e mundo, se entrelaçam em uma posição de mediação da experiência do outro. O escravo e o mundo exercem, respectivamente, a função mediadora que permite à consciência-de-si do senhor afirmar-se na sua independência. No entanto, institui-se uma unilateralidade do reconhecimento, que caracteriza a desigualdade, uma vez que o senhor não

reconhece o escravo como outra consciência-de-si, mas apenas como mediador da sua ação sobre o mundo. Assim, na dialética do senhor e do escravo, cabe ao escravo o trabalho exercido sobre o mundo e ao senhor a fruição do objeto trabalhado, a qual está além da simples satisfação animal do desejo.

Nesse processo, segundo o autor, apesar de apenas o senhor se permitir fazer reconhecido, no primeiro momento, é a consciência servil que adquire o estatuto da consciência independente. Isso se deve ao fato de que, na articulação da dialética do senhorio e da servidão, na perspectiva do escravo, se reabre o caminho para o reconhecimento efetivo e recíproco, à medida que ele age e transforma o mundo, o que se mostra inviável do ponto de vista do senhor, que se apresenta como figura ociosa, sem ação sobre o objeto. Em Hegel, é a ação de mediação que relaciona a consciência servil ao senhor e ao mundo, que constitui a ação de formar-se como sujeito, bem como de formar o mundo, o qual também é denominado cultura.

O temor diante da morte, a disciplina do serviço em face do Senhor e a atividade laboriosa exercida sobre o mundo são, assim, para a consciência servil o caminho da negação seja do ser-reconhecido unilateral do Senhor que tem agora o seu efetivo ser-para-si num outro, seja do seu próprio não-reconhecimento que é suprimido pela cultura. Esta faz passar o simples ser do Escravo (conservado no temor da morte e no serviço do Senhor) para o ser-para-si independente que se constitui pelo agir transformador do mundo. (VAZ, 1980, p.22-23.)

Para além do reconhecimento no âmbito individual, Vaz (1980) propõe uma leitura da obra hegeliana que permite pensar a formação da própria sociedade, por meio da passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento. O movimento da Fenomenologia do Espírito permite constatar que essa sucessão de experiências, que deve marcar os passos do homem ocidental, possibilita a ele pensar o seu tempo na era pós-revolucionária, ao mesmo tempo que contribui para justificar o destino da sua civilização como civilização da razão. Nesse sentido, a intersubjetividade aparece no horizonte do caminho para a ciência, uma vez que é o próprio mundo humano que se apresenta como lugar privilegiado das experiências mais significativas para viabilizar tanto a sua própria construção com aquela de cada sujeito.

Na Fenomenologia do Espírito, o que está em questão não é a origem da sociedade ocidental, mas a compreensão, baseada no saber científico, de que a luta pelo reconhecimento é o percurso por meio do qual o sujeito ou a consciência-de-si alcança a sua universalidade, se inscrevendo na história de uma sociedade em um determinado tempo, o que faz com que ele transcenda a sua própria existência, deixando seu legado, sua contribuição no universal.

Vaz (1980) afirma que Hegel anuncia a possibilidade de existência, na história do Ocidente, do indivíduo que aceita existir na forma da existência universal, que se inclui no mundo, transcendendo a si mesmo, do ponto de vista individual, marcando a existência regida pela razão. É essa possibilidade que viabiliza a existência política do sujeito. Desse modo, o tema do reconhecimento inaugura o ciclo da consciência-de-si ou do sujeito no roteiro da Fenomenologia.

É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão — ou que se forma para a ciência — passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tornará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política. (VAZ, 1980, p. 20).

Vaz (1980) afirma que a dialética do senhorio e da servidão faz surgir, a partir do encontro com outro sujeito e com o mundo, a perspectiva da liberdade da consciência-de-si como verdade que ela tem de si mesma, sendo esta uma verdade que passa do sujeito ao mundo por meio da ação da cultura. Assim, por meio dessa dialética, é possível alcançar a necessidade de se unir a liberdade ou independência da consciência-de-si e o processo da cultura ou formação do mundo humano como possibilidade de diferenciação ou transformação desta mesma consciência-de-si. Nesse processo, se institui a base para a exigência histórica de uma sociedade do reconhecimento universal, a qual está inscrita na própria história da cultura ocidental desde os seus primórdios.

A originalidade de Hegel consiste em pensar o problema do reconhecimento ou do advento histórico de uma sociedade fundada sobre o livre consenso — na qual tenha lugar a efetiva supressão da relação Senhor-Escravo — como um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental. (...) A história das sociedades ocidentais teve o seu começo assinalado pelo advento do logos da ciência, que rompe a unidade do ethos tradicional na cidade grega. O problema do reconhecimento se delineia, a partir de então, como problema da instituição de formas históricas de consenso racional e, portanto, livre. (VAZ, 1980, p.25)

A análise dessa perspectiva de instituição da cultura e da própria sociedade ocidental remete à dimensão política do conceito de reconhecimento, uma vez que, para além da dimensão do reconhecimento de cada sujeito em particular, trata do sentido histórico da contribuição do sujeito no âmbito do contexto universal, permitindo pensar a formação do indivíduo para o saber, bem como a instituição da sociedade baseada no livre consenso racional.

### 3.3 Outra leitura da “Fenomenologia do Espírito” – a construção do sujeito no seu percurso pela alteridade

Em outra leitura da Fenomenologia do Espírito, Butler (1999) afirma que o sujeito hegeliano não pode conhecer a si próprio de imediato, requerendo sempre uma mediação do outro para compreender sua própria estrutura. Nesse sentido, pode-se perceber, segundo a autora, que há uma ironia permanente do sujeito em Hegel, a qual consiste em requerer mediação para conhecer a si mesmo e conhecer-se apenas como uma estrutura de mediação. Desse modo, o que é reflexivamente apreendido, quando o sujeito encontra a si mesmo fora de si, é de fato ele mesmo. O sujeito é uma estrutura reflexiva e ele só se conhece como um todo, ou quase um todo, a partir desse movimento de externalização.

Segundo Butler (1999), o desejo pode ser satisfeito quando algo externo para a consciência é descoberto como constitutivo do próprio sujeito, sendo embasado, portanto, no princípio da consciência reflexiva. Por outro lado, a insatisfação do desejo sempre significa uma ruptura ontológica, já que representa a impossibilidade de superação da diferença externa. Para a autora, na proposta contida na Fenomenologia do Espírito, o sujeito hegeliano se expande no curso de sua aventura por meio da alteridade; ele internaliza o mundo que deseja e se expande para abranger, para ser, o que inicialmente o confronta como o outro para si mesmo. A satisfação final do desejo é a descoberta da substância como sujeito.

A autora coloca que o desejo articula a relação do sujeito com aquilo que não é ele mesmo, com o que é diferente, estranho, fora do usual, inesperado, ausente, perdido e, portanto, alteridade. A satisfação do desejo é a transformação da diferença em identidade, a descoberta do estranho como familiar, a chegada do inesperado, o retorno do que estava ausente ou perdido. Assim, o desejo humano é uma forma de tematizar o problema da negatividade, é o princípio negativo da vida humana, seu *status* ontológico como uma falta em busca de ser. Mas o desejo é também o modo em que a consciência transforma sua própria negatividade em um objeto explícito de reflexão, algo para ser trabalhado sobre e através. Com efeito, nós vemos nossa negatividade nos objetos e no outro que desejamos; como desejáveis, detestáveis, solicitados ou rejeitados. Esses fatos emocionais do mundo espelham nossa insuficiência ontológica, em termos hegelianos. Eles nos mostram a negatividade que nós somos e nos engajam na promessa de plenitude ou na ameaça de reafirmar nosso nada. Seja qual for a permutação emocional do desejo, nós estamos, em virtude dele, colocando a questão do destino final. E, para Hegel, nós presumimos a possibilidade de uma resposta, uma satisfação, uma chegada.

A pesquisadora mostra que, quando o sujeito emergente de Hegel, aqui entendido como o modo de consciência, afirma ou explica sua diferença fundamental em relação ao mundo, o modo como essa explicação é feita contradiz a intenção explícita e o conteúdo da explicação. Tendo em vista que a consciência é do mundo, no sentido de que ela aparece no mundo, se ela procura explicar sua diferença ontológica em relação a esse mundo, ela apenas contradiz a si mesma ao longo do processo. A consciência é diferente do mundo sensitivo e perceptual que ela encontra, mas a diferença não é externa. Ao invés disso, a consciência é internamente relacionada com aquilo que ela procura conhecer.

A partir da leitura de Hegel, a autora afirma que a consciência tem a capacidade de reconhecer a si mesma, que ela é uma estrutura reflexiva e que ela habita em um lugar no mundo. A consciência do mundo é sempre e simplesmente a consciência de si em sua alteridade.

Butler (1999) mostra, assim, que o sujeito hegeliano sempre sabe mais do que ele considera saber, e lendo-se a partir da leitura dos significados que involuntariamente representa, em relação àqueles dos quais pretende se diferir, ele recupera dimensões cada vez maiores de sua própria identidade. Neste contexto, a retórica surge, portanto, como a condição de decepção e de iluminação, a maneira pela qual o sujeito está sempre além de si mesmo, significando o que não necessariamente pretende, mas, mesmo assim, externaliza, lendo e finalmente recuperando a si mesmo.

Nós aprendemos que esse sujeito não apenas consome o seu mundo, que a mediação da diferença é não apenas a internalização da alteridade, mas também a externalização do sujeito. Estes dois momentos de assimilação e projeção são parte do mesmo movimento, dessa sempre crescente circunferência da realidade, a qual, nas palavras de Hegel, unifica sujeito e substância, aqueles dois momentos relacionados, mas independentes que condicionam a irreduzível ambiguidade dessa identidade emergente. (BUTLER, 1999, p.42 – Tradução própria)

A autora afirma que, a partir da leitura da “Dialética do Senhor e do Escravo”, a reflexão do sujeito através do outro é atingida por meio de um processo de reconhecimento recíproco. Esse reconhecimento prova ser, nesses termos, a satisfação do desejo. Assim, torna-se possível entender o projeto do desejo, o qual consiste na negação e na assimilação da alteridade, bem como na concomitante expansão do próprio domínio do sujeito, no encontro com outro sujeito que apresenta um conjunto de objetivos estruturalmente idênticos.

Segundo Butler, o sujeito da Fenomenologia de Hegel surge não apenas como um modo de fascinação intencional e de busca reflexiva de identidade mas também como um desejo que requer outros para sua satisfação e para sua própria constituição como um ser

intersubjetivo. No esforço para chegar à reflexão de si mesmo, por meio do reconhecimento do e pelo outro, esse sujeito descobre sua dependência não apenas como um dos muitos atributos mas como seu próprio eu. Essa interdependência, esse novo sujeito, é ainda desejo, mas um desejo que procura a satisfação por meio da articulação do lugar histórico do sujeito em uma dada comunidade.

A partir da leitura de Butler (1999) da Fenomenologia do Espírito, pode-se afirmar que o reconhecimento, uma vez alcançado, confirma a ambiguidade da consciência-de-si que surge ao mesmo tempo como externa e autodeterminada. O processo de reconhecimento revela que a consciência-de-si, a qual, no primeiro momento, é irreconhecível e alienada para si mesma, torna-se autora de sua própria experiência. A partir do encontro com o outro, esse sujeito pode compreender que seu próprio ato de reconhecimento permite que o outro seja explicitado, o que também o coloca na posição de autor do Outro. Na mesma medida, o Outro é também visto como autor do sujeito, num intercâmbio contínuo entre o sujeito e a alteridade. A partir dessa perspectiva, o desejo pode ser caracterizado pela ambiguidade de uma troca, em que duas consciências-de-si afirmam sua respectiva autonomia e alienação continuamente.

A autora aponta que o reconhecimento mútuo se torna possível somente no contexto de uma orientação compartilhada em direção ao mundo material. A consciência-de-si é mediada não apenas por meio de outra consciência-de-si, mas cada um reconhece no outro suas capacidades e possibilidades para dar forma ao mundo. Conseqüentemente, nós somos reconhecidos não meramente pela forma por meio da qual nós habitamos o mundo, a qual corresponde às nossas várias maneiras de realização, mas também por nosso trabalho que permite criar e transformar o mundo. O corpo representa apenas a expressão transitória de nossa liberdade, enquanto nossas obras, que transcendem o corpo e a vida no espaço e no tempo, são marcadas pela perenidade, guardando nossa liberdade em sua própria estrutura.

Quando Hegel, segundo Butler (2016), introduz a noção de reconhecimento na seção sobre dominação e servidão, da Fenomenologia do Espírito, ele narra o encontro primário com o outro, em termos de perda de si mesmo. Pode-se entender que Hegel descreve meramente um estado, no qual uma fantasia de absorção pelo outro constitui uma experiência precoce ou primitiva. No entanto, há outra possibilidade, em que Hegel sugere que qualquer que seja a consciência, qualquer que seja o eu, ele só se encontra a si mesmo por meio de uma reflexão de si mesmo em outro. Ser refletido em ou através do outro tem um duplo significado para a consciência, uma vez que, para além da perda de si, a consciência, por meio da reflexão, recupera-se de uma forma distinta daquilo que era anteriormente. Em virtude do

estatuto externo da reflexão, ela se recupera como externa a si mesma e, portanto, continua a se perder. Assim, a relação com o Outro constitui-se, invariavelmente, como ambivalente. O preço do autoconhecimento é a perda de si mesmo e o Outro revela a possibilidade de proteger e minar o autoreconhecimento. O que se torna claro, entretanto, é que o eu nunca retorna a si mesmo livre do Outro, que sua existência sempre em relação a este se torna constitutiva.

Em seu ponto de vista, Butler (2016) afirma que Hegel nos deu uma noção do eu que está, necessariamente, fora de si, não sendo idêntico, se diferenciando desde o início. Sua ontologia deve ser precisamente dividida e expandida em formas irrecuperáveis. De fato, qualquer que seja o eu que emerge, no curso da Fenomenologia do Espírito, ele sempre será temporalmente distinto de sua aparência anterior; transformando-se por seu encontro com a alteridade, não para retornar a si mesmo, mas para se tornar um eu que nunca foi. A diferença o lança em um futuro irreversível. Ser um eu é, nesses termos, um processo contínuo de estar distante do que já foi, sendo lançado sempre para fora de si mesmo, como outro de si mesmo.

A partir desse percurso, na obra de Hegel, é possível perceber que os conceitos de sujeito e alteridade se encontram ontologicamente relacionados, sendo impossível pensar o processo de constituição do sujeito sem a presença radical do outro, o qual se apresenta como interno ou externo a esse sujeito e com o qual ele institui um constante movimento de diferenciação e de identificação, que se estabelece a partir do processo de reconhecimento da e pela alteridade.

Por fim, a partir do estabelecimento de uma perspectiva comparativa, é possível apontar que Hegel, conforme propõe Santos (1993), no sistema da vida ética, coloca a relação de dominação e servidão, de forma imediata e absoluta, como uma relação pertencente à natureza. Nesse sentido, a desigualdade é posta, no momento de saída do sujeito da indiferença inicial, pela própria natureza, sem a mediação dialética. Ao contrário disso, na Fenomenologia do Espírito, a desigualdade é colocada a partir da luta e da coragem de assumir o risco em relação à própria vida. Nesse processo, o mundo ou a cultura podem produzir mediações que são capazes de conduzir a uma nova figura da consciência de si, em que os extremos da dominação e da servidão podem trocar de lugar. Assim, institui-se o reconhecimento que se realiza no mundo ético, o qual tem seu ponto de chegada na figura do Estado.

A partir dos elementos apresentados, é possível observar que a construção do conceito de reconhecimento perpassa os diferentes momentos do percurso teórico de Hegel, sendo um elemento central na dialética hegeliana. Além disso, verifica-se uma transformação

conceitual, em que o reconhecimento, inicialmente atrelado à dimensão de luta moral ou conflito, passa para uma dimensão de luta de vida ou morte, sem, no entanto, deixar de se constituir como um elemento fundamental para a própria formação do sujeito que é alcançada na passagem da natureza à cultura. Apesar da constatação dessa mudança conceitual, é importante ressaltar que a questão do reconhecimento permanece sempre relacionada à dinâmica da relação entre o sujeito e a alteridade, sendo um processo chave para a construção da própria subjetividade.

A retomada das esferas de reconhecimento, amor, direito e eticidade, apresentadas, por Hegel, no Sistema da Vida Ética, serve de base para a formulação do conceito de privação de reconhecimento ou, dito de outro modo, desrespeito, em Honneth, uma vez que este autor parte da constatação de que, se o sujeito vai se constituindo à medida que alcança as esferas mais elaboradas do reconhecimento, em um movimento oposto, no qual o reconhecimento não se processa, institui-se uma dimensão de sofrimento capaz de adoecer o sujeito ou mesmo desmornar sua própria subjetividade. Por outro lado, a questão da luta de vida e morte, travada pela consciência-de-si a partir de seu desejo de reconhecimento, é um ponto fundamental para a discussão do conceito de precariedade elaborado por Butler, bem como para seus desdobramentos nas dimensões da violência e da exclusão. Tais conceitos, fundamentais para a elaboração desta tese, são objeto de análise do próximo capítulo.

### **3.4 O reconhecimento do negro ou sua privação a partir da teoria hegeliana.**

Apesar da consciência escrava de Hegel não coincidir com a figura histórica do negro escravizado, podendo ser considerada como uma possibilidade para todo sujeito humano que abre mão de uma condição de onipotência, a análise da questão do reconhecimento do negro, a partir da teoria do reconhecimento de Hegel, deve lançar os olhos para o contexto histórico em que se deu tal construção teórica, retomando as práticas colonialistas e escravocratas das nações europeias. Esse contexto parece não se fazer presente na teoria do reconhecimento proposta por Hegel, embora ela tenha como base as aspirações libertárias do período iluminista.

Nesse sentido, cabe retomar a questão do lugar do negro na proposta de construção subjetiva definida na modernidade, buscando compreender se o sentido emancipatório, proposto pela teoria hegeliana, seria possível para essa pessoa.

Segundo o estudo proposto Buck-Morss (2017), a relação discrepante entre as ideias libertárias e o colonialismo, praticado pelas nações europeias, fica evidente, ao se analisar que

os pensadores iluministas se omitiram diante do lucrativo sistema escravagista e colonial, o qual se expandia fora do continente europeu, embora exaltassem a adoção do conceito de liberdade como um valor universal e a concepção de que a escravidão estaria associada ao extremo negativo das relações de poder. Assim, a escravidão, enquanto instituição lucrativa e mantenedora do modelo capitalista vigente, coexistia com a sua concepção negativa de privação de liberdade, o que pode ser demonstrado pelo fato de que a abolição da escravatura em colônias, como Saint-Domingue, não partiu das ideias revolucionárias da Europa iluminista, mas dos próprios escravos.

Com relação à Hegel, a autora coloca que a ideia da relação entre o senhor e o escravo surgiu do contato do filósofo com as notícias da revolução haitiana. Tal proposta encontra-se corroborada pelo fato de que, na dialética do reconhecimento de Hegel, está colocada uma relação de dominação, em que o escravo trabalha para sustentar o consumo do senhor, funcionando como um corpo ou uma máquina trabalhadora, em posição de objetificação, tal como o modelo escravagista que sustentava a economia capitalista da época, conflito cuja superação, na obra *Fenomenologia do Espírito*, pressupõe uma luta de vida e morte, tal como a ocorrida na revolução haitiana, para superar a condição de escravidão, privação de reconhecimento e exclusão.

Desse modo, segundo Buck-Morss (2017), a posição de silêncio adotada não apenas por Hegel mas pelas teorias iluministas de modo geral marcam uma posição de desconhecimento da instituição escravagista vigente, sem denunciar a prevalência de uma visão senhorial e de superioridade do mundo europeu.

Tal concepção também é reforçada pelas considerações de Mbembe (2018) que afirma que, na tentativa de afirmar sua superioridade e fundamentar seu poder, o hemisfério ocidental, centrado na Europa, lançava mão de construções míticas que o colocavam não apenas como centro do globo mas da vida universal, da razão e da verdade. Considerando-se mais civilizado do que os outros povos, o Ocidente julgou-se o criador dos direitos civis e políticos que regulavam a condição de cidadão dos seres humanos, definindo inclusive quem seria considerado humano, condição em que não se incluíam os negros.

A África, de um modo geral, e o negro, em particular, eram apresentados como símbolos inacabados dessa vida vegetal e ilimitada. Figura excedente em relação a qualquer figura e, portanto, fundamentalmente infigurável, o negro em particular era o exemplo consumado desse ser-outro, vigorosamente forjado pelo vazio, e cujo negativo havia penetrado todos os momentos da existência – a morte do dia, a destruição o perigo, inominável noite do mundo. Hegel dizia a propósito de tais figuras que eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entes humanos incapazes de se despir de uma vez por todas da figura animal com a qual se

confundiam. No fundo, era da sua natureza abrigar o que já estava morto. (MBEMBE, 2018, p. 29-30).

O autor faz uma análise do conceito de raça, que advém da esfera animal, apontando que a construção dessa classificação, no âmbito humano, ocorreu em um ambiente marcado por uma concepção de que os outros mundos, para além do europeu, eram vistos de forma preconceituosa, sendo resumidos a uma visão simplista e ingênua, que deixava escapar toda a sua riqueza e complexidade. Tal época, denominada momento gregário, teve como ponto culminante a Razão na História de Hegel. Nesse contexto, o conceito de raça foi utilizado para nomear e classificar as humanidades não europeias, correspondendo a uma degradação de natureza ontológica, que inferiorizava tais humanidades, definindo uma distância intransponível que as separava do mítico homem ideal. Essas humanidades, em que se incluía o negro, eram marcadas por uma ausência daquilo que era considerado humano, bem como pela presença de uma monstruosidade fantasiosa.

(...) o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. (MBEMBE, 2018, p. 42)

No caso do negro, o autor aponta que tal substantivo adquiriu funções essenciais para a modernidade. Ele foi adotado para designar uma humanidade distinta de todas as demais, pois referia-se a pessoas que marcavam uma diferença em relação as outras, diferença esta concretizada por suas características físicas, seus costumes e sua cultura. Encarnando a estranheza e a exterioridade, eles não puderam ser considerados parte da dita comunidade humana, sendo relegados à segregação.

Por meio do triplo mecanismo de captura, esvaziamento e objetificação, o escravo é fixado à força num dispositivo que o impede de fazer livremente da sua vida (e a partir da sua vida) uma obra verdadeira; algo que se mantenha por si mesmo e que seja dotado de uma consistência própria. Na realidade, tudo o que foi produzido pelo escravo lhe foi subtraído – o produto de seu trabalho, seus filhos, suas obras intelectuais. (MBEMBE, 2018, p. 94)

No entanto, segundo Mbembe (2018), a humanidade do negro, negada pelos senhores que o possuem e exploram seu trabalho, não pôde ser completamente apagada, em seu sentido ontológico, retornando em uma luta para sair de tal fixação e adquirir autonomia, o que nos permite retomar a questão da revolução haitiana da época de Hegel.

Mbembe (2018) considera que

(...) raça e racismo fazem parte dos processos fundamentais do inconsciente, ligados aos impasses do desejo humano – apetites, afetos, paixões e temores. São simbolizados, sobretudo, pela lembrança de um desejo originário frustrado, ou então por um trauma cujas causas muitas vezes nada têm a ver com a pessoa que é vítima de racismo. Por outro lado, a raça não decorre somente de um efeito ótico. Não diz respeito unicamente ao mundo sensorial. É também uma maneira de estabelecer e de afirmar o poder. É, acima de tudo, uma realidade especular e uma força pulsional. (MBEMBE, 2018, p. 68-69)

Tais apontamentos estão em consonância com a afirmação de Fanon (2020) de que o homem se dirige para outro ser humano, sendo que tal movimento pode se caracterizar pela agressividade, produzindo sujeição, ou pelo amor, o que caracterizaria uma relação ética. Nesse sentido, o movimento em relação ao negro, objetificado e destituído de sua condição humana, foi marcado pela agressividade, pela sujeição e pela segregação.

Segundo o autor:

É óbvio que existe o momento de “ser para o outro”, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. Isso parece não ter recebido atenção suficiente daqueles que escreveram sobre a questão. Existe, na *Weltanschauung* de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que impugna qualquer explicação ontológica. (...) A ontologia, quando se admite de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o negro. Pois o negro já não precisa ser negro, mas precisa sê-lo diante do branco. (FANON, 2020, p.125)

A partir dessas constatações, o autor aponta que os negros, inseridos em uma civilização desconhecida e que lhes foi imposta, tiveram sua forma de viver, suas referências abolidas, o que permite ressaltar que “o negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco” (FANON, 2020, p.125). O enfrentamento do olhar do branco foi marcado pela opressão. A elaboração do esquema corporal do negro pelo negro encontrava dificuldades, sendo caracterizada pela negação e pela incerteza.

Fanon (2020) retoma a dialética hegeliana do reconhecimento, a partir da consideração de que o homem, enquanto sujeito, só se constitui, por meio do olhar e do reconhecimento do outro, para apontar que o reconhecimento do negro não se faz presente no mundo branco, civilizado e europeu, em que Hegel viveu e produziu sua obra.

Mesmo em um contexto abolicionista, de libertação, o negro não lutou por sua liberdade, que lhe foi concedida pelo branco.

O negro, antes escravo, invadiu a liça onde se encontravam os senhores. Assim como aqueles empregados domésticos que uma vez por ano têm permissão para dançar no salão, o negro busca um par. O negro não se tornou senhor. Quando não há mais escravos, não há senhores.

O negro é um escravo a quem foi permitido adotar uma atitude de senhor.

O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer à sua mesa.

Um dia, um bom senhor branco que tinha influência disse a seus amigos: “Sejamos gentis com os negros...”  
Então os senhores brancos, queixando-se, pois aquilo lhes era muito penoso, decidiram alçar os homens-máquinas-bestas à categoria suprema de *homens*. (FANON, 2020, p. 229-230.)

Segundo o autor, nesse contexto não há a reciprocidade proposta por Hegel. O senhor não se assemelha ao que está presente na dialética do senhor e do escravo, uma vez que ele não exige que o escravo o reconheça, mas apenas explora o seu trabalho, colocando-o em uma posição de homem-máquina. O escravo nesse contexto não encontra no trabalho seu modo de libertação. Ele quer ser como o senhor, paradigma do humano, abandonando o objeto.

As considerações apresentadas acima permitem afirmar que a teoria do reconhecimento, proposta por Hegel, não incluía o reconhecimento e a inclusão dos negros, os quais já estavam excluídos da categoria homem pelo contexto econômico e social vigente. Ao negro, o que ainda parece se repetir em vários momentos da história atual, não podendo ser restrito a um passado já superado, foi dada uma imagem não humana, inferior e animalizada, responsável por sustentar a máquina capitalista vigente. Tal fato trouxe e traz consequências para a construção da história mundial e, especificamente, brasileira, permitindo constituir uma sociedade marcada pela desigualdade, exclusão e sofrimento do negro, em sentido coletivo e individual, como veremos nos capítulos subsequentes desta tese.

## **4 DESRESPEITO E PRECARIEDADE E SEUS ENLACES COM O SOFRIMENTO PSÍQUICO.**

### **4.1 Considerações acerca do conceito de privação de reconhecimento**

O conceito de privação de reconhecimento, construído a partir da definição de Hegel, de um reconhecimento da e pela alteridade, permite analisar as consequências da vivência de situações marcadas por uma recusa desse reconhecimento, por parte de um outro, o que coloca o sujeito numa posição de marginalidade ou exclusão. Nesse sentido, a presente pesquisa faz um recorte conceitual dessa denegação de reconhecimento, a partir da noção de desrespeito em Honneth e do conceito de precariedade em Butler.

Cabe ressaltar novamente que o conceito de privação, recusa ou de negação de reconhecimento não está presente em Hegel, mas foi formulado em suas diversas versões a partir de leituras dos distintos momentos da teoria do reconhecimento de Hegel. As noções de privação de reconhecimento, analisadas nesta tese, têm como base a leitura do Sistema de Vida Ética, elaborada por Axel Honneth, e da Fenomenologia do Espírito, segundo as considerações de Judith Butler.

Neste contexto, é importante considerar que Hegel, enquanto representante do Idealismo, analisa e formula o reconhecimento no plano ontológico, constitutivo do ser. Não se atendo a sujeitos ou situações concretas, ele considera o reconhecimento da e pela alteridade como fundante do sujeito, o que nos permite constatar que não há sujeito sem reconhecimento, mesmo que este reconhecimento negue ou exclua o sujeito, de algum modo, ao longo de sua existência.

Por outro lado, ao formular os conceitos de desrespeito e precariedade, Honneth e Butler, cada qual a seu modo, saem do plano ontológico e voltam seus olhares para os aspectos psíquicos, sociais e políticos do reconhecimento. É essa mudança de olhar que permite relacionar as situações concretas de privação de reconhecimento, como as apresentadas a seguir nesta tese, ao sofrimento ou adoecimento individual ou social.

Tal perspectiva pode ser corroborada pelas afirmações de Honneth (2003, 2008) de que ele se propõe a desenvolver os fundamentos de uma teoria social, a partir do modelo conceitual hegeliano de uma luta moral por reconhecimento, apresentado nos escritos do jovem Hegel, no Sistema de Vida Ética. A partir dessa teoria do social, o autor tenta realizar ou estabelecer fundamentos para uma crítica das tendências patológicas do social ou de suas realizações incompletas.

Honneth (2008) aponta ainda para uma filosofia social cujo estado atual está articulado a uma perspectiva ética, a qual considera a sociedade em processo de constituição. Associada à crítica a um estado da sociedade, visto como alienado, desprovido de sentido ou doente, a filosofia social promove uma ligação entre essa intenção crítica e a perspectiva de uma ética formal, a partir da concepção filosófica de que não seja possível falar verdadeiramente de uma patologia da vida social sem considerar algumas hipóteses acerca das condições de autorrealização do ser humano.

Segundo o autor, a filosofia social parte da escolha de uma via que vai ao encontro de uma ética formal, que tem como premissa que o que deve constituir o fundamento da normalidade de uma sociedade, independentemente de qualquer cultura, são as condições capazes de garantir a seus membros um modo de realização de si.

Honneth (2008) analisa, a partir desse ponto de vista, quais são as consequências das experiências de privação de reconhecimento, por ele denominadas desprezo ou desrespeito social. O sentimento de ter passado por uma experiência de privação de reconhecimento social representa, por si só, uma motivação para a revolta social ou para a resistência, uma vez que faltam ao sujeito as orientações normativas que possibilitariam a elaboração de formas de combate à experiência de desprezo ou humilhação.

De sua parte, ao formular o conceito de precariedade, Butler (2017) considera que a ontologia não exista fora de uma organização social, bem como de sua interpretação política. Nesse sentido, a autora também extrapola o plano ontológico, em que se constrói a teoria do reconhecimento, em Hegel, aproximando-se das questões sociais, políticas e psíquicas e, portanto, da dimensão do sofrimento.

Ao tratar desses aspectos, Butler (2017) utiliza o termo ontologia do corpo, não para construir uma descrição de estruturas fundamentais separadas dos aspectos da organização social e política, mas justamente para considerar que esse corpo e, conseqüentemente, sua análise ontológica, não podem existir sem estarem relacionados a uma organização ou a uma interpretação políticas.

O “ser” do corpo ao qual essa ontologia se refere é um ser que está sempre entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente, a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros. Não é possível definir primeiro a ontologia do corpo e depois as significações sociais que o corpo assume. Antes, ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social, e isso é o que faz da ontologia do corpo uma ontologia social. Em outras palavras, o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade – incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo –, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis. (BUTLER, 2017, p. 15-16)

Segundo a autora, o sujeito se constitui a partir de normas. E são essas normas que estabelecem as possibilidades de reconhecimento dos sujeitos. Assim, tais condições normativas determinam uma ontologia vinculada e condicionada pelo contexto histórico e social.

#### **4.2 A privação de reconhecimento em forma de desrespeito e precariedade**

De acordo com Honneth (2018), a partir do pressuposto de que os “sujeitos se relacionam no horizonte da expectativa recíproca, a fim de encontrar reconhecimento como pessoas morais e para suas realizações sociais” (HONNETH, 2018, p. 32), é possível constatar que, quando o reconhecimento visto como merecido não ocorre, institui-se uma percepção de injustiça moral, que faz com que tais experiências sejam vivenciadas por meio dos sentimentos de desrespeito social. Assim, situações marcadas pela privação de reconhecimento da e pela alteridade têm impacto psicológico na própria subjetividade.

O autor considera que

cada lesão dos pressupostos normativos da interação deve se assentar diretamente nos sentimentos morais dos participantes: uma vez que a experiência do reconhecimento representa uma condição na qual se pendura o desenvolvimento da identidade humana como um todo, à sua denegação, isto é, ao desrespeito, acompanha necessariamente a sensação de uma ameaçadora perda da personalidade. (HONNETH, 2018, p. 32)

O conceito de desrespeito em Honneth tem como ponto de partida a concepção de Hegel, apresentada no Sistema de Vida Ética, de que o reconhecimento recíproco da e pela alteridade, que pode ser interna ou externa ao sujeito, é uma experiência fundamental para a construção da identidade. A partir dessa constatação, Honneth (2003) afirma que, quando na experiência vivenciada o reconhecimento não acontece, institui-se uma ameaça de desestruturação dessa identidade, produzindo uma situação de adoecimento emocional ou sofrimento que pode levar a uma destruição do próprio sujeito. Nesse contexto, segundo Honneth (2018), as experiências de reconhecimento negado, por ele denominadas de desrespeito, são, normalmente, acompanhadas por sentimentos de vergonha, raiva ou indignação, reações que marcam a ferida emocional deixada por tais experiências.

Essa perspectiva é corroborada por Saavedra e Sobottka (2008), ao afirmarem que a proposta de Honneth prevê que, para que os atores sociais possam construir um conceito positivo e saudável acerca de si próprios, eles precisam ter a possibilidade de estabelecerem

uma concepção de vida boa, sem sofrerem as consequências das patologias decorrentes das experiências de desrespeito ou denegação de reconhecimento. Essa premissa parte do pressuposto apresentado por Honneth (2003) de que, tendo em vista que à experiência do reconhecimento corresponde sempre um autoconceito positivo, seu contrário, ou seja, as experiências de desrespeito, devem estar sempre relacionadas às reivindicações individuais por reconhecimento, já que tais situações acarretam o adoecimento do autoconceito positivo, anteriormente adquirido de forma intersubjetiva. O advento de um adoecimento capaz de desestabilizar a própria constituição subjetiva permite definir uma associação entre desrespeito e sofrimento psíquico, podendo embasar o estudo proposto na presente pesquisa.

Nesse sentido, Honneth (2003) coloca que

(...) na autodescrição dos que se veem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categorias morais que, como as de “ofensa” ou de “rebaixamento”, se referem a formas de desrespeito, ou seja, a formas de reconhecimento recusado. Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva (HONNETH, 2003, p. 213).

Segundo o autor, o estabelecimento de esferas gradativas de reconhecimento também permite afirmar que, quando se trata do desrespeito, é possível definir a existência de diferentes formas, as quais estão relacionadas com privações de determinadas pretensões de identidade que se correlacionam com as esferas definidas para o âmbito positivo do reconhecimento. Assim, do mesmo modo que se diferenciam três tipos possíveis de reconhecimento, é possível estabelecer três modos de desrespeito, tendo como base o amor, o direito e a eticidade absoluta. Essa perspectiva permite ressaltar ainda que a experiência de desrespeito está associada às vivências afetivas dos sujeitos humanos, o que desencadeia o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento.

Com relação aos modos de desrespeito, Honneth (2003) começa a análise a partir de um tipo de desrespeito que toca a camada da integridade corporal de um sujeito. Os eventos em que os seres humanos são violentamente privados das possibilidades da livre disposição sobre seu corpo constituem a primeira forma de desrespeito, dado que toda tentativa de dominação do corpo de uma pessoa, a qual ocorra contra a sua vontade e por qualquer motivo, tem como consequência uma humilhação de tal intensidade que torna-se capaz de interferir no autoconceito desse sujeito, de modo mais profundo que outras formas de desrespeito. As

lesões físicas, decorrentes da tortura ou da violação, não constituem uma dor puramente corporal, mas um sentimento de estar subjugado à vontade de outro, sem nenhuma proteção, o que pode levar à perda do senso de realidade.

Os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social. Portanto, o que é aqui subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo que, por seu turno, foi adquirida primeiramente na socialização mediante a experiência da dedicação emotiva. (HONNETH, 2003, p. 215)

Assim, a segurança, adquirida a partir das vivências de amor e dedicação dos pais e que foi capaz de fazer frente ao desconforto da situação de desamparo e da dependência que marcaram os primeiros anos de vida, torna-se abalada de forma duradoura, fazendo com que o sujeito perca a confiança em si mesmo e no mundo, perda que atinge não apenas o psiquismo mas também o corpo.

Com relação à segunda forma de desrespeito, a qual está associada à esfera jurídica, Honneth (2003) afirma que o que se coloca em questão é o autorrespeito moral de uma pessoa, o qual se desestrutura, a partir de experiências de rebaixamento associadas ao fato de um sujeito estar excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade.

De início, podemos conceber como “direitos”, *grosso modo*, aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional; se agora lhe são denegados certos direitos dessa espécie, então está implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade. (HONNETH, 2003, p. 216.)

Assim, segundo o autor, o desrespeito, associado à privação de direitos ou à exclusão social, não consiste apenas em uma privação da autonomia pessoal, mas está relacionado ao sentimento de não se encontrar na posição de um ser humano de igual valor, moralmente em pé de igualdade em relação aos demais que compõem o conjunto da sociedade. Estar excluído das medidas jurídicas socialmente vigentes pode significar, para o sujeito, estar aquém da possibilidade de ser intersubjetivamente reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral e ser imputável, o que acarreta uma perda da capacidade de se considerar como alguém que se encontra em condição de igualdade, na interação com todos os demais.

Segundo o autor, há ainda um terceiro tipo de desrespeito, que se refere à denegação do valor social de indivíduos ou grupos. Esse modo de desvalorização ou mesmo de depreciação de algumas formas de vida, individuais ou coletivas, caracteriza as reações que o senso comum designa com termos como “ofensa” ou “degradação”.

A “honra”, a “dignidade” ou, falando em termos modernos, o “status” de uma pessoa, refere-se, como havíamos visto, à medida de estima social que é concedida à sua maneira de autorrealização no horizonte da tradição cultural; se agora essa hierarquia social de valores se constitui de modo que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, considerando-as de menos valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades. (HONNETH, 2003, p. 217)

Honneth (2003) coloca que a degradação, associada à esfera da eticidade, tem como consequência o fato de que aqueles que são a ela submetidos passam a não conseguir enquadrar sua vida e suas experiências como eventos que teriam um valor positivo em uma coletividade, não havendo possibilidade de enxergar sua contribuição ou seu papel, no contexto mais amplo de uma sociedade. Desse modo, tal experiência de desvalorização social implica uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. Por meio desse tipo de privação de reconhecimento, institui-se uma perda da consideração social conferida pela solidariedade ou possibilidade de construção de estima no interior de grupos.

Dentre as colocações de Honneth (2003), cabe ressaltar ainda que cada um dos três grupos de experiências de desrespeito tem suas consequências descritas como metáforas que remetem a estados de abatimento ou mesmo morte do corpo humano. Nesse sentido, nos estudos psicológicos referentes às consequências individuais das experiências de tortura e violação, é feito o uso da expressão “morte psíquica”. No contexto das análises que se ocupam da privação de direitos e da exclusão social, como no caso da escravidão, que é objeto de discussão nesta tese, está presente o conceito de “morte social”. Com relação ao terceiro tipo de desrespeito, que se relaciona à dimensão da eticidade e pode ser verificado nas situações de degradação cultural de uma forma de vida, a expressão vexação se faz sempre presente. Tais alusões metafóricas à dor física e à morte permitem constatar que o mesmo estatuto negativo atribuído ao adoecimento físico ou orgânico está associado às diversas formas de desrespeito pela integridade psíquica do ser humano, configurando que, nas experiências de rebaixamento e humilhação social, os sujeitos são colocados em risco de destruição de sua identidade, do mesmo modo que, em situações de desgaste causado pelas doenças do corpo.

Segundo o pesquisador, cabe ressaltar ainda que, com relação à maneira como a experiência de desrespeito pode levar um sujeito a entrar numa luta ou conflito,

(...) essa função pode ser cumprida por reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo; delas se compõem os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado. A razão disso pode ser vista, por sua vez, na dependência constitutiva do ser humano em relação à experiência do reconhecimento: para chegar a uma autorrelação bem-sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações; se tal forma de assentimento social não ocorre em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha ou a ira. (HONNETH, 2003, p.220).

Quanto ao conceito de desrespeito, cabe ressaltar ainda que, segundo Saavedra e Sobottka (2008), Honneth associa o sofrimento decorrente do desrespeito ao conceito psicanalítico de patologia. Nesse sentido, todas as formas de desrespeito são consideradas, portanto, uma forma de patologia, sendo que uma teoria do desrespeito precisa ser capaz de indicar a classe de sintomas que os sujeitos submetidos a tais experiências, em seu percurso de vida, apresentam em seu estado patológico, o que se define a partir dos estados de morte psíquica, morte social e vexação, descritos acima.

No contexto dessas experiências de desrespeito, Honneth (2015) propõe ainda uma discussão sobre o conceito de enfermidades da sociedade, a qual atribui um sentido ético-prático, ao considerar que essas enfermidades permitem falar não apenas de um adoecimento ou desorganização, que acomete o âmbito individual e isolado de um sujeito, mas causam desestruturações e padecimentos em contextos mais amplos, como organizações sociais e sociedades, como um todo.

No entanto, a atribuição do conceito de enfermidade a contextos mais amplos, segundo o autor, é marcada por imprecisões, uma vez que há uma grande dificuldade de se definir quem estaria, de fato, enfermo. É possível atribuir tal condição à considerável quantidade de pessoas individualmente acometidas, em um determinado contexto social, ou à coletividade, analisada como um sujeito único, ou mesmo à própria sociedade adoecida, em decorrência da precariedade de suas instituições sociais.

Para cada uma das três alternativas de atribuição – os indivíduos singulares no somatório de suas enfermidades, a coletividade com uma imagem de enfermidade especificamente dela, a sociedade atacada por circunstâncias doentias – é possível encontrar quantidade suficiente de exemplos na literatura correspondente. Assim, por exemplo, Sigmund Freud e Jean-Paul Sartre se referem explicitamente à “neurose social” ou “coletiva” e têm em mente por conseguinte o grupo homogêneo como portador da enfermidade social (...) o sociólogo Émile Durkheim, quando fala

de uma “anomia” ou “patologia” social, se refere à disfuncionalidade de toda a sociedade (...) enquanto a maioria dos autores que hoje utilizam esta ideia provavelmente não têm em vista mais que uma aglomeração de pessoas adoecidas devido a circunstâncias sociais individuais de cada uma. (HONNETH, 2015, p.577)

Ao analisar a questão, Honneth (2015) enfatiza não os casos isolados dos adoecimentos individuais mas foca no adoecimento da própria sociedade a partir da interação e da capacidade de adaptação de suas diversas instituições. Nesse sentido, seu olhar se dirige aos distúrbios que podem eclodir em diferentes âmbitos funcionais, a partir do momento em que suas diversas regulações, estabelecidas pelas instituições, não mais dialogam ou mesmo se articulam.

Os modelos estabelecidos de socialização, seus valores e normas fundamentais, podem estar em um profundo descompasso com os modos institucionalizados da produção, e estes, por seu turno, podem entrar em conflito com regulações normativas que organizam e tornam vinculantes as relações de reconhecimento entre os membros da sociedade. Estes atritos e tensões têm em comum com enfermidades individuais que eles revelam uma relação perturbada de um sujeito, seja de uma pessoa ou da sociedade, consigo mesmo; e a limitação da liberdade, que faz parte de nosso conceito de “enfermidade”, no caso da sociedade consiste em que as soluções institucionalizadas para os âmbitos funcionais específicos atrapalham um ao outro e impedem seu desenvolvimento salutar. (HONNETH, 2015, p.592.)

A partir dessa perspectiva, o autor estabelece uma similaridade entre a sociedade e um organismo vivo, considerando que só seja possível pensar o conceito de enfermidades da sociedade, de modo coerente, ao analisá-la como um organismo em que todos os seus órgãos, no caso, as instituições, possam funcionar em conjunto, de maneira equilibrada. Tal concepção também está embasada nas ideias de Hegel que, em sua Filosofia do Direito, pressupõe uma cooperação entre todas as esferas sociais. A partir disso, Honneth (2015) coloca a importância de se refletir acerca daquilo que, em uma sociedade, possa ser considerado como causa ou ponto de partida para seu adoecimento, o que também se apresenta como um ponto de discussão fundamental para o estudo proposto.

Nesse sentido, ao se resgatar os apontamentos de Honneth (2018), pode-se pensar que o pressuposto do desenvolvimento da identidade, a partir do reconhecimento intersubjetivo, embasa a análise daquilo que, em uma sociedade, pode ser visto como desordem ou falso desenvolvimento. Assim, o contexto em que o indivíduo cresce constitui uma identidade social e ele aprende a conceber-se como um membro de uma coletividade, ao mesmo tempo, como diferenciado desta, numa articulação constante entre o particular e o universal, o que torna-se essencial para a compreensão dos indicativos de falso desenvolvimento que estão presentes em contextos nos quais a construção da identidade não seja viável.

Ao analisar a questão da privação de reconhecimento com enfoque no contexto social, Butler (2017) parte do conceito de precariedade. Suas considerações apontam que, num momento mais elementar,

(...) uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida, se não for primeiro considerada viva. Se certas vidas não são qualificadas como vidas, ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas, de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas, no sentido pleno dessas palavras. (BUTLER, 2017, p. 13)

Partindo da questão da condição precária de vida, a autora coloca que é preciso interrogar as condições que permitem apreender uma vida ou um conjunto de vidas como precárias, e quais seriam as condições que definem que isso não seja possível. Tendo este questionamento como ponto de partida, torna-se possível constatar que a apreensão da precariedade possa produzir uma potencialização da violência, uma vez que a percepção da vulnerabilidade de um determinado grupo de pessoas incita o desejo de destruí-las. Por outro lado, a pesquisadora demonstra que, para ampliar as reivindicações sociais e políticas acerca de direitos à proteção e às condições que garantem a sobrevivência e a prosperidade, torna-se necessário considerar outros aspectos que permitam repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho, bem como rever a própria noção de pertencimento social.

Butler (2017) aponta que a possibilidade de apreensão de uma vida está relacionada ao fato de que essa vida seja inserida em um enquadramento de normas que a caracterizam como uma vida, ou melhor, como parte da vida. Nesse sentido, “os “enquadramentos” que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos (ou que produzem vidas através de um *continuum* de vida) não só organizam a experiência visual como também geram ontologias específicas do sujeito” (BUTLER, 2017, p.17).

Assim, o que define o reconhecimento, bem como a sua privação para determinado sujeito são as normas, condições e instituições histórica e culturalmente determinadas, o que marca o dinamismo sempre atrelado à possibilidade de ser ou não reconhecido.

Nesse sentido, as normas que definem a produção de um sujeito são responsáveis pela construção de um sentido que, para ele, esteja atrelado ao contexto histórico vigente. Assim, a possibilidade de nomeação e de diferenciação de um determinado sujeito depende das normas que definem a possibilidade de ser reconhecido. Desse modo, “há “sujeitos” que não são exatamente reconhecíveis como sujeitos e há “vidas” que dificilmente – ou, melhor dizendo, nunca – são reconhecidas como vidas” (BUTLER, 2017, p. 17).

Em sua perspectiva, a pesquisadora propõe ainda uma distinção entre os conceitos de reconhecimento e apreensão de uma vida. O primeiro deriva diretamente da teoria hegeliana apresentada na Fenomenologia do Espírito, tendo sido objeto de diversas leituras e críticas. A apreensão constitui um termo menos preciso e pode implicar, marcar, registrar ou reconhecer sem pleno conhecimento. Quando considerada uma forma de conhecimento, ela se associa ao sentir e ao perceber, mas sem constituir-se como uma forma conceitual de conhecimento. Por outro lado, as normas de reconhecimento estão relacionadas com aquilo que se possa apreender, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade de apreensão de uma vida não está limitada pelas normas de reconhecimento. Há sempre a possibilidade de apreensão de algo que não é reconhecido pelo modelo instituído e esta apreensão pode vir a se tornar um ponto de partida para a análise crítica das normas de reconhecimento vigentes. Tal fato marca a dinâmica de construção constante tanto do reconhecer quanto da apreensão, sendo sempre possível rever não apenas as normas de reconhecimento mas também as condições mais amplas e historicamente articuladas da condição de ser reconhecido. Nesse sentido:

Se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a “condição de ser reconhecido” caracteriza condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento – os termos, as convenções e as normas gerais “atuam” do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível, embora não sem falibilidade ou, na verdade, resultados não previstos. (BUTLER, 2017, p. 19)

A proposta de Butler, baseada no modelo de reconhecimento apresentado na Fenomenologia do Espírito, permite retomar a questão de que esse reconhecimento implica uma luta de vida e de morte, a qual se desenvolve como uma constante ao longo de toda a existência do sujeito. Esse processo de dialética do reconhecimento é marcado também por um dinamismo em que tanto as normas de reconhecimento quanto as condições para se fazer reconhecido são perpassadas por questões históricas e sociais que fazem com que estas normas estejam em constante mudança.

Ainda com relação à questão da precariedade, Butler (2017) coloca que a atribuição de tal condição a uma determinada vida depende não apenas do fato de que essa vida seja apreendida enquanto vida mas também que a própria precariedade seja reconhecida nesse ser vivo. Tal constatação se justifica pelo fato de que se faz necessária uma maneira mais formal, mais inclusiva e igualitária de se reconhecer a precariedade, o que se concretiza por meio da adoção de políticas sociais concretas e efetivas, no que diz respeito a questões como trabalho, habitação, assistência médica, alimentação e estatuto jurídico. Entretanto, a autora também

aponta de maneira que, no primeiro momento, possa parecer paradoxal: essa precariedade não pode ser adequadamente reconhecida, mas somente ser apreendida ou pressuposta em normas de reconhecimento, podendo ser também por elas rejeitada.

Na realidade, deveria haver um reconhecimento da precariedade como uma condição compartilhada da vida humana (na verdade, como uma condição que une animais humanos e não humanos), mas não devemos pensar que o reconhecimento da precariedade controla, captura ou mesmo conhece completamente o que reconhece. Assim, apesar de argumentar (...) que as normas do reconhecimento deveriam estar baseadas em uma apreensão da precariedade, não acredito que a precariedade seja uma função ou efeito do reconhecimento, nem que o reconhecimento seja a única ou a melhor maneira de registrá-la. (BUTLER, 2017, p. 30)

A proposta da autora aponta para uma compreensão da precariedade como uma condição inerente à vida humana como um todo e não apenas como uma característica particular de uma ou outra vida. Tal fato pode ser corroborado pela teoria do reconhecimento de Hegel, que considera os seres humanos como seres carentes e marcados, desde o início de sua existência, por uma condição de dependência em relação ao outro, que pode ser uma pessoa ou determinadas condições sociais. Nesse sentido, uma vez que o sujeito só se constitui em uma relação de reconhecimento intersubjetiva, sua vida, do ponto de vista individual, é sempre precária, por apresentar recursos insuficientes para sua própria sobrevivência.

Assim, a conclusão não é que tudo que pode morrer ou está sujeito à destruição (*i.e.*, todos os processos da vida) impõe uma obrigação de preservar a vida. Mas uma obrigação, com efeito, surge do fato de que somos, por assim dizer, seres sociais desde o começo, dependentes do que está fora de nós, dos outros, de instituições e de ambientes sustentados e sustentáveis, razão pela qual somos, nesse sentido, precários (BUTLER, 2017, p. 42-43)

Suas elaborações a respeito da precariedade permitem que Butler (2017) retome a questão da violência, considerando que a análise dessa questão deva ter como ponto de partida a verificação da representatividade da vida, como tal, por meio de questionamentos acerca daquilo que permite que uma vida possa ser visível, em sua precariedade, em sua necessidade de amparo, ao passo que outros aspectos definem que certas vidas não podem ser vistas dessa maneira.

Perceber uma vida não é exatamente o mesmo que apreender uma vida como precária. Apreender uma vida como precária também não é uma apreensão crua, na qual a vida é despojada de todas as suas interpretações habituais, apresentando-se a nós fora de todas as relações de poder. Uma atitude ética não acontece

espontaneamente, assim que os enquadramentos interpretativos habituais são destruídos, nem uma consciência moral pura surge, uma vez que as amarras da interpretação cotidiana sejam eliminadas. (BUTLER, 2017, p. 83-84)

Assim, a atribuição da condição de precariedade depende de um reconhecimento dessa pela alteridade que pode ser individual ou social. Essa possibilidade de reconhecimento se desenvolve a partir da construção de uma condição de sensibilidade que permita considerar o outro e a si mesmo como um ser dependente e marcado por uma fragilidade que demanda sempre medidas de proteção e amparo constituídas tanto no âmbito mais elementar das relações familiares quanto no contexto mais amplo das instituições sociais.

As reflexões acima apresentadas, acerca do desrespeito e da precariedade, permitem pensar que, para além de considerarmos o sofrimento psíquico, a partir dessas condições, é preciso considerar o fato de que devem existir aspectos sociais que possibilitem que uma vida possa não ser considerada vida e, portanto, passível de desrespeito, precariedade e, conseqüentemente, sofrimento.

#### **4.3 Desamparo, sofrimento e dor, a partir do desrespeito e da precariedade**

Ao retomar a questão da precariedade e dos enquadramentos que possibilitam ou não considerar um determinado ser como vida, trazidos por Butler (2017) no item anterior, é possível analisar a questão do desamparo. Um ser humano, em situação de precariedade, que ultrapassa aquela condição inerente a qualquer vida humana, ou em condição que permita não considerá-lo vida, é aquele desconsiderado e excluído pelo outro, sendo remetido à condição, algumas vezes mortífera, do desamparo inicial.

Conforme já apontado por Freud no “Projeto para uma psicologia científica”, o desamparo é uma experiência primordial que remonta ao apelo ao outro, desde as origens do sujeito. A colocação freudiana está alicerçada na constatação de base biológica de que “o bebê não sabe se o que lhe falta é alimento, calor, ou se o incômodo é proveniente de uma dor. A incapacidade de traduzir, de significar, e a imaturidade motora colocam o *infans* em uma situação de desamparo, tornando, pois, a intervenção do outro essencial e indispensável” (MOREIRA, 2004, p. 114).

O desamparo se apresenta, assim, como uma experiência estrutural para a própria constituição psíquica do sujeito, uma vez que o impulsiona a se abrir para a alteridade que se apresenta como via de saída para a sua sobrevivência. Cabe ao outro interpretar e conter o

excesso de excitação que invade o pequeno ser, na forma de um incômodo que não encontra alívio, a não ser pela via de outro ser que se põe a confortá-lo.

Conforme apontado por Birman (1999), para além dessa experiência de satisfação, a prematuridade primordial do organismo humano, que chega ao mundo incapacitado para a vida, permitiu a Freud, após os anos 1920, elaborar o conceito de pulsão de morte, reformulando o próprio conceito de desamparo, a partir da concepção de um movimento primordial para a morte, no sentido de um retorno ao vazio, à quietude.

Assim, segundo Moreira (2004),

Na experiência de satisfação, a máquina psíquica do “prematurozinho”, diante do enchimento dos neurônios, busca o esvaziamento, o nada; tudo que visa é livrar-se do excesso energético e voltar ao estado anterior de paz do nada. Esse processo preconiza o conceito de pulsão de morte, que é revelado como a tendência mais primitiva do organismo. A hipótese inicial do desamparo é ressignificada a partir do conceito de pulsão de morte e, assim, o nascimento do sujeito fica condicionado à presença traumatizante e estruturante do outro, que oferece uma saída alternativa para o excesso energético, para além da descarga. O conceito de pulsão de morte aponta para a necessidade fundamental do outro, a fim de garantir a vida do sujeito, modificando o princípio da inércia em direção ao princípio da constância (MOREIRA, 2004, p. 121).

Neste contexto, segundo Birman (1999), o conceito de desamparo, reformulado a partir da concepção final da metapsicologia freudiana, pode ser analisado como análogo da propensão originária da natureza humana para a descarga total de todas as excitações, dado que o ser não dispõe internamente de meios para o domínio dessas. Essa impossibilidade de domínio faz com que as excitações se constituam como um excesso para o organismo. Assim, o ser humano estaria fadado à morte e à quietude, se não fosse a presença do outro que, com seus recursos, permite construir outros destinos para a força pulsional. Deste modo, é esse outro que realiza o trabalho de ligação da força pulsional que o pequeno ser não pode realizar sozinho.

Birman (1999) ressalta que

Seria em função mesmo dessa prematuridade biológica, isto é, dessa deiscência e incapacidade vital, que o organismo humano precisaria do outro, de maneira absoluta, como condição *sine qua non* para a sua sobrevivência enquanto organismo. Com isso, o ser humano incluiria a vitalidade do outro no seu ser, marcado que seria pela insuficiência abissal. Seria o outro como ordem que inscreveria o infante marcado pela desordem no registro da vida. Seria por isso mesmo que a natureza humana desenvolveria uma marca insuperável de dependência ao outro, condição de possibilidade que este seria para sua produção vital e para a sua reprodução vital já que a vida teria que se impor permanentemente sobre esse fundo amorfo perpassado pela morte. (BIRMAN, 1999, p. 19).

Deste modo, o autor coloca que, a partir da constatação do movimento primeiro do organismo para o esvaziamento pulsional, é possível concluir que não há no sujeito um mecanismo interno de contenção desse movimento e que, assim, este ser, deixado à deriva, sem a presença e os cuidados do outro, estaria fadado à morte. O movimento em direção à vida é exterior ao próprio organismo, sendo função do outro conter a descarga pulsional. É o trabalho do outro que promove a regulação da pulsão de morte, ao proporcionar sua ligação a objetos de satisfação, bem como ao campo das representações. Desse modo, a pulsão se torna sexual e se vincula ao princípio do prazer.

A partir da teoria freudiana, Birman (1999) afirma que “seria pela exterioridade que a interioridade seria constituída como ordem sexual, transformando a natureza do organismo, ao alocar nesses territórios de autoerotismo que se oporiam aos movimentos para descarga mortífera” (BIRMAN 1999, p.22-23). Nesse sentido, a psicanálise corrobora a teoria do reconhecimento de Hegel, considerando a alteridade como fundamental, não apenas para a constituição psíquica, mas também para a própria sobrevivência do sujeito.

Segundo Rocha (1999), a expressão *Hilflosigkeit*, que designa desamparo em alemão, é muito significativa, sendo composta do substantivo "Hilfe", que remete a auxílio, ajuda, proteção, amparo; do sufixo adverbial modal "losig," que indica carência, ausência, falta de; e ainda pela terminação "keit" cujo correspondente em português é a terminação "dade", indicando, portanto, uma experiência na qual o sujeito se encontra sem ajuda (hilflos), sem proteção, sem amparo.

Segundo o autor, não é apenas do ponto de vista biológico que a situação do recém-nascido é emblemática, dado que ela também significa uma situação de desamparo, diante do desejo do Outro que se faz constante ao longo de nossa existência, ressurgindo de maneira mais crítica em alguns momentos de maior fragilidade. Essa constatação parece clara para Freud quando, em “Totem e Tabu”, ele anuncia a existência de alguns tabus, criados para proteger culturalmente a criança e o velho, desamparados diante das ameaças do desejo dos outros.

Segundo Birman (2016), a formulação do conceito de pulsão de morte, a qual se apresenta como uma modalidade sem representação e sem a possibilidade inicial de inscrição no circuito de satisfação, o que só se torna possível pela mediação do outro, serve de base para que se possa pensar o sujeito na condição de desamparo. A presença incessante da pulsão de morte, ao longo da vida, permite caracterizar a condição de desamparo como algo insuperável, não podendo ser sanada por nenhum recurso do desenvolvimento humano.

Assim, pode-se constatar que o desamparo, instituído na origem do sujeito, torna-se um aspecto fundamental de seu psiquismo, acompanhando-o ao longo de toda a sua existência.

A partir da perspectiva do desamparo inicial que só adquire contorno por meio da presença do outro, Birman (1999) retoma a questão já apontada por Hegel, de que o sujeito se constitui a partir do outro, sendo o trabalho desse outro capaz de mediar uma situação de dependência e/ou carência, da qual nunca é possível se libertar.

(...) mesmo que posteriormente o sujeito se torne possuidor de instrumentos para manejar melhor o excesso produzido pelas excitações, inexistentes nas suas origens, relativizando, pois, a sua absoluta dependência do outro, o fato de que a força pulsional seja uma força constante e contínua (...) recoloca o sujeito na condição de desamparo fundamental e de dependência ao outro. Portanto, o desamparo e a dependência humana em relação ao outro se reproduzem posteriormente, ao longo da existência humana, em função mesmo de que a força pulsional, enquanto exigência de trabalho (...) se impõe permanentemente e passa pelo outro para que possa ser dominada, constituindo destinos erógenos. (BIRMAN, 1999, p.25)

Nesse sentido, Rocha (1999) coloca que, a partir do desamparo originário do bebê, Freud revê a natureza da angústia, e descobre, revelando-a em sua forma originária – a *Urangst*. Essa angústia, que pode ser considerada, assim como o desamparo, constitutiva do próprio sujeito, vai se repetir como angústia de separação, ao longo de toda a sua história, sendo a angústia típica de nossa condição humana, marcada pela dor, pela falta ou pelo limite do não-ser.

A partir da experiência do desamparo, segundo Rocha (1999),

(...)o homem penetra o mais íntimo de sua singularidade e faz, na mais nua e completa solidão, a descoberta da contingência e da finitude de sua existência. Difícil imaginar uma forma de solidão maior e mais dolorosa do que aquela do desamparado. Nela o ser humano encontra-se inteiramente só. O desamparado sente-se tão só, como o naufrago perdido na imensidão do mar. A metáfora é uma tentativa de mostrar que a essência do desamparo é a solidão e o sentimento de impotência, constituídos pela impossibilidade do sujeito de encontrar sozinho uma saída para a situação em que se encontra. Mas ela não termina aí, porque, ao mesmo tempo e normalmente, o desamparo abre para a alteridade. Ele é um grito desesperado de ajuda lançado na direção do outro. Quando o grito fica sem resposta, o desamparo torna-se desespero. (ROCHA, 1999, p.342)

Segundo Birman (2016), Freud estabeleceu uma posição de fragilidade estrutural do sujeito, ao relacionar o desamparo à sua corporeidade, às ameaças da natureza e aos horrores gerados nas relações ambivalentes com os outros. Diante disso, o autor coloca que tal fragilidade faz com que os seres humanos criem uma série de mecanismos para tamponá-la ou mesmo negá-la, os quais fazem-se presentes em manifestações de suposta onipotência ou autossuficiência.

O conceito de desamparo, desenvolvido a partir da última metapsicologia freudiana, remete à função estruturante e fundamental do outro para a constituição psíquica do sujeito. A partir disso, é possível constatar que situações de privação de reconhecimento, como aquelas de desrespeito e precariedade, em que há um esmaecimento ou uma negativa de relação, por parte da alteridade, colocam o sujeito novamente na condição de desamparo, muitas vezes desestruturante para a própria subjetividade.

Birman (2016) propõe uma análise da relação entre o desamparo e a transformação dos modelos de subjetivação, apontando que, em um mundo tradicional, o sujeito estava imerso em instituições de longa duração e em um sistema estável e permanente de regras, o que lhe trazia segurança. Suas escolhas estavam sempre vinculadas a possibilidades solidificadas na memória coletiva. Assim, o potencial de angústia e incerteza ficava bastante restrito e a experiência do desamparo tornava-se tolerável e regulada.

Por outro lado, o autor aponta que a modernização do social trouxe novas questões para a subjetividade, ao apresentar a possibilidade constante de mudança, bem como ao criar a cada dia uma infinidade de modos de ser, sentir e estar no âmbito do contexto social. A precisão do mundo tradicional é substituída pela impermanência das inúmeras rotas e caminhos possíveis. Neste contexto, a incerteza se faz cada vez mais presente e o desamparo aumenta de maneira tal que se comporta como uma ferida sempre aberta e sangrenta, por meio da qual o sujeito padece e sofre com suas tantas possibilidades e impossibilidades existenciais.

Diante disso, torna-se possível afirmar que “ser sujeito, pois, é ter que recomeçar insistentemente seu percurso singular, ter que lidar com seu desamparo em um mundo em que universalidade e totalidade não mais existem” (BIRMAN, 2016, p. 103).

A perspectiva da multiplicidade abre espaço para situações nas quais um sujeito, que apresenta características ou assume posições que constituem pontos de exceção, possa ser colocado em uma condição de não reconhecimento pela alteridade, sendo remetido novamente ao desamparo, à angústia e ao sofrimento.

Para além disso, a queda da solidez das instituições tradicionais abre caminho para o aumento das reivindicações individuais e para o esmaecimento da alteridade, que acaba se tornando insuportável. Nesse sentido, Ceccarelli (2009) afirma:

O outro, o que pensa diferente, que tem outra religião, que vem de outra parte, que tem outra história, outras referências identificatórias, outra teoria transforma-se facilmente em alvo das pulsões agressivas e destrutivas, se ele ameaça revelar o desamparo psíquico que as crenças disfarçam. E mesmo nas relações mais próximas

– família, casal – o amor pode transformar-se em um ódio nunca imaginado. (CECCARELLI, 2009, p.40).

A partir desse movimento, segundo Birman (2016), a violência se intensifica, tendo em vista que o sujeito não consegue encontrar formas de suportar o diferente, o polo alteritário de seu psiquismo. Essa violência pode assumir as formas mais diversas e alcançar uma intensidade jamais imaginada.

A intolerância se funda então na impossibilidade de convívio do sujeito e do grupo social com a diferença do outro. A violência predatória do sujeito e do grupo social é seu desenlace inevitável, pois é a única forma que resta ao sujeito de gozar freneticamente, diante da impossibilidade de desejar face à sua pobreza simbólica. Para barrar essa atração fatal dos sujeitos e grupos sociais, é preciso inventar novos ideais alteritários que lhes possibilitem pender para o polo do outro e relançar seu desejo de maneira permanente, sem os quais esta abertura para o outro é quase impossível, pois o sujeito não pode encontrar suportes consistentes para reconhecer o outro em sua diferença e singularidade. (BIRMAN, 2016, p. 318)

Tendo como cenário o desamparo e, sobretudo, o seu aumento diante das incertezas trazidas pelo incremento das possibilidades e impossibilidades existenciais, passemos a analisar a questão da dor e do sofrimento, bem como sua relação com o não reconhecimento.

Com relação à dor, Rocha (2011) aponta:

Por mais que a experiência da dor seja de natureza universal, pois não existe, entre os seres humanos (se prescindirmos das exceções), quem dela não tenha feito a experiência, a dor é nossa companheira inseparável e, no que tem de mais significativo, é uma experiência única, vale dizer, a minha dor é uma dor só minha. Por mais que se pareça com as dores dos demais, por mais que se repita, a dor, que cada um experimenta, é única. Ninguém pode senti-la em seu lugar. Ninguém, senão aquele que a sente, pode descobrir e, finalmente, saber o que ela tem a lhe dizer. (ROCHA, 2011, p. 595).

O pesquisador caracteriza a dor como um enigma que interroga o sujeito de modo constante e que, quando decifrado, por meio da elaboração psíquica, é introduzido no mundo da representação e dos símbolos, dando sentido e contorno ao que parecia sem sentido, às nossas angústias, às nossas perdas e aos nossos fracassos. De outro modo, quando não decifrada, não sendo passível de simbolização, a dor se torna mortífera, podendo desmornar a própria subjetividade.

Em sua teorização acerca da dor e do sofrimento, Birman (2014) afirma que seja necessário diferenciá-los e que essa distinção se faz partir da relação com a dimensão da alteridade, a qual está associada à possibilidade de decifração já descrita anteriormente.

De acordo com o autor, a dor apresenta-se como uma experiência em que a subjetividade se fecha em si mesma, não abrindo para a alteridade seu estado de mal-estar. O sujeito restringe-se apenas a si próprio, e sua interlocução com o outro fica empobrecida, limitando-se ao murmúrio e ao lamento, por mais intensa que seja a dor em questão. Institui-se uma postura de passividade, em que o sujeito se coloca em uma posição de espera para que alguém tome uma atitude em seu lugar. Quando o socorro do outro não vem, o corpo pode se mortificar, atingindo o registro do somático, em um adoecimento, ou mesmo no esvaziamento da potência do indivíduo. O sujeito se desqualifica, imputando a si mesmo penalidades e injúrias. De outro modo, a dor também pode surgir em forma de irritabilidade, compulsão e violência, maneiras disruptivas de descarregar aquilo que dói.

A dor passa, na concepção proposta por Birman (2014), a se distinguir do sofrimento. Ela faz referência a vivências em que o sujeito, acometido por intenso desamparo, perde a dimensão da alteridade e se fecha na mais absoluta solidão, sem conseguir dar sentido ou contorno para esse desamparo.

Neste contexto, Birman (2014) aponta que a dor é uma maneira de tentar compreender o ressentimento, que perpassa hoje todos os humilhados e ofendidos. Nesse ressentimento, a dor se caracteriza como algo narcísico, não se abrindo para o outro que aparece sempre como motivo de desconfiança e rivalidade. Demandar, solicitar ajuda não se apresenta como uma possibilidade, uma vez que não é bom ou válido precisar do outro, por demonstrar fraqueza ou falhas daquele que pede.

Com relação ao sofrimento, o autor o coloca como uma experiência necessariamente alteritária. A presença e a interlocução com o outro aparece como aspecto fundamental na experiência de sofrimento. Tal vivência implica a possibilidade da subjetivação e da simbolização, a partir do acolhimento do outro.

Segundo Birman (2014), a impossibilidade de interlocução demarca a impossibilidade de transformar dor em sofrimento, o que remete o sujeito ao vazio da ausência de sentido e o torna impotente em sua interioridade.

Diante do exposto, cabe ressaltar que as situações de privação de reconhecimento, em que há o esmaecimento da dimensão da alteridade, remetem à dimensão da dor, apontada por Birman (2014), a qual, expondo a impossibilidade de simbolização, acaba por colocar o sujeito em uma condição mortificada.

É possível perceber que a subjetividade, em situação de recusa de reconhecimento, parece caminhar no sentido oposto ao proposto por Hegel, uma vez que o encontro com a alteridade acaba por se tornar cada vez mais impossível. Tal fato nos leva a crer que, nessas

situações, os indivíduos vão ao encontro da proposta de Hobbes, a respeito do estado natural que caracteriza o homem antes de seu ingresso no estado social. Assim, no estado de natureza, o homem, levado por suas paixões, precisa conquistar o bem, ou seja, as comodidades da vida, o que resulta em prazer. O altruísmo não surge como algo natural. O egoísmo aparece como a inclinação geral do gênero humano, marcado por um desejo de poder que só termina com a morte. Hobbes faz uma distinção didática entre estado de natureza – homem lobo do homem – e estado de cultura. Segundo ele, os dois caminham sempre juntos dentro de nós, nos planos individual e coletivo. Assim, a alteridade está se batendo continuamente contra o individualismo possessivo.

Em uma outra perspectiva, Safatle (2018) interroga aquilo que torna o sofrimento algo patológico. Para além de questionar as modalidades de sofrimento que as sociedades produzem, tendo em vista que toda restrição imposta pelas normas pode ser produtora de sofrimento, é preciso compreender:

Um sofrimento patológico é um sofrimento socialmente compreendido como excessivo e, por isso, objeto de tratamento por modalidades de intervenção médica que visam permitir a adequação da vida a valores socialmente estabelecidos com forte carga disciplinar. (SAFATLE, 2018, p.9.)

O autor considera que a discussão acerca da produção da identidade social tem como ponto crucial para sua construção o debate sobre o sofrimento psíquico, uma vez que, ao ser analisado como uma patologia, o sofrimento passa a ser considerado como parte de um conjunto caracterizado como modos definidos de compreensão dos afetos, bem como de expectativas de efeitos. As patologias são elementos importantes do processo de socialização, uma vez que sujeitos são socializados, também, a partir do compartilhamento da maneira de inscrever seus sofrimentos e descontentamentos, os quais são definidos em quadros clínicos socialmente reconhecidos. Nesse sentido, “não se socializa apenas através da enunciação da regra, mas principalmente através da gestão das margens” (SAFATLE, 2018, p. 9.).

Tal perspectiva aponta para a relação entre o contexto social de uma determinada época e lugar e a consideração do sofrimento do sujeito, a partir do olhar do outro, o que remete a situações de privação de reconhecimento, sobretudo aquelas marcadas pela precariedade ou, não raras vezes, pela impossibilidade de serem consideradas as vidas dos sujeitos, estando eles sempre às margens.

A partir da constatação de que o social define o patológico, Safatle (2018) afirma que as categorias clínicas utilizadas para descrever patologias próprias a sofrimentos psíquicos são

necessariamente patologias sociais, tendo em vista que falar deste conceito implica discutir a forma como categorias clínicas integram os modos sociais de disciplina. Tal fato está em consonância com os recortes da literatura brasileira apresentados no capítulo seguinte da presente tese, que apresentam histórias de sofrimento instituídas a partir da privação de reconhecimento relacionado a características que marcam o contexto social de uma determinada época e lugar.

#### **4.4 O sofrimento dos negros em privação de reconhecimento**

A tentativa de compreensão do sofrimento dos negros parte de uma análise da construção ou da destituição de sua subjetividade e de sua identidade, desde o contexto de colonização até os dias atuais, num percurso marcado por uma suposta liberdade e reconhecimento. Nesse sentido, cabe questionar se a escravidão foi, de fato, abolida, permitindo ao negro escravizado alcançar um lugar na sociedade, ou se, como já apontado por Fanon (2020), houve uma concessão de liberdade por parte do homem branco, dando ao negro a possibilidade apenas de almejar ser branco, mas mantendo-o em uma posição social, econômica e política de inferioridade e submissão.

Mbembe (2018) aponta que a abordagem da identidade construída pelo pensamento moderno europeu vai de encontro à proposta libertária de Hegel, uma vez que, ao invés de pensar no pertencimento mútuo, no reconhecimento da alteridade, enquanto diferença, prevê a relação do semelhante com o semelhante, compondo uma relação especular. Neste contexto, o negro e a raça compõem, no imaginário europeu, símbolos de repulsa e inferioridade, utilizados como máquinas capazes de sustentar o projeto de poder político e econômico vigente.

O autor afirma que a redução do corpo a uma questão de aparência, de cor e pele, aglutinada no determinismo biológico da raça negra, foi um mecanismo utilizado para justificar várias catástrofes, responsáveis por devastações psíquicas e massacres contundentes.

Produto de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria – a cripta viva do capital. (MBEMBE, 2018, p.21)

Segundo o autor, essa construção histórica e identitária da modernidade teve como consequência o desenvolvimento de um discurso negro marcado pelos acontecimentos da escravidão, da colonização e do *apartheid*, aos quais foram atribuídos sentidos relevantes. O primeiro deles se refere à separação do negro de si mesmo, o que o levou a uma perda da familiaridade, tornando-o um sujeito estranho a si mesmo, com uma identidade alienada, em que o eu não é mais capaz de se reconhecer. Em segundo lugar, está a noção de desapropriação que faz referência tanto a processos jurídicos-econômicos, que viabilizaram a expropriação material, quanto à experiência de sujeição, caracterizada pela falsificação de si pelo outro e pelo empobrecimento, no sentido ontológico. Por último, apresenta-se a degradação, que se constitui a partir da humilhação e do rebaixamento, que levam o sujeito negro a uma espécie de morte civil, marcada pela perda de dignidade e pelo exílio.

As considerações acima podem se relacionar com o conceito de desrespeito em Honneth (2003; 2018), dado que o reconhecimento do negro não acontece, acarretando uma ameaça de desestruturação dessa identidade, um adoecimento emocional ou sofrimento que pode levar a uma destruição do próprio sujeito. Tal experiência de desrespeito, analisada a partir dos sentidos de separação de si, desapropriação e degradação, atinge os três níveis de desrespeito, do amor, do direito e da eticidade, uma vez que, nos relatos da experiência dos negros, encontram-se depreciações e violência que trazem consequências para a identidade e estima social, bem como caracterizam crimes e privações na esfera jurídica.

Além disso, a questão apontada por Honneth (2003) de que a experiência de desrespeito está correlacionada a reações que se caracterizam como impulso para a resistência social e para o conflito, se faz presente nas considerações de Mbembe (2018) que afirma que “os acontecimentos fundantes – a escravidão, a colonização e o *apartheid* – teriam servido de núcleo aglutinador do desejo negro de *se saber ele mesmo* (momento da soberania) e de *se manter por si mesmo* (o movimento de autonomia)” (MBEMBE, 2018, p. 144).

Se sua humanidade plena é negada por aqueles a quem pertencem e que deles extraem trabalho não remunerado, ela não é, entretanto, inteiramente apagada, pelo menos num plano puramente ontológico. Ela é, por força das coisas, uma *humanidade sustada*, em luta para sair da fixação e da repetição, desejosa de entrar num movimento autônomo de criação (MBEMBE, 2018, p.94).

Em relação ao negro ou aos negros, quando pensamos a partir da subjetividade, a questão sai do plano puramente ontológico e se articula com situações concretas que envolvem aspectos políticos, sociais, econômicos e psíquicos, conforme já demonstrado acima. Tal fato permite resgatar os apontamentos de Butler (2017) sobre a concepção de uma

ontologia vinculada ao social. O sentido e a identidade do negro, bem como de cada negro, não foram construídos a partir da relação do sujeito com a alteridade interna ou externa a si mesmo, conforme proposto no idealismo de Hegel. Ao contrário disso, ele foi dado aos negros, a partir de uma concepção necessária às estruturas de poder políticas e econômicas da modernidade. Nesse sentido, a partir da concepção europeia de humano, ao negro foi concedida a máscara de não humano, do mal, do inferior, à qual ele foi e, ainda em muitos momentos, se encontra fixado.

Tais considerações podem ser corroboradas com os apontamentos de Fanon (2020)

(...) não sou eu que crio um sentido para mim mesmo, mas é o sentido que já está lá, preexistente, esperando por mim. Não é com a minha miséria de negro mau, com os meus dentes de negro mau e com minha fome de negro mau que moldo uma tocha para incendiar o mundo, mas é a tocha que já está lá, à espera dessa oportunidade histórica. (FANON, 2020, p. 147-148)

Segundo o autor, na concepção europeia, o mal é representado pelo negro. O negro representa as trevas, sendo que o carrasco, assim como Satã, são negros. O negro está sempre associado a metáforas e sentidos que indicam o pecado ou o lado ruim da personalidade. A ausência de compreensão acerca dessa concepção e de seus efeitos torna o discurso acerca do negro e de seu sofrimento falseados. Assim,

Ao me dar conta de que o negro é o símbolo do pecado, eu me vejo odiando o negro. Mas percebo que sou um negro. Para evitar esse conflito, existem duas soluções. Ou peço aos outros que não deem atenção à minha pele; ou, pelo contrário, quero que se deem conta dela. Então tendo a valorizar o que é mau – já que, irrefletidamente, admiti que o preto era a cor do mal. Para pôr fim nessa situação neurótica, em que sou obrigado a escolher uma solução doentia, conflituosa, alimentada por fantasmas, antagônica, desumana, enfim, resta-me apenas uma solução: pairar por cima desse drama absurdo que os outros montaram ao meu redor, descartar esses dois termos que são igualmente inaceitáveis e, por meio de um particular que seja humano, avançar rumo ao universal. (FANON, 2020, p. 207-208)

A constatação desses sentimentos conflituosos, os quais eclodem nos negros em virtude de toda uma concepção e de uma estrutura de poder historicamente construídas, nos remete a um retorno ao desamparo, em virtude da ausência do olhar de um outro humano, que o considere em condição de igualdade de direitos, passível de amor e estima social. Ao negro o reconhecimento é negado, uma vez que ele não é visto como uma alteridade, como os outros sujeitos, sendo a construção de sua identidade restrita apenas ao sentido de algo mau, que deve ser rejeitado ou excluído. Tal fato marca um sofrimento que emerge do ressentimento que o negro sente, não do branco que ele tem como modelo de sujeito, mas de si mesmo.

Sufrimento este que não pode ser elaborado, uma vez que se constitui como uma dor que não pode ser ouvida pelo outro humano.

Por outro lado, as reflexões apresentadas acima permitem retomar o conceito de precariedade, de Butler (2017), dado que o reconhecimento do negro, em condição de precariedade decorrente dessa construção histórica da modernidade, pode produzir efeitos paradoxais. Se, por um lado, o reconhecimento dessa condição e do conseqüente sofrimento proporcionado por ela produzem movimento de amparo e reparação, por outro, a precariedade reforça a ideia de inferioridade, provocando o desejo de destruição e de violência. Ambas as vertentes caminham de maneira conflituosa nos contextos sociais atuais, como o brasileiro, que será objeto específico de análise desta tese, a partir do próximo capítulo.

## **5 O CONTEXTO BRASILEIRO E OS IMPASSES DO RECONHECIMENTO – LEITURAS A PARTIR DO CAMPO LITERÁRIO**

### **5.1 Um individualismo à brasileira e a privação de reconhecimento**

Partindo da perspectiva de Safatle (2018), de que o contexto social seja uma condição determinante para o sofrimento, bem como dos apontamentos da psicanálise, acerca de um retorno ao desamparo, advindo de condições de esmaecimento ou de desestruturação da relação com a alteridade, optamos por lançar os olhos ao contexto brasileiro, para compreender a relação entre privação de reconhecimento e sofrimento psíquico a partir da análise de textos literários de autores brasileiros negros. Nesse sentido, investigar essa relação implica necessariamente uma discussão acerca dos aspectos históricos e culturais de nossa sociedade.

Tal constatação nos permite retomar as considerações de Dunker (2015), com relação ao diagnóstico de época, em que ele afirma:

Essa metadiagnóstica supõe a existência de elementos comuns que caracterizam antropológicamente e definem historicamente certos modos de subjetivação e funcionam como condições de possibilidade para toda a forma de sofrimento possível. (DUNKER, 2015, p.273)

O autor afirma que os modos de subjetivação, bem como aqueles de sofrimento estão sempre relacionados a aspectos morais, econômicos, estéticos, de saúde física e mental, sendo que estes circundam ou compõem o ambiente em que se desenrolam experiências impensadas, não nomeadas, que representam uma demanda ou interrogação, frente ao mal-estar. Estas considerações corroboram as perspectivas relativas a patologias sociais, já apresentadas anteriormente por Honneth e Safatle, uma vez que reafirmam que o contexto social está intensamente associado ao sofrimento psíquico apresentado por sujeitos em uma determinada época, bem como apontam para uma insuficiência das regulações sociais propostas pelas instituições que compõem esse contexto.

Dunker (2015) retoma Honneth para ressaltar que as interpretações acerca da patologia social têm em comum a consideração do aspecto da perda da experiência, a qual pode ser compreendida tanto como a impossibilidade de um determinado sujeito de se reconhecer em sua história particular quanto como a dificuldade de estabelecer formas sociais compartilháveis com outros membros do grupo. Tal fato demonstra a relação entre o conceito

de patologia social e a fragilização da relação com a alteridade, que pode ser interna ou externa ao sujeito. Nesse sentido:

Alienação e fetichismo, chamados por Honneth de patologias da razão, seriam, então, as duas figuras fundamentais de nomeação desse bloqueio da experiência. Bloqueio que implica na impossibilidade de construir, reconstruir ou desconstruir a própria história. Bloqueio que pode significar, ainda, incapacidade de constituir, criar ou instituir novas experiências. Bloqueio que também se expressa como impotência de formar, transmitir ou generalizar experiências. (DUNKER, 2015, p.273-274)

Ao falar do contexto brasileiro, Dunker (2017) utiliza a expressão patologias do individualismo à brasileira para marcar as características próprias e específicas desse nosso contexto. Em relação ao narcisismo, por exemplo, há uma diferença, se olharmos para o contexto norte-americano, o qual se caracteriza por sentimentos de isolamento, vacuidade e solidão. Ao passo que o narcisismo à brasileira é capaz de inverter docilidade em violência. Tal constatação leva o pesquisador a considerar a importância de se fazer uma análise da construção social brasileira. Segundo ele,

Para Sérgio Buarque de Holanda, nossa contribuição aos costumes universais está na cordialidade com a qual combinamos vícios públicos e benefícios privados. Nosso “manejo” da lei explica a dificuldade de reconhecer problemas comuns e de engendrar verdadeiras transformações. Daí a formação de uma docilidade que nada mais é do que resignação, ressentimento e conformidade. Para modernistas como Oswald e Mário de Andrade, nossa violência é um caso exagerado de nosso complexo canibal de devoração do outro. Nosso consumo do estrangeiro é ao mesmo tempo violência e submissão, impotência e desmesura, caráter e autoironia. Finalmente, para Gilberto Freyre, violência e docilidade convivem bem em função das inversões propiciadas pela sexualidade, na qual o mais fraco pode dominar o mais forte para em seguida ser submetido vingativamente por este. (DUNKER, 2017, p.251-252)

A partir da consideração de que o narcisismo constitui uma patologia do amor, o pesquisador apresenta três hipóteses acerca da origem da violência narcísica no Brasil, que consistem em três mecanismos de negação do amor, enquanto paradigma de reconhecimento. O primeiro modo de negação seria a inversão do amor em ódio, dirigido ao dominador, como em Casa-Grande & Senzala; o segundo seria a projeção no Outro a ser espoliado, conforme o Manifesto Antropofágico; o terceiro seria a aparência de desamparo, diante daquele que é o dono da lei, como em Raízes do Brasil.

Para analisar a questão, Dunker (2017) retoma Freud, afirmando que o amor é uma pulsão, porque admite três modos de negação, sendo que, ao amar o sujeito, pode-se opor tanto a ser amado, como no canibalismo cordial, quanto a odiar, como na dominação cordial. No entanto, para Freud, a verdadeira oposição é aquela que ocorre entre o amor e a

indiferença. Essa terceira oposição, segundo Dunker (2017), seria o narcisismo de alta periculosidade, que, ao negar ou admitir a existência do outro, tornaria viável a passagem da docilidade à violência.

Segundo o pesquisador, as três hipóteses apresentadas para a brasilidade são marcadas pela existência do outro, bem como por suas alternativas de reconhecimento. Assim, a questão da indiferença, presente no contexto brasileiro, traz consigo o desconforto, quando tal cultura se vê forçada a reconhecer aqueles que, até então, não existiam. Esse ponto nos permite retomar a questão, já apontada por Butler (2017), acerca de um ser humano ser ou não considerado uma vida, o que está posto nos contextos de denegação de reconhecimento.

A partir dessa análise, Dunker (2017) recorre ao contexto brasileiro atual para exemplificar a questão da indiferença.

A emergência do ódio como afeto social dominante no Brasil dos anos 2010 parece ser uma espécie de reação colateral que presume a cultura da indiferença. Uma vez posta a “inexistência” moral de um conjunto de pessoas, tornadas até então invisíveis sociais, a reaparição de suas demandas e de seus traços de distinção identitária na cena pública é percebida como agressiva e violenta, justamente porque rompe a camada de surdez e de indiferença que recobria tais experiências até então. (DUNKER, 2017, p.253)

A indiferença e a invisibilidade sociais a que está submetido um conjunto de pessoas podem ser retomadas nas colocações de Souza (2018) acerca da ralé brasileira. Esta classe é composta por um conjunto de indivíduos que se apresenta não apenas desprovido de recursos culturais e econômicos mas também de pré-condições sociais e morais que viabilizam o acesso a esses recursos. É importante destacar que o maior conflito social e político do contexto brasileiro é o abandono, por parte das instituições e suas regulações, de uma classe inteira de indivíduos precarizados, o que vem se reproduzindo há várias gerações e é consentido por toda a sociedade.

É essa classe social, que é sempre esquecida enquanto uma classe com uma gênese e um destino comum e só é percebida no debate público como um conjunto de “indivíduos” carentes ou perigosos, tratados fragmentariamente por temas de discussões superficiais, dado que nunca chegam sequer a nomear o problema real, tais como “violência”, “segurança pública”, “problema da escola pública”, “carência da saúde pública”, “combate à fome”, etc. (SOUZA, 2018, p. 27)

A partir da realização de um estudo empírico, o pesquisador se propõe a compreender a realidade dessa classe abandonada ou esquecida, relegada à marginalidade e a uma humilhação social. A situação de exclusão dessa classe ultrapassa aquela sofrida pela classe

trabalhadora. Além disso, a análise permite questionar como sobrevivem e qual seja a percepção de vida desses indivíduos que são percebidos pela sociedade como aqueles que não deveriam estar no mundo ou que não são considerados vida.

O autor retoma a questão, já apontada por Dunker (2017), de os aspectos morais e sociais funcionarem como balizadores para a construção de interpretações, sendo que todos os indivíduos inseridos nesse contexto expressam suas avaliações, a partir dessas interpretações, bem como sofrem seus efeitos, estando a elas completamente submetidos. Para exemplificar, ele relata:

Quando um canalha trata com ódio e desprezo um marginalizado, enquanto uma pessoa decente tem pena e compaixão, essas emoções opostas, na verdade, são duas faces de uma mesma moeda. O que é comum no desprezo e na pena é que só sentimos desprezo e pena por quem consideramos inferior. (SOUZA, 2018, p.23-24)

Segundo Souza (2018), a eficácia da influência desses aspectos ou hierarquias morais não pode ser percebida, tendo em vista que estamos tomados por uma visão de mundo que apresenta distorções e simplificações associadas ao efeito da soma do culturalismo, racista e nacionalizado, a uma leitura economicista do mundo. Nesse contexto, economicismo liberal, assim como o marxismo vulgar, mostra uma concepção limitada, que analisa a realidade das classes sociais apenas economicamente, considerando-a, no primeiro caso, como um produto da diferença de renda entre os indivíduos e, no segundo, como uma consequência do lugar de produção. Assim, institui-se um movimento que torna invisíveis os fatores e/ou pré-condições sociais, emocionais, morais e culturais, que constituem a renda diferencial, permitindo confundir causa e efeito. Ao esconder os fatores não econômicos da desigualdade em uma análise simplória, estamos, na realidade, fazendo desaparecer aspectos fundamentais à compreensão da questão da desigualdade social, os quais estariam relacionados à sua origem e perpetuação ao longo do tempo.

Ao abordar a questão, o autor pontua que tal economicismo apresenta-se como a ideologia hegemônica do mundo moderno, não apenas por ser a visão prevalente entre os economistas liberais ou cientistas sociais, mas por estar amplamente difundida no senso comum. Para exemplificar o fato, ele propõe:

Peguemos a questão central da “classe social”. Normalmente apenas a “herança” material, pensada em termos econômicos de transferência de propriedade e dinheiro é percebida por todos. Imagina-se que a “classe social”, seus privilégios positivos e negativos dependendo do caso, se transfere às novas gerações por meio de objetos materiais e palpáveis ou, no caso dos negativamente privilegiados, pela ausência destes. (SOUZA, 2018, p. 24-25)

No entanto, segundo o autor, a transferência mais importante, na perpetuação dos indivíduos nas classes sociais, é a dos valores imateriais. Assim, as gerações permanecem em uma condição de vida privilegiada, sobretudo, por herdarem o estilo de vida e o modo de se comportar nesse contexto, o que ocorre de modo natural e inconsciente.

O pesquisador cita ainda o quanto a impossibilidade de visão dos fatores que explicam a desigualdade está presente na classe média, uma vez que o modo de ser e as prerrogativas de acesso a determinados recursos para a aquisição e a reprodução do capital cultural vão se reproduzindo de modo afetivo entre as gerações, sendo sempre invisível e imperceptível, ao se apresentar de forma cotidiana e no universo privado das casas. Tal processo de identificação afetiva, que implica imitar aquilo ou quem se ama, é feito de forma natural, sem a mediação da consciência, o que o torna eficaz e, ao mesmo tempo, sem percepção por aqueles que estão a eles submetidos.

A invisibilidade dessa herança da classe média permite que a visão economicista do mundo considere os pressupostos dessa classe como presentes e universais também nos outros seguimentos sociais, como se o modo de viver e o acesso aos recursos fossem os mesmos para todos os indivíduos. Assim:

É esse “esquecimento” do social – ou seja, do processo de socialização familiar – que permite dizer que o que importa é o mérito individual. Como todas as pré-condições sociais, emocionais, morais e econômicas que permitem criar o indivíduo produtivo e competitivo em todas as esferas da vida simplesmente não são percebidas, o “fracasso” dos indivíduos das classes não privilegiadas pode ser percebido como “culpa” individual. As raízes familiares da reprodução do privilégio de classe e o abandono social e político secular de classes sociais inteiras, cotidianamente exercido pela sociedade inteira, são tornados invisíveis para propiciar a “boa consciência do privilégio”, seja econômico (das classes altas) seja cultural (das classes médias), e torná-lo legítimo. (SOUZA, 2018, p.26).

Diante do exposto, Souza (2018) enfatiza que, em sociedades como a brasileira, caracterizadas por uma modernização que pode ser vista como seletiva, apenas os aspectos materiais e visíveis, como economia e dinheiro, são considerados importantes. Tal fato acaba por legitimar uma série de privilégios, uma vez que nunca se atenta às pré-condições sociais, familiares e emocionais que estão relacionados à origem e à perpetuação no tempo de todo o privilégio de classe.

O pesquisador ressalta ainda que as perspectivas colocadas tanto no meio intelectual quanto no contexto público brasileiro têm um papel importante para o desconhecimento e a consequente ignorância do processo histórico construído pela sociedade brasileira desde o início de sua modernização, o qual é representado pela continuação da escravidão, sob novas

formas. Ao ignorar a questão, contribuímos para continuar a reproduzir uma sociedade que naturaliza a desigualdade e viabiliza a produção de gente, de um lado, e de subgente, de outro. Esse trauma histórico e suas consequências, que se encontram ilustradas em exemplos da literatura, nas sessões seguintes deste capítulo, são muitas vezes capazes de aniquilar uma ou mesmo um conjunto de vidas, por meio de um sofrimento avassalador.

A relação entre o conceito de privação de reconhecimento e sofrimento psíquico, que é objeto de estudo desta tese, bem como os textos literários que utilizamos para compreendê-la, apresenta, ao invés da oposição clássica entre trabalhadores e burgueses, outra perspectiva que coloca, em lados opostos, uma classe social excluída de todas as oportunidades materiais e simbólicas de reconhecimento social e outras classes que, ainda que de modos diversos e distintos, são incluídas.

Souza (2018) retoma a questão da meritocracia ou do esforço individual, ao afirmar que é essa percepção que permite assegurar a suposta justiça e legitimidade da modernidade. A meritocracia surge como uma ideologia fundamental, criando uma ilusão consistente de que os privilégios são justos. Essa justiça reside no fato de que seja do interesse de todos que existam recompensas para os indivíduos de alto desempenho, em funções importantes para a sociedade. Desse modo, pode-se dizer que “o privilégio individual é legitimado na sociedade moderna e democrática, fundamentada na pressuposição de igualdade e liberdade dos indivíduos, apenas e enquanto exista essa pressuposição” (SOUZA, 2018, p. 49).

Essa ideologia está embasada na possibilidade de separar, de maneira consistente, a sociedade e os indivíduos que a compõem, considerando-os como esferas isoladas e independentes. Assim, as determinações sociais responsáveis por produzir indivíduos fadados ao fracasso ou ao sucesso vão ser silenciadas. Tal fato permite que se possa culpar os pobres pelo próprio fracasso, além de fazer com que todo o processo familiar, privado, invisível e silencioso, que viabiliza a condução do privilegiado ao sucesso, seja esquecido.

Souza (2018) aponta para a importância de se compreender o processo de construção de uma identidade nacional no Brasil moderno:

(...) temos que perceber a enorme dificuldade, a verdadeira odisseia que a nação brasileira, nos seus quase dois séculos de existência independente, teve que superar para existir como um símbolo válido e querido para seus participantes. (...) O Brasil recém-independente – afinal, é a independência que torna urgente a construção de uma identidade nacional própria como questão de sobrevivência imediata tanto simbólica quanto material – era um país de dimensões continentais e sem grande comunicação entre as suas diversas regiões. Apenas pouco a pouco, o Estado incipiente lograva impor seu monopólio da força física. Mas sabemos que nenhuma força contínua de exercício do poder se mantém apenas pela força. Era necessário “convencimento”, sentir-se pertencente à comunidade nacional, ligar a identidade

individual à comunitária, construir uma “identidade nacional”, conquistar o “amor” de seu povo. (SOUZA, 2018, p. 41-42)

Segundo o autor, havia grandes obstáculos para a construção da noção de pertencimento para a formação de uma identidade nacional, uma vez que havia muitos deméritos, em relação à noção de que os próprios brasileiros tinham da nação, a qual era considerada um país pobre, inferior em relação aos países cultos e elitizados do continente europeu. Quanto ao povo, também havia uma visão negativa, sendo que este povo era visto como uma maioria de homens analfabetos e incultos, acostumados a sempre obedecer a ordens, numa clara herança do período escravocrata. Neste contexto, só restava de positivo a natureza exuberante do país, que surgiu como a única razão para os brasileiros se orgulharem, mas que se fez insuficiente para a consolidação da identidade consistente de um povo

Souza (2018) coloca que, durante o século XIX e as primeiras décadas do século XX, a identidade nacional brasileira se apresentou como paradoxal, diante da impossibilidade de formação de uma imagem positiva para um povo mestiço ou mulato, o qual era visto como uma degeneração das raças puras, já que seria formado pelo que há de pior tanto no branco quanto no negro.

A compreensão da questão requer uma análise do percurso histórico da construção da identidade brasileira. Souza (2006) afirma que, já no século XIX e, sobretudo, na primeira metade do século XX, o Brasil passou por um considerável processo de modernização, o qual teve como base a adoção do modelo e do estilo europeus. A partir disso, o país se torna marcado por uma divisão entre os setores modernizados ou “europeizados”, que se caracterizam pela capacidade de responder às novas demandas produtivas e sociais, importadas das instituições europeias, bem como pela capacidade de aderir à sua visão de mundo e aos demais setores não alinhados ao modelo europeu e, por este motivo, vistos como precarizados e relegados a uma permanente marginalização.

É importante compreender, conforme apontado pelo autor, que a designação “europeu”, nesse contexto, está associada a uma concepção de ser humano culturalmente determinada, a qual tem como marca o mercado competitivo e o Estado racional que, a partir da Europa, domina o mundo, sobretudo a América Latina e a África, por meio de sua política imperialista. Assim, “é o atributo da “europeidade” (...) que irá segmentar em classificados e desclassificados sociais os indivíduos e até classes sociais inteiras, em sociedades periféricas modernizadas exogenamente como a brasileira” (SOUZA, 2006, p.42).

O pesquisador aponta que a aceitação e a internalização desse modelo de forma transclassista possibilita que a exclusão, bem como a indiferença com relação a essas classes,

sejam percebidas, tanto pela sociedade privilegiada ou incluída quanto pelas próprias vítimas, como um fracasso pessoal e individual. Além disso, a universalização do princípio do desempenho, por meio da ideologia meritocrática e de sua consequente naturalização, fazem com que a reação dos inadaptados e marginalizados também se articule a essa temática, que individualiza a responsabilidade e culpabiliza o próprio excluído.

Ao analisar a dimensão jurídica do respeito objetivo e compartilhado socialmente, Souza (2006) afirma que o valor do brasileiro pobre e à margem do modelo europeu é comparável ao que se confere a um animal doméstico, o que caracteriza sua condição sub-humana. No Brasil, assim como em outros países periféricos, há toda uma classe de pessoas excluídas e desclassificadas, tendo em vista que elas não participam do contexto valorativo vigente e regulado pelas instituições, o qual é condição fundamental para o compartilhamento da noção de igualdade, bem como para a constituição de um lugar de cidadão que incorpora as características disciplinadoras, plásticas e adaptativas básicas para o exercício de funções produtivas, no contexto do capitalismo moderno. Essa constatação remete tanto à noção de precariedade, em Butler (2017), já que a condição sub-humana se relaciona ao fato de não ser considerado uma vida, quanto ao conceito de desrespeito, em Honneth (2003), sobretudo aquele que atinge o reconhecimento na esfera jurídica, colocando o sujeito em uma posição de exclusão de sua condição de isonomia e imputabilidade, no contexto social.

São esquemas avaliativos compartilhados objetivamente, ainda que opacos e quase sempre irrefletidos e inconscientes que guiam nossa ação e nosso comportamento efetivo no mundo. É apenas este tipo de consenso, como que corporal, pré-reflexivo e naturalizado, que pode permitir, para além da eficácia jurídica, uma espécie de acordo implícito que sugere (...) que algumas pessoas e classes estão acima da lei e outras abaixo dela. (SOUZA, 2006, p. 46)

O pesquisador ressalta que não se trata de uma questão de intencionalidade, sendo pouco provável que algum brasileiro de classe média relate, de forma consciente e intencional, que considera os indivíduos das classes mais baixas não europeizadas como alguém da categoria humana. Ao contrário disso, grande parte dessas pessoas votam em partidos de esquerda, participam de campanhas contra a fome e outras doações. Tal fato corrobora que há uma dimensão subliminar, implícita e nada transparente. “O que existe aqui são acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas por isso mesmo tanto mais eficazes, que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos profundos e invisíveis” (SOUZA, 2006, p.46-47).

Nesse sentido, mesmo grupos sociais como os dos ex-escravos e dos dependentes rurais e urbanos de qualquer cor e etnia, que não foram abrangidos pelo impacto modernizador da chegada da “Europa” entre nós, e que poderiam, portanto, ser percebidos como “resíduos” pré-modernos, passam a ser englobados – ainda que como desclassificados pela lógica totalizadora do novo padrão simbólico e institucional que se instaura para ficar e transformar em algo novo tudo o que existia antes. A versão moderna desta “ralé”, portanto, não é mais oprimida por uma relação de dominação pessoal que tem na figura e nas necessidades do senhor de terras e gente seu núcleo e referência. Neste contexto impessoal moderno, também no periférico, são redes invisíveis de crenças compartilhadas pré-reflexivamente acerca do valor relativo de indivíduos e grupos, ancoradas institucionalmente e reproduzidas cotidianamente pela ideologia simbólica subpolítica incrustada nas práticas do dia a dia que determinam, agora, seu lugar social. (SOUZA, 2006, p. 65)

A partir dessa leitura das contradições e impasses presentes na construção de uma identidade brasileira, vamos tentar compreender o sofrimento daqueles considerados excluídos por meio da análise de obras do campo literário brasileiro que perpassam diferentes momentos do nosso contexto histórico.

## **5.2 O sofrimento do escravo a partir do olhar de uma negra – Maria Firmina dos Reis – e sua visão da condição dos escravos no Brasil**

Ao se referir à condição de privação ou de negação do reconhecimento, Honneth (2003) utiliza o termo “desrespeito”, associação questionada por alguns autores, mas possível de ser utilizada, quando são analisadas situações de maus-tratos, como aquelas que ocorreram no contexto da escravidão no Brasil. Segundo o autor, aqueles que são submetidos a condições extremas de exclusão e maus-tratos utilizam os termos ofensa e rebaixamento para se referirem a experiências de desrespeito. Isso significa que tais eventos não apenas retiram dos sujeitos a sua liberdade de ação, mas também produzem feridas na própria definição que eles têm de si mesmos, a qual sempre é construída de maneira intersubjetiva.

Tal colocação pode ser ilustrada nas descrições do romance “Úrsula”, de Maria Firmina dos Reis, acerca da condição dos escravos africanos no Brasil. A obra, escrita em 1858, pode ser considerada o primeiro romance abolicionista brasileiro de autoria feminina, sendo a escritora um exemplo de mulher que teve acesso à educação, mesmo sendo afro-brasileira e tendo vivido no período da escravidão.

Esse foi o mundo em que viveu Maria Firmina, o de uma sociedade escravista, patriarcal, paternalista e muito violenta, apesar das repetidas afirmações da benignidade da classe senhorial. Como mulher negra de poucas posses, educada em casa e com acesso limitado aos livros, tudo o que Firmina chegou a alcançar – seu posto de primeira professora de primeiras letras de Viamão, escritora pioneira de romance abolicionista publicado em uma das principais tipografias da capital (Úrsula, 1859), autora de romance indianista (Gupeva, 1861) e conto (“A Escrava”,

1887), publicados nos jornais locais, colaboradora de jornais literários, poetisa incluída em antologia dos principais poetas da época (Parnaso Maranhense, 1861, e Cantos à Beira Mar, 1871) – tem que ter sido fruto de uma enorme resiliência e decisão pessoal. Faltando-lhe recursos e contatos familiares, isolada em uma vila interiorana, suas aquisições foram sempre dignas de nota. Exceção à regra em relação aos protocolos e qualidades sociais necessárias para transitar no mundo das elites intelectuais da província e, ainda mais devido à precocidade de seu primeiro e principal romance, Firmina certamente enfrentou constrangimentos sociais. (MACHADO, 2019, p.98-99).

O livro relata o período histórico da escravidão no Brasil, o qual, de acordo com Afonso (2018), foi marcado por uma deliberada perseguição dos negros para serem escravizados, o que demandava da ideologia dominante na época a construção de uma forma de embasar de tais relações de poder. Desse modo, estabeleceu-se que os negros seriam marcados por uma inferioridade em relação aos brancos, compondo uma categoria sub-humana. Tal fato estabelece, inclusive, que eles podem ser mortos, individualmente, mas não dizimados, por representarem uma força de trabalho coletiva. Assim, pode-se constatar que o racismo é um veículo político que permite justificar a dominação de grupos sociais, prática que é oficializada pelas normas vigentes e abarca o contexto social como um todo.

Segundo Castoriadis (1990), diante da existência da fixação de um imaginário racista, os outros são considerados inferiores tanto como indivíduos quanto como coletividade. Eles passam a ser o suporte de uma cristalização imaginária, por meio da qual o explorado é revestido de atributos pejorativos e perversos, destinados a culpá-lo e a justificar tudo o que se faz com ele em represália. Desse modo, institui-se uma combinação entre a vertigem de crueldade e o horror que a alimenta.

O autor propõe que a única verdade específica do racismo é que ele não permite que o outro exista em sua diferença. O outro não pode se igualar ao opressor. O racismo deseja radicalmente a morte do outro. Sendo assim, se, do ponto de vista econômico e político, o oprimido deve se manter vivo para servir ao opressor, deve-se tentar matar nele tudo aquilo que for possível, como sua identidade, sua cultura, sua linguagem, seus vínculos e sua história. Tal constatação corrobora a perspectiva do desrespeito, já que se concretiza um esmaecimento da alteridade que tem como resultado a elevação da violência aos mais bárbaros níveis.

Segundo Rosa [20--], o romance de Maria Firmina dos Reis denuncia as injustiças praticadas livremente em uma sociedade autoritária e patriarcal, se diferenciando das outras produções literárias de seu tempo.

Se tomarmos como exemplo os romances *Iracema* e *O Guarani*, de José de Alencar, no que se refere ao ideal nacionalista de uma literatura comprometida com a construção da ideia de nação, saberemos que estes dois livros são particularmente sintomáticos, pois traduzem na construção dos personagens indígenas a idealização da colônia, traçando-os como dóceis, bons, símbolos de bravura e inocência, desde que demonstrem sensibilidade passiva aos feitos civilizatórios do nobre português. O romance de Maria Firmina dos Reis, entretanto, apresenta-se em dissonância com esse discurso, uma vez que as personagens negras da narrativa são conscientes quanto à sua condição e conhecedoras da própria cultura e do passado africano. (ROSA, [20--])

A autora afirma que “Úrsula” demonstra a condição do negro na sociedade do século XIX, apresentando uma nova ótica a partir da caracterização do africano como sequestrado pelos colonizadores. Cabe ressaltar que tal perspectiva é apresentada em um momento histórico marcado por um intenso preconceito, justificado por teorias de superioridade racial.

Tal perspectiva é corroborada pelas afirmações de Duarte (2018), em que ele aponta:

No discurso do narrador onisciente, o negro é, pois, *parâmetro de elevação moral*. Tal postura inverte os valores da sociedade escravocrata e polemiza ainda com as teorias “científicas” a respeito da “inferioridade natural” dos africanos. Assim fazendo, o discurso do romance mostra-se, desde o início, comprometido com a dignificação do personagem, ao mesmo tempo em que expressa com todas as letras o território cultural e axiológico que reivindica para si: o da afrodescendência empenhada em se contrapor à razão negra então hegemônica. Esse pertencimento se traduz ainda na simpatia que o texto devota a Túlio e aos demais personagens submetidos ao cativeiro, conforme estamos a demonstrar. Desse modo, o discurso de Maria Firmina dos Reis se posiciona nos antípodas da doxa eurocêntrica. (DUARTE, 2018, p. 217)

Desse modo, conforme afirma Machado (2019), Maria Firmina, mais do que precursora, foi distinta da literatura abolicionista, uma vez que foi capaz de expor, por meio de sua escrita, os horrores da escravidão, sem, no entanto, responsabilizar os escravos e escravas por todos os males das sociedades escravistas ou mesmo usá-los para justificar tal barbárie.

A leitura do romance “Úrsula” permite, por meio das descrições e das falas dos personagens submetidos à escravidão, indagar acerca da barbárie e da humilhação, bem como questionar a respeito da ideia hegemônica de civilidade e civilização. Seriam os brancos, colonizadores de ascendência europeia, civilizados de fato, já que foram capazes de sujeitar os negros sequestrados de seu continente de origem à degradante condição de escravos, submetendo-os a condições extremas de violência e humilhação?

Ainda não tinha vencido cem braças de caminho, quando um assobio, que repercutiu nas matas, me veio orientar acerca do perigo, iminente que aí me aguardava. E logo dois homens apareceram, e amarraram-me com cordas. Era uma prisioneira – era uma escrava! Foi em balde que supliquei em nome de minha filha, que me restituíssem a liberdade: os bárbaros sorriam das minhas lágrimas, e olhavam-me

sem compaixão. Julguei enlouquecer, julguei morrer, mas não me foi possível... a sorte me reservava ainda longos combates. Quando me arrancaram daqueles lugares, onde tudo me ficava – pátria, esposo, mãe e filha, e liberdade! Meu Deus! O que se passou no fundo de minha alma, só vós o pudestes avaliar! (REIS, 2018a, p. 102-103).

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto há mais necessário à vida passamos nessa sepultura até abordarmos as praias brasileiras. Para caber a *mercadoria humana* no porão fomos *amarrados* em pé e para que não houvesse receio de revolta, acorrentados como os animais ferozes das nossas matas, que se levam para recreio dos potentados da Europa. Davam-nos a água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de leva-los à sepultura asfixiados e famintos! (REIS, 2018a, p. 103).

Segundo Duarte (2018), os relatos de Maria Firmina dos Reis adotam um tom diferenciado, uma vez que

em Úrsula, quem fala em primeira pessoa é uma africana adulta, nascida livre, casada, mãe de família, habitante de uma comunidade estruturada, enfim, um ser humano sabedor de seus deveres e direitos no convívio com seus semelhantes. E não hesita em chamar de bárbaros aos seus captos. E, assim fazendo, não apenas assume a indignação própria do ser humano aprisionado injustamente como também inverte o atributo de inferioridade inerente à doxa presente na razão negra europeia: bárbaro é quem sequestra... bárbaro é quem escraviza. (DUARTE, 2018, p.220)

Desse modo, os escritos de Maria Firmina dos Reis fazem um importante contraponto à visão hegemônica, construída, segundo Duarte (2018), desde a época dos encobrimentos. Tal concepção atrelava o negro a um estado constante de inferioridade, colocando-o em uma posição sub-humana ou como um indivíduo desprovido de razão e dominado pelos instintos.

“A narrativa firminiana atua noutra frente, ao expor pelo confronto as tensões étnicas então vigentes e ao denunciar, valendo-se da moral branca e cristã, toda a injusta brutalidade daquele modo de exploração do trabalho” (DUARTE, 2018, p. 218-219). Nesse sentido, os escravos são relatados de uma forma muito mais humana, sendo vistos como submetidos a duras condições de violência e passíveis de solidariedade e compaixão. Tal constatação permite questionar se a obra de Maria Firmina não provoca um olhar da alteridade, mesmo que de maneira incipiente, retirando os escravos de uma condição de invisibilidade: “E o mísero sofria: porque era escravo, e a escravidão não lhe embrutecera a alma; porque os sentimentos generosos, que Deus lhe implantou no coração, permaneciam intactos, e puros como a sua alma. Era infeliz, mas era virtuoso” (REIS, 2018, p.32).

As cenas descritas ilustram que a condição de escravo é marcada por uma denegação de reconhecimento pela alteridade. Tal condição está relacionada aos apontamentos de Honneth (2003) de que, se o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está fundamentalmente vinculado à experiência de reconhecimento intersubjetivo, quando o sujeito encontra-se em uma condição de exclusão ou invisibilidade, como a que caracteriza aquela dos escravos no Brasil, ele não pode se perceber como um ser integral, passível de amor, proteção e acolhimento tanto por parte de outros sujeitos quanto pelas instituições que sustentam a sociedade como um todo. Além disso, “... sua consideração implica também na ilação de que um indivíduo que não reconhece seu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa tampouco pode experienciar-se a si mesmo integral ou irrestritamente como um tal gênero de pessoa”. (HONNETH, 2003, p.78).

Nesse sentido, a crítica de Maria Firmina à visão eurocêntrica hegemônica nos permite questionar a perda da identidade não apenas do escravo mas também do senhor que, diante de sua incapacidade de considerar a alteridade, vive enclausurado em um contexto individualista, marcado por um narcisismo grupal que contribui para sustentar o racismo e pela violência que comprometem inclusive a vida em sociedade. Tal fato é claramente ilustrado pelos escritos de Firmina no conto “A escrava”, publicado na *Revista Maranhense* em 1887.

Para que se deu em sacrifício, o Homem Deus, que ali exalou seu derradeiro alento? Ah! Então não é verdade que seu sangue era o resgate do homem! É então uma mentira abominável ter esse sangue comprado a liberdade!? E depois olhai a sociedade... Não vedes o abutre que a corrói constantemente!... Não sentis a desmoralização que a enerva, o cancro que a destrói? (REIS, 2018b, p. 193).

Nessa segunda obra, a romancista questiona a viabilidade da estrutura social e mesmo econômica num contexto marcado pela escravidão, que de forma brutal destitui o caráter humano e as possibilidades de construção de uma identidade de grande parte da população, que se encontra completamente submissa às vontades soberanas e narcísicas de um pequeno grupo de senhores de escravos.

Por qualquer modo que encaremos a escravidão, ela é, e sempre será um grande mal. Dela a decadência do comércio; porque o comércio e a lavoura caminham de mãos dadas, e o escravo não pode fazer florescer a lavoura; porque o seu trabalho é forçado. Ele não tem futuro; o seu trabalho não é indenizado; ainda dela nos vem o opróbio, a vergonha; porque de frente altiva e desassombrada não podemos encarar as nações livres; por isso que o estigma da escravidão, pelo cruzamento das raças, estampa-se na frente de todos nós. Embalde procurará um dentre nós convencer ao estrangeiro que em suas veias não gira uma só gota de sangue escravo... E depois, o caráter que nos imprime, e nos envergonha! O escravo é olhado por todos como vítima – e o é.

O senhor, que papel representa na opinião social?  
 O senhor é o verdugo – e essa classificação é hedionda. (REIS, 2018b, p. 194).

Nesse sentido, a leitura da escravidão proposta por Firmina permite ilustrar, pela via da privação, a estrutura hegeliana de reconhecimento que, segundo Honneth (2003), propõe que

(...) na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como ser carente concreto, na relação cognitivo formal de reconhecimento do direito, como pessoa de direito abstrata, e finalmente, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito socializado em sua unicidade. (HONNETH, 2003, p. 59-60).

Tal fato se torna impossível, uma vez que o escravo não é considerado nem mesmo um humano e, desse modo, não se constitui uma figura de alteridade, o que parece inviabilizar os processos de reconhecimento e de construção da identidade não somente do escravo, mas também do senhor, em suas diversas instâncias.

Assim, os exemplos descritos nas obras da autora possibilitam analisar a privação de reconhecimento, a partir da estrutura proposta na dialética do senhor e do escravo da Fenomenologia do Espírito de Hegel, já que o Outro, na figura do senhor de terras, e que deveria ser considerado “(...)também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo (...) os indivíduos são um para o outro, à maneira de objetos comuns, figuras *independentes*, consciências imersas no *ser da vida*” (HEGEL, 2014, p.145), não se constitui enquanto sujeito, diante do esmaecimento da dimensão da alteridade da figura do escravo, colocado em uma condição infra-humana.

Diante disso, a proposta hegeliana de constituição da subjetividade mostra-se inviabilizada, tendo em vista que não seja possível pensar no movimento dialético em que se institui o

(...) momento, aquele do “olhar do outro para mim”. A partir desse outro, o sujeito poderá chegar à certeza de si, pois é o outro que o confirma e o reconhece. É por meio dele que o eu sai do vazio de sua tautologia (eu=eu). Isso significa, agora, que me vejo, ou me constituo, por intermédio de um outro eu, alter ego, enfim, eu sou eu mesmo porque sou reconhecido. (ARAÚJO, 2011, p.47.)

Segundo Duarte (2018):

Uma dessas catástrofes é o “alterocídio”, isto é, a construção do Outro não como um semelhante a si mesmo, mas com um objeto intrinsecamente ameaçador. Logo, como alguém que, mesmo explorado enquanto mão de obra submissa, é preciso repudiar, vigiar e, caso necessário, encarcerar ou eliminar. Nesse contexto, o mito da superioridade racial oriundo da Europa marca indelevelmente a era dos

descobrimentos e a expansão do capitalismo mercantil. Serve, portanto, às “estratégias de poder” do hemisfério ocidental. (DUARTE, 2018, p. 210).

A questão do repúdio, da vigilância e da violência para com o negro, desconsiderado enquanto alteridade, é ilustrada em detalhes na obra da autora, que descreve cenas de crueldade extrema nos entremeios do romance “Úrsula”.

O comendador P... foi o senhor que me escolheu. Coração de tigre é o seu! Gelei de horror ao aspecto de meus irmãos... os tratos por que passaram, doeram-me até o fundo do coração! O comendador P... derramava sem se horrorizar o sangue dos desgraçados negros por uma leve negligência, por uma obrigação mais tibiamente cumprida, por falta de inteligência! E eu sofri com resignação todos os tratos que se davam a meus irmãos, e tão rigorosos como os que eles sentiam. E eu também os sofri, como eles, e muitas vezes com a mais cruel injustiça. (REIS, 2018a, p. 103-104).

Ainda as casas dos escravos, que outrora tinham sido de um aspecto agradável, tapadas de barro e cobertas de telha, hoje mal representavam esse singelo asseio de outras eras. Já arruinadas, desmoronavam-se aqui, e ali; porque os desgraçados escravos do comendador, espectros ambulantes, não dispunham de uma só hora no dia, que pudessem dedicar em benefício de suas moradas; à noite trabalhavam ordinariamente até ao primeiro cantar do galo. Esfaimados, seminus, espancados cruelmente, suspiravam pelas duas ou três horas desse sono fatigado, que lhes concedia a dureza de seu senhor. (REIS, 2018a, p.136).

Além disso, a ausência de relação com a alteridade é vivenciada pelo negro a partir da constatação de não ser possível encontrar um branco que o considere, o que, quando ocorre, dá-se em caráter de exceção, tornando-se objeto de admiração e perplexidade, como descrito no conto “A escrava”.

Ah! Maldição sobre a opressão! Maldição sobre o escravocrata! Cheguei-lhe aos lábios o calmante, que a ia sustendo, e ordenei a Gabriel que fosse tomar algum alimento. Era preciso separá-los.

- Quem é vossemecê, minha senhora, que tão boa é para mim, e para meu filho? Nunca encontrei em vida um branco que se compadecesse de mim; creio em Deus me perdoa os meus pecados, e que já começo a ver os anjos.

- E quem é esse senhor tão mau, esse senhor que te mata? (REIS, 2018b, p.201).

Aos negros escravizados é retirada inclusive a possibilidade de reconhecimento na esfera afetiva pelos outros negros escravizados, dado que o sistema rompe com a esfera familiar, separando mães, filhos e irmãos para atendimento da demanda comercial.

Ah! Senhor! Que triste coisa é a escravidão!

Quando minuciosamente me narraram – continuou ele com um acento de íntimo sofrer – todos os tormentos da sua vida, e os últimos tratos, que a levaram à sepultura, sem nunca mais tornar a ver seu filho, sem dizer-lhe um último adeus! Gemi de ódio, e confesso-vos que por longo tempo nutri o mais hediondo desejo de vingança. Oh! Eu queria sufocá-lo entre meus braços, queria vê-lo aniquilado a

meus pés, queria... Susana, essa boa mãe, arrancou-me do coração tão funesto desejo.  
E o pobre Túlio desatou a chorar com desespero; porque era a recordação das desditas de sua mãe! (REIS, 2018a, p. 138).

Tal fato surge também descrito no conto “A Escrava”, em que a autora descreve a separação da mãe e dos filhos para entregá-los a um comerciante ou traficante de escravos.

Um homem apeou-se à porta do Engenho, onde juntos trabalhavam os meus pobres filhos – era um traficante de carne humana. Ente abjeto, e sem coração! Homem a quem as lágrimas de uma mãe não podem comover, nem comovem os soluços do inocente.  
Esse homem trocou ligeiras palavras com meu senhor, e saiu.  
Eu tinha o coração opresso, pressentia uma nova desgraça.  
A hora permitida ao descanso, concheguei a mim meus pobres filhos, extenuados de cansaço, que logo adormeceram. Alonguei os ouvidos, as vozes se aproximaram. Em breve reconhecí a voz do senhor. Senti palpitar desordenadamente meu coração; lembrei-me do traficante.... Corri para meus filhos, que dormiam, apertei-os ao coração. Então senti um zumbido aos ouvidos, fugiu-me a luz dos olhos e creio eu que perdi os sentidos.  
Não sei quanto tempo durou esse estado de torpor; acordei aos gritos de meus pobres filhos, que me arrastavam pela saia, chamando-me: mamãe! Mamãe!  
Ah! Minha senhora! Abriu os olhos. Que espetáculo! Tinham metido adentro a porta da minha pobre casinha, e nela penetrado, meu senhor, o feitor e o infame traficante.  
Ele e o feitor arrastavam, sem coração, os filhos que se abraçavam `a sua mãe. (REIS, 2018b, p. 203-204).

Nesse sentido, a obra firminiana ilustra a proposição de Honneth (2003) de que a negação de reconhecimento que atinge a integridade corporal de uma pessoa, a partir de formas de maus-tratos, em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da autonomia e propriedade de seu corpo, representam a forma mais elementar de rebaixamento pessoal. Tal constatação justifica-se pelo fato de que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, tem como consequência a deflagração de um grau de humilhação que interfere destrutivamente na identidade de um sujeito, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito, tendo em vista que os modos de lesão física, como ocorre na tortura ou na violação, não consistem em uma dor puramente corporal, mas também instituem o sentimento de estar sujeito à vontade do outro, sem proteção, o que pode levar à perda do senso de realidade. “Não há descanso para o seu corpo, nem tranquilidade para seu espírito desvairado pelo terror de tantos e tão contínuos sofrimentos! Miseró escravo!!! Tantas dores há em seu coração; e nós as não compreendemos!” (REIS, 2018a, p. 137).

Além disso, a autora ilustra a privação de reconhecimento na esfera do direito, ao retomar, no conto “A Escrava”, “(...) a vindita da lei; lei que infelizmente ainda perdura, lei que garante ao forte o direito abusivo, e execrado de oprimir o fraco” (REIS, 2018b, p.199).

Tal afirmação permite retomar Honneth (2003) que, ao considerar o desrespeito nessa esfera, afirma que ele está relacionado às experiências de rebaixamento que afetam o autorrespeito moral de uma pessoa, referindo-se aos modos de desrespeito pessoal, infligidos a um sujeito pelo fato de ele ser estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade.

Por outro lado, os relatos de Firmina permitem analisar a questão proposta por Butler (2017) de que

(...) uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva. Se certas vidas (...), desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras (BUTLER, 2017, p. 13).

Sendo assim, a consideração da condição de sofrimento e exclusão dos negros, no período da escravidão, deve ser precedida pela possibilidade de retirada desses indivíduos da condição não humana, trabalho de resgate para o qual parece ter contribuído a romancista, ao descrever os escravos e sua condição, a partir de um referencial diferente da visão hegemônica vigente.

A crítica da obra de Maria Firmina dos Reis, segundo Lobo (2014), permite afirmar que a consciência da negritude consiste em ver a questão da abolição não a partir de uma perspectiva europeizada e distante do cotidiano mas a partir do referencial do vencido, descrevendo as condições concretas do escravo. Desse modo, a romancista insere em toda a sua obra aspectos que permitem ver a existência do escravo no seu aspecto real, sob o jugo de senhores e feitores que agiam a partir do aparato legal instituído.

Nesse contexto de escrita e considerando sua origem afro-brasileira e humilde, é possível afirmar, de acordo com Duarte (2018), que obra e a vida de Maria Firmina dos Reis se articulam, dando exemplos não só de resistência mas, sobretudo, de resiliência diante da condição de exclusão do negro no Brasil, no período da escravidão, traços históricos que ainda repercutem na sociedade brasileira atual.

### **5.3 A cor da pele, a privação de reconhecimento em vida e a loucura – marcas do sofrimento, em Lima Barreto**

Um escritor negro e de origem humilde, vivendo no contexto da República Velha e da abolição da escravatura, marcado pela desigualdade social e de raça, por vezes velada. Tais

traços biográficos marcam a obra de Lima Barreto e são nítidos nas demonstrações de seu sofrimento tanto nos textos de memória e autobiográficos, como no “Diário do hospício”, quanto nos de caráter ficcional, como no conto “O filho da Gabriela” e em seu livro inacabado “O cemitério dos vivos”.

Dilacerado por permanentes conflitos entre suas origens sociais (pobre e mulato) e a condição de letrado, sofreu e expressou as contradições daqueles que não possuem um lugar, atormentados pela constante sensação de não pertencimento ou de inadaptação, traduzida por tantos de seus personagens. (ENGEL, 2009, p.385)

Além disso, nas palavras de Bosi (2017), “o intelectual crítico, cuja obra toda fora uma denúncia da mentira social” (BOSI, 2017, p.24), viveu em um período da história brasileira de intensa agitação cultural e política. Souza (2019) aponta:

A lei que abolia a escravatura e a proclamação da república está entre os principais acontecimentos que alteraram aspectos significativos do cenário histórico e cultural brasileiro. No campo das letras, aquele foi o período de fundação da Academia Brasileira de Letras e da hegemonia de uma literatura intensamente preocupada com a gramática da norma culta e com a forma; tempo em que os cafés elegantes eram o ponto de encontro dos jornalistas, escritores e críticos; tempo em que a vida cultural brasileira era descrita como *belle époque*, embora os ecos do longo período de escravização no Brasil ainda estivessem bastante audíveis. É nesse contexto que o mulato, suburbano, pobre vai tentar se inserir como escritor e intelectual nas rodas literárias brasileiras. (SOUZA, 2019, p.1).

A relação entre as dificuldades enfrentadas no contexto social e a história de sofrimento psíquico que fazem parte da biografia do autor cujo adoecimento foi marcado pelo alcoolismo e por uma degradação da personalidade, que acabaram por levá-lo a diversas internações em hospitais psiquiátricos, remetem à colocação de Safatle (2014) de que há uma natureza indissociável entre o contexto social e o sofrimento psíquico. Tal fato é corroborado por Dunker (2015) a partir da consideração da “existência de elementos comuns que caracterizam antropologicamente e definem historicamente certos modos de subjetivação e funcionam como condições de possibilidade para todas as formas de sofrimento possível” (DUNKER, 2015, p.273).

Cabe ressaltar ainda que, para além das dificuldades relacionadas à inserção social, a história de Lima Barreto e de alguns de seus personagens é marcada pela perda da mãe, ainda na infância, e pela loucura do pai, fatos que acabaram por levar o autor, obrigado a assumir o sustento da família, a ingressar no serviço público, trabalho que não trazia satisfação ou sentido para a sua vida, mas que se mostrava ser um aspecto importante para a conjuntura de seu adoecimento. Sobre o autor, Schwarcz (2019) diz:

Lamentou sempre que pôde (nas crônicas, ou nos contos e romances alusivos) a falta da presença materna e a responsabilidade precoce que assumiu com os irmãos menores, ainda mais diante dos futuros problemas mentais do pai. Nas memórias que deixou, a situação familiar foi invariavelmente descrita como um “acidente”: mãe precocemente morta, irmãos inconstantes, pai alcoólatra e depois um psicótico sem retorno. (SCHWARCZ (2019, p.32)

Desse modo,

A experiência pessoal do artista não se separa da sua produção literária. Nesse caso, a literatura ganha um caráter evidentemente biográfico e, de modo declarado, o escritor não se desloca da ficção; na verdade, a invade com todas as contradições próprias desse tipo de empreendimento criativo. Ele punha na boca de seus personagens críticas ao funcionarismo, à mania nacional de se fazer passar por doutor ou aos protecionismos de toda ordem. Já na vida real, foi o emprego como amanuense na Secretaria da Guerra que garantiu seu sustento, assim como o da família; tentou várias maneiras de fazer parte dos círculos intelectuais e de suas instituições diletas – sempre sem sucesso; e, quando pôde, lançou mão da sua rede de relações pessoais. Aí está, pois, uma literatura de oposição ou por oposição que, ao produzir a ficção, cria, ao mesmo tempo, o artista a partir da noção de não pertencimento e de exclusão. (SCHWARCZ, 2019, p. 16)

A questão da orfandade de um menino de origem humilde é tema central no conto “O filho da Gabriela” em que a criança, filha da empregada, foi, inicialmente, objeto de discriminação por parte da patroa que, já na abertura da obra, responde em tom de reprovação à demanda de cuidados que a mãe tem para com ele.

Absolutamente não pode continuar assim... Já passa... É todo o dia! Arre!

— Mas é meu filho, minh'ama.

— E que tem isso? Os filhos de vocês agora têm tanto luxo. Antigamente, criavam-se à toa; hoje, é um deus nos acuda; exigem cuidados, têm moléstias...

Fique sabendo: não pode ir amanhã! (BARRETO, 2019, p.98)

Tal fato mostra a questão da desigualdade de classe em que o menino pobre e sua mãe, criada da família, não são dignos de cuidados ou atenção, não tendo nem mesmo a possibilidade de adoecer.

Na sequência do conto, a perda do emprego da mãe, gerada pelo conflito com a patroa, acaba por agravar o contexto de desvalia vivido pela criança.

A criança, durante esse mês, viveu relegada a um canto da casa de uma conhecida da mãe. Um pobre quarto de estalagem, úmido que nem uma masmorra. De manhã, via a mãe sair; à tarde, quase à boca da noite, via-a entrar desconfortada. Pelo dia em fora, ficava num abandono de enternecer. A hóspede, de longe em longe, olhava-o cheia de raiva. Se chorava aplicava-lhe palmadas e gritava colérica: “Arre diabo! A vagabunda de tua mãe anda saracoteando... Cala a boca, demônio! Quem te fez, que te ature...”. (BARRETO, 2019, p. 100).

Esses poucos trechos já permitem observar a associação entre o contexto social que produz a privação de reconhecimento e o sofrimento vivido pela criança que sentia medo e nada pedia. Nesse sentido, o sistema de desigualdade e exclusão, estabelecido a partir das classes sociais, parece inviabilizar a relação com a alteridade, para a criança que, ora não é vista, sendo importante destacar a ausência de seu nome, ora é submetida a episódios de humilhação. Desse modo, pode-se constatar a relação entre a recusa de reconhecimento e o adoecimento, uma vez que há um ator social que experimenta uma situação de privação de reconhecimento e, conseqüentemente, a sua identidade, construída intersubjetivamente, adocece.

Tal fato permite pensar que a estrutura do primeiro nível de reconhecimento, proposta por Honneth (2003), na qual “a experiência de ser amado constitui para cada sujeito um pressuposto necessário da participação na vida pública de uma coletividade”. (HONNETH, 2003, p. 79) não se estabelece de forma satisfatória, o que pode ser corroborado pelas reações da criança.

Aos poucos, a criança torrou-se de medo; nada pedia, sofria fome, sede, calado. Enlanguescia a olhos vistos e sua mãe, na caça de aluguel, não tinha tempo para levá-lo ao doutor do posto médico. Baço, amarelado, tinha as pernas que nem palitos e o ventre como o de um batráquio. A mãe notava-lhe o enfraquecimento, os progressos da moléstia e desesperava, não sabendo que alvitre tomar. (BARRETO, 2019, p.100)

Nem mesmo a ascensão social, representada no conto pelo apadrinhamento da criança pelos patrões, o que possibilitou o acesso a uma vida confortável e a uma boa educação, foram capazes de apagar as marcas da exclusão sofrida.

— Já batizaste o teu pequeno? perguntou-lhe ela ao entrar.

— Ainda não.

— Por quê? Com quatro anos!

— Por quê? Porque ainda não houve ocasião...

— Já tens padrinhos?

— Não, senhora.

— Bem; eu e o conselheiro vamos batizá-lo. Aceitas?

Gabriela não sabia como responder, balbuciou alguns agradecimentos e voltou ao fogão com lágrimas nos olhos.

O conselheiro condescendeu e cuidadosamente começou a procurar um nome adequado. Pensou em Huáscar, Ataliba, Guatemozim; consultou dicionários, procurou nomes históricos, afinal resolveu-se por “Horácio”, sem saber por quê.

Assim se chamou e cresceu. Conquanto tivesse recebido um tratamento médico regular e a sua vida na casa do conselheiro fosse relativamente confortável, o pequeno Horácio não perdeu nem a reserva nem o enfezado dos seus primeiros anos de vida. (BARRETO, 2019, p. 101)

A morte da mãe acentua, na obra, ainda mais os traços de fechamento e tristeza da criança, apesar de determinar sua aparente condição de ascensão social, ao ser incluído na vida dos padrões de forma definitiva.

Pouco depois a mãe lhe morria. Até então vivia numa semidomesticidade. Daí em diante, porém, entrou completamente na família do conselheiro Calaça. Isso, entretanto, não lhe retirou a taciturnidade e a reserva; ao contrário, fechou-se em si e nunca mais teve crises de alegria.

Com sua mãe ainda tinha abandonos de amizade, efusões de carícias e abraços. Morta que ela foi, não encontrou naquele mundo tão diferente, pessoa a quem se pudesse abandonar completamente, embora pela madrinha continuasse a manter uma respeitosa e distante amizade, raramente aproximada por uma carícia, por um afago. (BARRETO, 2019, p.102)

O desenrolar da obra permite também ilustrar a questão, trazida por Honneth (2003), de que os maus-tratos físicos sofridos por um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere a confiança, que deveria ter sido aprendida por meio do amor, tendo como consequência a perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais, demonstrada numa espécie de vergonha social.

Por outro lado, a situação de exclusão social vivida pelo menino e sua mãe remetem à questão do desrespeito, na esfera do direito, uma vez que retratam uma situação de privação de direitos, o que, nas palavras de Honneth (2003), está associada ao sentimento de não possuir uma condição de igualdade, em termos de direitos diante de seu semelhante. Essa negação representa para o indivíduo uma impossibilidade de ser reconhecido, de maneira intersubjetiva, como um sujeito capaz de formar juízo moral ou de ser imputável em um determinado contexto social.

Eram-lhe as horas de aula um bem triste momento. Não que fosse vadio, estudava o seu bocado, mas o espetáculo do saber, por um lado grandioso e apoteótico, pela boca dos professores, chegava-lhe tisonado e um quê desarticulado. Não conseguia ligar bem umas coisas às outras, além do que, tudo aquilo lhe aparecia solene, carrancudo e feroz. Um teorema tinha o ar autoritário de um régulo selvagem; e aquela gramática cheia de regrinhas, de exceções, uma coisa cabalística, caprichosa e sem aplicação útil. O mundo parecia-lhe uma coisa dura, cheia de arestas cortantes, governado por uma porção de regrinhas de três linhas, cujo segredo e aplicação estavam entregues a uma casta de senhores, tratáveis uns, secos outros, mas todos velhos e indiferentes. (BARRETO, 2019, p.104)

A leitura destes fragmentos do conto “O filho da Gabriela” – somada aos dados biográficos de Lima Barreto que, conforme descrito por Schwarcz (2019), graças à intervenção do visconde do Ouro Preto, seu padrinho, teve acesso a uma boa educação, sendo

matriculado no Liceu Popular Niteroiense, uma escola de elite, considerada das melhores naquela época – permite constatar a impossibilidade de superar o contexto de desrespeito e exclusão, impostos por uma estrutura social vigente numa dada época. Mesmo em uma situação de apadrinhamento e ascensão, autor e personagem sentiram na pele a existência do racismo e do profundo abismo social vigente nesses primeiros momentos da República. Lima Barreto “vivia constrangido diante dos colegas mais abonados — Guilherme Guinle, Miguel Calmon, Eugênio Gudim —, que usavam ‘polainas brancas e se vestiam no Raunier’” (SCHWARCZ, 2019, p. 33). Assim, o filho da criada, mesmo estudioso, sentia-se um estranho, diante do ambiente escolar e do mundo, figuras que caracterizam a alteridade.

O destino do personagem não aparece relatado no conto, mas o de Lima Barreto foi marcado pelo desmoronamento de sua identidade, o que corrobora a constatação de Honneth (2003) de que, a partir do não entrelaçamento de individualização e reconhecimento, apontado por Hegel, resulta a vulnerabilidade diante da possibilidade de desrespeito, visto que a inexistência de um reconhecimento constante no outro estabelece o considerável perigo de uma lesão, muitas vezes, desestruturante.

Lima Barreto passaria a percorrer de maneira errante as ruas do Rio de Janeiro, muitas vezes embriagado, e cada vez mais maltrapilho. O dândi dos primeiros momentos, o “mulato elegante”, que, conforme relatos da época, se vestia com primor, transformava-se aos poucos num personagem incômodo da capital federal, mais e mais deprimido, alcoolizado e descaracterizado. (SCHWARCZ, 2019, p.40)

As obras “Diário de um hospício” e “O cemitério dos vivos” se conectam por serem produzidas na mesma época e contexto, o período de internação do autor no Hospital Nacional de Alienados, sendo a primeira um relato autobiográfico e a segunda uma obra ficcional que resgata detalhes presentes no diário. Tal entrelaçamento justifica o uso de exemplos dos dois textos de forma simultânea para ilustrar o estado de opressão e humilhação impostas pela reclusão em uma instituição psiquiátrica dos tempos vividos por Lima Barreto.

O início do relato do “Diário de um hospício” já traz a marca da situação de privação de reconhecimento, imposta desde a entrada na instituição.

Tiram-nos a roupa que trazemos e dão-nos uma outra, só capaz de cobrir a nudez, e nem chinelos ou tamancos nos dão. (...) Deram-me uma caneca de mate e, logo em seguida, ainda dia claro, atiraram-me sobre um colchão de capim com uma manta pobre, muito conhecida de toda nossa pobreza e miséria. (BARRETO, 2017, p. 34)

A exclusão pela via da loucura aparece associada à que se institui por causa da pobreza, sendo, frequentemente, descrita pelo autor no “Diário de um hospício”.

Aí é que percebi que ficava e onde, na seção de indigentes, aquela em que a imagem do que a Desgraça pode sobre a vida dos homens é mais formidável.

O mobiliário, o vestuário das camas, as camas, tudo é de uma pobreza sem par. Sem fazer monopólio, os loucos são da providência mais diversa, originando-se em geral das camadas mais pobres da nossa gente pobre. São de imigrantes italianos, portugueses e outros mais exóticos, são os negros, roceiros, que teimam em dormir pelos desvãos das janelas sobre uma esteira esmolambada e uma manta sórdida; são copeiros, cocheiros, moços da cavalaria, trabalhadores braçais, No meio disto, muitos com educação, mas que a falta de recursos e proteção atira naquela geena social. (BARRETO, 2017, p. 38)

Os exemplos acima corroboram a ideia apresentada por Honneth (2003), em que a integridade do ser humano está associada de modo fundamental a formas de assentimento ou reconhecimento. Sendo assim, é possível perceber na autodescrição dos que se veem maltratados por outros a denominação de tais experiências como ofensa ou rebaixamento, as quais se referem a formas de reconhecimento recusado. Tais conceitos negativos designam um comportamento que representa uma injustiça não apenas porque retira dos sujeitos sua liberdade de ação ou lhes causa danos mas também porque essas pessoas são atingidas na compreensão de si mesmas, a qual elas adquiriram de maneira intersubjetiva.

As cenas apresentadas pelo autor estão associadas às características do contexto social da época:

É no período republicano (...) que a desigualdade social apareceria como tema não da agenda cidadã, mas da biologia evolutiva das populações, assim como seria devidamente explicada pela ciência determinista da época. Esta investiria em questões variadas, como loucura, criminalidade, prostituição e degeneração, procurando “sanear” o que considerava ser descontrolo ou desequilíbrio social.

Não por coincidência, a literatura de Lima Barreto se caracteriza por um claro “ressentimento”, dando vazão a temas como cor e exclusão, corporalidade e discriminação, divisões sociais e hipocrisias científicas. Ressentimento remete a sensação de indignidade social e, não por acaso, o escritor abandonaria sua performance de dândi dos anos de juventude para assumir uma persona dilacerada, de pária social. Além do mais, sua definição como escritor negro perpassará a obra como um todo. Cada personagem tem sua cor detidamente definida, temas de exclusão social farão parte do dia a dia, frustrações e decepções estarão na lógica que constitui as narrativas. (SCHWARCZ, 2019, p.20).

Tal perspectiva se confirma nas palavras de Bosi (2017), que aponta:

É provável que, sofrendo em carne e osso a experiência de passar por insano, mas bem consciente de que não o era (...), o intelectual Lima Barreto estivesse alcançando uma percepção nítida do caráter toscamente discriminatório de certa psiquiatria determinista do século XIX, cujas explicações, como ele mesmo aponta, se resumiam a nomenclaturas e terminologias, isto é, a classes e palavras. Daí vem o mordente da sua crítica às instituições manicomiais que, na sua lógica perversa, pareciam compensar, pela sinistra igualdade de uma espécie de morte em vida (que

é o sequestro), as diferenças de classe que os jazigos e as covas rasas perpetuam nos cemitérios. (BOSI, 2017, p. 17)

A análise acima permite ilustrar a relação entre privação de reconhecimento e sofrimento, uma vez que a situação de morte em vida, imposta aos reclusos no hospício, pode ser caracterizada como um contexto coletivo de privação de direitos e de exclusão social, para o qual podemos utilizar, segundo Honneth (2003), o conceito de morte social. O autor aponta que essa alusão metafórica à morte permite constatar que o desrespeito, atuando na integridade psíquica do ser humano, provoca o mesmo efeito negativo que as enfermidades orgânicas, no contexto do corpo, sendo que, nas experiências de rebaixamento e humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade do mesmo modo que o são, do ponto de vista físico, com o desgaste causado pelas doenças.

Além disso, o médico que tem em sua frente um doente, de que a polícia é tutor e a impessoalidade da lei, curador, por melhor que seja, não o tem mais na conta de gente, é um naufrago, um rebotinho da sociedade, a sua infelicidade e desgraça podem ainda ser úteis à salvação dos outros, e a sua teima em não querer prestar esse serviço aparece aos olhos do facultativo com a revolta de um detento, em nome da Constituição, aos olhos de um delegado de polícia. A Constituição é lá pra você? (BARRETO, 2017, p.193).

A vivência de privação de direitos, descrita por Lima Barreto, permite retomar a questão trazida por Honneth (2003), a partir da leitura de Hegel, acerca da segunda etapa do reconhecimento, que se estabelece pela via do direito e permite aos sujeitos se reconhecerem como pessoas em condição de igualdade de direitos e portadoras da capacidade de reagir, com um aceite ou negativa às possibilidades apresentadas, exercendo seu direito de escolha. No hospício, os internos são destituídos dessa condição definida pela relação jurídica, não cabendo a eles nenhuma possibilidade de escolha ou mesmo de reação, o que marca uma situação de desrespeito, de acordo com a perspectiva honnethiana.

Quanto à análise da esfera do direito, a situação descrita por Lima Barreto está associada ao aspecto apresentado por Honneth (2003) de que essa forma de desrespeito está sempre associada ao contexto histórico, tendo em vista que os aspectos que caracterizam uma pessoa moralmente imputável têm se alterado historicamente com o desenvolvimento das relações jurídicas. Desse modo, a experiência de privação de direitos se mede não somente pelo grau de universalização mas também pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos. Tal associação à variabilidade, de acordo com o momento histórico, é corroborada pelo fato de que as medidas adotadas com relação à loucura estão

intensamente relacionadas à concepção social de sanidade, daquilo que era considerado desequilíbrio social.

Com relação ao desrespeito, na esfera da eticidade, que, segundo Honneth (2003), se refere ao rebaixamento do valor social de indivíduos ou grupos, é possível pensar que a situação vivida pelos internos no hospício representa uma depreciação, a qual constitui uma degradação ou ofensa àquele grupo de indivíduos ou modo de vida. Neste contexto, os pacientes são destituídos de qualquer possibilidade de estima social, sendo considerados seres de pouco ou nenhum valor ou deficientes, o que lhes tira toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades.

Os guardas em geral, principalmente os do Pavilhão e da seção dos pobres, têm os loucos na conta de sujeitos sem nenhum direito a um tratamento respeitoso, seres inferiores, com os quais eles podem tratar e fazer o que quiserem. Já lhes contei como baldeei no Pavilhão, como lavei o banheiro e como um médico ou interno me tirou a vassoura da mão quando estava varrendo o jardim. (BARRETO, 2017, p. 66)

Tal situação de espoliação ilustra, de acordo com Honneth (2003), a degradação social de determinadas formas de vida e

(...) tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo a que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. Portanto, o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos. (HONNETH, 2003, p. 217-218).

Além disso, essa situação de morte em vida remete a uma invisibilidade frente ao outro, num contexto, no qual, além da privação de reconhecimento pela via do direito e da eticidade, se inviabiliza a relação com a alteridade, bem como a noção de diferença.

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; estas não têm mais um para me compreender, parecendo que têm um outro diferente, se tiverem algum. (BARRETO, 2017, p. 47).

Tal constatação permite analisar as questões trazidas por Butler (2017) na proposta do conceito de precariedade, em que

(...) uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva. Se certas vidas não são qualificadas como vidas, ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas, de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras. (BUTLER, 2017, p. 13).

O relato de Lima Barreto traz a constatação de um nível de rebaixamento social que permite questionar se os loucos que vivem naquele momento e contexto histórico podem ser considerados vidas.

Polícia, não sei como e por quê, adquiriu a mania das generalizações, e as mais infantis. Suspeita de todo estrangeiro com nome arrevesado; assim os russos, polacos, romaios são para ela forçosamente caftens; todo cidadão de cor há de ser por força um malandro; e todos os loucos hão de ser por força furiosos e só transportáveis em carros blindados.

(...)

É indescritível o que se sofre ali, assentado naquela espécie de solitária, pouco mais larga que a largura de um homem, cercado de ferro por todos os lados, com uma vigia gradeada, por onde se enxergam as caras curiosas dos transeuntes a procurarem descobrir quem é o doido que vai ali. A carriola, pesadona, arfa que nem uma nau antiga no calçamento; sobe, desce, tomba para aqui, tomba para ali; o pobre-diabo lá dentro, tudo liso, não tem onde se agarrar e bate com o corpo em todos os sentidos, de encontro às paredes de ferro; e, se o jogo da carruagem dá-lhe um impulso para frente, arrisca-se a ir de fuças de encontro à porta de praça-forte do carro-forte, a cair no vão que há entre o banco e ela, arriscando a partir as costelas... Um suplício destes, a que não sujeita a polícia os mais repugnantes e desalmados criminosos, entretanto, ela aplica a um desgraçado que teve a infelicidade de ensandecer, às vezes, por minutos. (BARRETO, 2017, p. 143-144)

É possível pensar que as vidas, marcadas pela invisibilidade e exclusão social, da loucura e do hospício, estão inseridas em um enquadramento que, de acordo com Butler (2017), não permita que elas sejam reconhecidas, ou, na realidade, protegidas contra a violação e a violência. Nesse sentido, os pacientes inseridos nesse contexto não podem ser considerados sujeitos, por estarem à margem das normas que possibilitam inseri-los nessa categoria, naquele momento histórico e social.

O fato de o enquadramento não permitir o reconhecimento desses indivíduos, enquanto sujeitos, pode ser corroborado pela afirmação de Honneth (2003) de que a relação de reconhecimento recíproco é, para Hegel, um processo que permite a construção da própria identidade do sujeito. Diante disso, o movimento oposto retratado no relato de não ser visto ou reconhecido, mesmo estando entre centenas de homens, também está relacionado a uma impossibilidade de encontro com a alteridade ou a diferença, o que marca a impossibilidade da própria subjetivação ou construção de uma identidade.

A referência de Lima Barreto à situação de degradação de grupos de indivíduos, como os pobres, os loucos e os negros, remete à questão de uma enfermidade da sociedade, em que

Honneth (2015), ao definir uma associação entre uma sociedade e um organismo vivo, estabelece que suas instituições, valores e concepções sociais atuam de forma inter-relacionada, produzindo uma série de efeitos, que afetam e causam sofrimento a todo um coletivo de pessoas submetidas a um determinado contexto e organização social.

Para além da análise da condição de sofrimento, imposta a uma categoria de indivíduos, a análise dos textos “Diário do hospício” e “O cemitério dos vivos” permite verificar o sofrimento individual, bem como o adoecimento mental do próprio Lima Barreto, o que não deixa de estar, intensamente, relacionado à sua história construída em um determinado contexto social.

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. Adivinhava a morte de meu pai e eu sem dinheiro para enterrá-lo; previa moléstias com tratamento caro e eu sem recursos; amedrontava-me com uma demissão e eu sem fortes conhecimentos que me arranjassem colocação condigna com a minha instrução; e eu me aborrecia e procurava distrair-me, ficar na cidade, avançar pela noite adentro; e assim conheci o *chopp*, o *whisky*, as noitadas, amanhecendo na casa deste ou daquele. (BARRETO, 2017, p.49)

Conforme descrito em seu diário, o autor associa seu alcoolismo aos medos decorrentes de sua baixa condição financeira. Apesar da inteligência e da educação de qualidade recebida, o autor não conseguiu alcançar nem a retribuição financeira, nem o reconhecimento profissional esperado ao longo da vida.

(...) temos diante de nós uma personalidade complexa, ambivalente, que batalha pela autonomia de sua escrita, mas se sente inadaptada e incapaz de realizar tal propósito, por conta de sua origem social e étnica ou seu desempenho em sociedade (tema frequente em suas crônicas, romances, diários e contos). A literatura parece ser, assim, refúgio e igualmente muralha; local onde o escritor busca inserir-se na sociedade, mas também de constatação de certa impotência social. (SCHWARCZ, 2019, p.16)

A relação do autor com a escrita é marcada por uma ambivalência sendo, ao mesmo tempo, uma aposta profissional em algo que trazia sentido e satisfação e uma razão de sofrimento diante da constatação de privação de reconhecimento.

O dia é de tédio e eu procuro meios e modos de fugir dele, de voltar-me para mim mesmo e examinar-me. Não posso e sou. Arrependo-me de tudo, de não ter sido um outro, de não seguir os caminhos batidos e esperar que eu tivesse sucesso, onde todos fracassaram.

Tenho orgulho de me ter esforçado muito para realizar o meu ideal; mas me aborrece não ter sabido concomitantemente arranjar dinheiro ou posições rendosas

que me fizessem respeitar. Sonhei Spinoza, mas não tive força para realizar a vida dele; sonhei Dostoiévski, mas me faltou a sua névoa. (BARRETO, 2017, p.77)

Conforme relatado por Bosi (2017), as obras Lima Barreto foram recebidas com o silêncio e acabaram por se tornar um verdadeiro pesadelo para o autor. Tal fato torna-se fundamental para a análise do seu sofrimento psíquico, uma vez que “sem o exame dos sentimentos e ressentimentos do escritor frustrado, como poderiam os psiquiatras de plantão entender os motivos que levavam o suposto alienado a embriagar-se até chegar às raias do delírio?” (BOSI, 2017, p. 14).

O aparecimento do meu primeiro livro não me deu grande satisfação. Esperava que o atacassem, que me descompusessem e eu, por isso, tendo o dever de revidar, cobraria novas forças; mas tal não se deu; calaram-se uns e os que dele trataram o elogiaram. É inútil dizer que nada pedi.

A minha dor ou as minhas dores aumentavam ainda; e, cheio de dívidas, sem saber como pagá-las, o J.M. aconselhou-me que escrevesse um livro e o levasse para ser publicado no *Jornal do Commercio*.

Assim o fiz. Pus-me em casa dois meses e escrevi o livro. Saiu na edição da tarde e ninguém o leu. E só veio a fazer sucesso, para mim inesperado, quando o publiquei em livro. Desalentado e desanimado, sentindo que eu não podia dar nenhuma satisfação àqueles que me instruíram tão generosamente, nem mesmo formando-me, não tendo nenhuma ambição política, administrativa, via escapar-se por falta de habilidade, de macieza, a única coisa que me alentava na vida – o amor das letras, da glória, do nome, por ele só. (BARRETO, 2017. p. 50-51)

O relato do autor, ao relacionar seu sofrimento ao não reconhecimento de sua obra, vai de encontro à relação entre trabalho e reconhecimento apresentada por Hegel. Relação esta vista como fundamental para o processo de formação da cultura e da própria identidade e que é sempre mediada pelo outro.

Veio-me, repentinamente, um horror à sociedade e à vida; uma vontade de absoluto aniquilamento, mais do que aquele que a morte traz; um desejo de perecimento total da minha memória na terra; um desespero por ter sonhado e terem me acenado tanta grandeza, e ver agora, de uma hora para outra, sem ter perdido de fato a minha situação, cair tão, tão baixo, que quase me pus a chorar que nem uma criança. (BARRETO, 2017, p. 148)

Nesse sentido, o movimento do trabalho que marca a produção da cultura e a produção de si, sempre mediado pelo outro, tal como apresentado por Hegel, nas palavras de Santos (1993), aparece inviabilizado.

Ao produzir a cultura, o homem percorre um caminho que vai de si a si mesmo, num movimento que é ao mesmo tempo exteriorização, objetivação de si, e interiorização ou formação de si como sujeito consciente e educado. A educação pelo trabalho é o momento privilegiado em que o homem se põe no elemento da cultura, como ser acrescentado à natureza, e cria para si uma “segunda natureza” como um fato objetivo e real. Neste movimento, a natureza se torna humana e se transforma em

cultura, ao mesmo tempo em que o homem, ao se apropriar da natureza “externa” mediante o trabalho, se apropria também de sua natureza “interna” e se faz homem culto. A passagem da natureza à cultura é um processo de humanização, mediante o qual o homem se torna consciente de sua liberdade e busca o reconhecimento social como forma de vida. (SANTOS, 1993, p. 10-11)

A partir dessas colocações, pode-se verificar que o sofrimento e o adoecimento psíquico de Lima Barreto decorrem, pelo menos em parte, da impossibilidade de socialização pela via do trabalho, o qual não é reconhecido em um contexto marcado pela exclusão social e de raça, dados marcantes na biografia do escritor.

Como é que eu, em vinte e quatro horas, deixava de ser um funcionário do Estado, com ficha na sociedade e lugar no orçamento, para ser um mendigo sem eira nem beira, atirado para ali que nem um desclassificado?

Por que o Estado queria-me gratuito, comendo à sua custa, quando era mais simples tomar-me o ordenado e dar-me pelo menos um paletó? (BARRETO, 2017, p.165).

Tendo em vista que, de acordo com a leitura hegeliana de Honneth (2003), “o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos” (HONNETH, 2003, p.78), o sofrimento do escritor traz a marca da perda dessa identidade, tão bem mostrada na própria descrição de seu sentimento e percepção de si, diante do mundo.

Não me preocupava com o meu corpo. Deixava crescer o cabelo, a barba, não me banhava a miúdo. Todo o dinheiro que apanhava bebia. Delirava de desespero e desesperança; eu não obteria nada.

(...)

Resvalava para a embriaguez inveterada, faltava à repartição semanas e meses. Se não ia ao centro da cidade, bebia pelos arredores da minha casa, desbragadamente. Embriagava-me antes do almoço, depois do almoço até o jantar, depois deste até a hora de dormir. (BARRETO, 2017, p.52)

Vejo a vida torva e sem saída. A minha aposentadoria dá-me uma migalha com que mal me daria para viver. A minha pena só me pode dar dinheiro escrevendo banalidades para revistas de segunda ordem. Eu me envergonho e me aborreço de empregar, na minha idade, a minha inteligência em tais futilidades. Ainda tenho alguma *verve* para a tarefa do dia a dia; mas tudo me leva para pensamentos mais profundos, mais doridos e uma vontade de penetrar no mistério da minha alma e do Universo. (BARRETO, 2017, p. 67)

Pela primeira vez, fundamentalmente, eu senti a desgraça e o desgraçado. Tinha perdido toda a proteção social, todo o direito sobre o meu próprio corpo, era assim como um cadáver de anfiteatro de anatomia. (BARRETO, 2017, p.194)

Ainda com relação ao sofrimento, a análise das descrições do autor acerca de si mesmo corrobora as considerações de Haroche (2008) de que

Ser o outro, o parceiro numa relação desengajada – em que não se tem atenção, consideração e reconhecimento, nem existe *a fortiori* um sentimento de valorização – torna-se humilhante, pois revela a instrumentalização e o intercambiamento entre os indivíduos, e a desvalorização e o sentimento de inexistência de si mesmo e do outro (Enriquez, 1999). A privação específica de si e o sentimento mais do que a consciência se encontram no cerne da humilhação nas sociedades de consumo. (HAROCHE, 2008, p. 180).

Cabe ressaltar ainda que, para além de um diagnóstico do período em que o autor viveu, a análise de alguns textos de Lima Barreto também viabiliza uma série de reflexões acerca da relação entre privação de reconhecimento e sofrimento psíquico na atualidade. Desse modo, conforme aponta Schwarcz (2019),

(...) nesse contexto em que a questão da inclusão social e racial anda na pauta do dia em nosso país, o autor tornou-se ainda mais atual. Sua biografia não só mostra um perverso e silencioso preconceito existente no Brasil, como permite problematizar uma noção mais idealizada de mestiçagem. Lima Barreto representa em si um caso singular a testemunhar a ambivalência experimentada aqui pelas populações negras. De um lado, sua formação educacional possibilita entender como se davam processos sociais particulares de inclusão e ascensão social. De outro, o desenlace de sua vida faz duvidar desses modelos todos. Aí temos um caso radical e dramático de infortúnio e fracasso; se não na literatura, ao menos na vida pessoal. (SCHWARCZ, 2019, p.44)

#### **5.4 Relato de sofrimento e exclusão, na favela e na alvenaria – Diário de Carolina Maria de Jesus**

“Quarto de despejo – diário de uma favelada” é um relato autobiográfico de uma escritora negra, de pouca escolaridade, mãe solteira de três filhos, que vive como catadora de papel e mora na favela do Canindé, na metrópole paulistana, nos anos 1950 e 1960. Müller e Rosa (2018) mencionam:

Nascida 26 anos após a abolição da escravatura, no dia 14 de março de 1914, em Sacramento, cidade rural do Estado de Minas Gerais, Carolina Maria de Jesus teve uma infância pobre e um breve ensino formal. Estudou apenas até a 2ª série, mas se encantou pela escrita e pelos livros. Por isso, anos depois, passou a recolhê-los do lixo sempre que os encontrava.

Com a morte de sua mãe, Carolina foi obrigada a ir para São Paulo, onde trabalhou como doméstica na casa do médico Euryclides de Jesus Zerbini, primeiro cirurgião cardíaco no Brasil. Ele permitia que Carolina usasse sua biblioteca nos dias de folga dela. Após circular por diferentes empregos e jornais onde vendia seus escritos, a autora foi morar na favela do Canindé, e construiu seu barraco com restos de papelão, madeira, sobras de alumínio e telhas de zinco.

Desde pequena, demonstrava inteligência e criticidade, características que a colocavam em permanentes conflitos: internos, com seus sofrimentos e buscas de alternativas diárias de sobrevivência; externos, com as negativas de publicação de seus poemas e contos pela imprensa; e com os vizinhos e conhecidos, conforme

registrado em seus diários. Ousada, Carolina era sempre sobrepujada por sua conduta fora dos padrões socialmente estabelecidos para o seu perfil de negra e pobre (MÜLLER; ROSA, 2018, p. 257-258)

Tal contexto e história de vida são caracterizados por várias marcas da marginalização e exclusão, as quais são apontadas por Souza (2018). Carolina é uma legítima representante da ralé brasileira, desprovida não apenas de recursos culturais e econômicos mas também das condições sociais e morais que viabilizam a apropriação desses recursos. Sua vida é marcada pelo abandono social e político, consentido por toda a sociedade.

Os políticos só aparecem aqui nas épocas eleitoraes. O senhor Cantídio Sampaio quando era vereador em 1953 passava os domingos aqui na favela. Ele era tão agradável. Tomava nosso café, bebia nas nossas xícaras. Ele nos dirigia as suas frases de viludo. Brincava com nossas crianças. Deixou boas impressões por aqui e quando candidatou-se a deputado venceu. Mas na Camara do Deputados não criou um projeto para beneficiar o favelado. Não nos visitou mais.

Eu classifico São Paulo assim: O Palacio é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos. (JESUS, 2017, p.32)

Neste contexto, torna-se pungente a questão da privação de reconhecimento, que pode ser aqui tratada como desrespeito, conforme aponta Honneth (2018), dado que a denegação do reconhecimento, acompanha necessariamente a sensação de uma ameaçadora perda da personalidade, diante da qual a pessoa reage, geralmente, com sentimentos de vergonha, raiva e indignação.

Eu amanheci nervosa. Porque eu queria ficar em casa, mas eu não tinha nada para comer.

(...) Eu não ia comer porque o pão era pouco. Será que é só eu que levo esta vida? O que eu posso esperar do futuro? Um leito em Campos do Jordão. Eu quando estou com fome quero matar o Janio, quero enforçar o Adhemar e queimar o Juscelino. As dificuldades corta o afeto do povo pelos políticos. (JESUS, 2017, p. 33).

No lixão, como é denominado o local. Os lixeiros haviam jogado carne no lixo, E ele escolhia uns pedaços: Disse-me:

- Leva, Carolina. Dá pra comer.

Deu-me uns pedaços. Para não maguá-lo aceitei. Procurei convencê-lo a não comer aquela carne. Para comer os pães duros ruídos pelos ratos. Ele disse-me que não. Que há dois dias não comia. Acendeu o fogo e assou a carne. A fome era tanta que ele não pode deixar assar a carne. Esquentou-a e comeu. Para não presenciar aquele quadro, saí pensando: faz de conta que eu não presenciei esta cena. Isto não pode ser real num paiz fértil igual ao meu. Revoltei contra o tal Serviço Social que diz ter sido criado para reajustar os desajustados, mas não toma conhecimento da existência infausta dos marginais. Vendi os ferros no Zinho e voltei para o quintal de São Paulo, a favela.

No outro dia, encontraram o pretinho morto. Os dedos do seu pé abriram. O espaço era de vinte centímetros. Ele aumentou-se como se fosse de borracha. Os dedos do pé parecia leque. Não trazia documentos. Foi sepultado como um Zé qualquer. Ninguém procuro saber seu nome. Marginal não tem nome. (JESUS, 2017, p. 40).

Honneth (2003) coloca que as experiências de desrespeito associadas à privação de direitos e à exclusão social têm suas consequências descritas com expressões metafóricas ligadas à morte, sendo frequente a adoção do conceito de morte social. Por outro lado, as situações de degradação cultural são referidas com o termo vexação. As alusões à dor física e à morte permitem associar a vivência de tais experiências à degradação da integridade psíquica do ser humano em um mesmo nível de intensidade que as graves doenças orgânicas comprometem e desgastam o corpo desses indivíduos. Tal perspectiva se faz presente no relato de Carolina Maria de Jesus por meio da descrição do seu próprio desgaste e do desgaste de terceiros.

- A senhora me faz rir! Já foi o tempo que a gente podia guardar dinheiro. Eu sou um infeliz. Com a vida que levo não posso ter aspiração. Não posso ter um lar, porque um lar inicia com dois, depois vai multiplicando.
- Ele olhou-me e disse-me:
- Porque falamos disso? O nosso mundo é a margem. Sabe onde estou dormindo? Debaixo das pontes. Eu estou doido. Eu quero morrer!
- Quantos anos tem?
- 24. Mas já enjoei da vida. (JESUS, 2017, p.184)

A questão da privação de reconhecimento aparece também pela via do trabalho. O trabalho como catadora de papel por meio do qual Carolina tenta sobreviver e garantir o sustento dos filhos é também um trabalho marginal e sujo, fadado à invisibilidade e à ausência de reconhecimento.

Os meus filhos não são sustentados com pão de igreja. Eu enfrento qualquer espécie de trabalho para mantê-los. (JESUS, 2017, p. 16)

- Ela disse:
- A única coisa que você sabe fazer é catar papel.
- Eu disse:
- Cato papel. Estou provando como vivo! (JESUS, 2017, p. 20).

Com relação ao trabalho sujo, Lhuilier (2014) aponta que a divisão do trabalho é também uma divisão moral e psicológica, em que as atividades desinvestidas e desvalorizadas são jogadas na invisibilidade. Institui-se uma divisão entre as tarefas que são fonte de prazer e de gratificação narcísica e aquelas consideradas ingratas ou condenáveis, como o trabalho de catadora de papel, o qual era exercido por Carolina Maria de Jesus: “Eu cato papel, mas não gosto. Então eu penso: Faz de conta que eu estou sonhando”. (JESUS, 2017, p. 29).

A pesquisadora aponta que os julgamentos de valor acerca de determinado trabalho também contaminam a pessoa que o exerce, pesando sobre a própria identidade. As tarefas que são físicas ou simbolicamente nojentas, humilhantes ou degradantes, ou seja, que se

encontram na parte de baixo da escala moral do trabalho, são objeto de rejeição, a qual também perpassa os trabalhadores responsáveis por sua execução. Tal rejeição é relatada em vários momentos em “Quarto de despejo”:

Pedi ao jornaleiro para ajudar-me a por o saco nas costas, que o dia que eu estivesse limpa eu lhe dava um abraço Ele sorriu e disse-me:

- Então já sei que vou morrer sem receber o teu abraço, porque você nunca está limpa. Ele ajudou-me a por os papeis na cabeça. Fui na fabrica, depois fui no senhor Rodolfo. Ganhei mais 20 cruzeiros. Depois fiquei cançada. Voltei para casa. Estava tão cançada que não podia ficar de pé. Tinha a impressão que ia morrer. Eu pensava: se eu não morrer, nunca mais hei de trabalhar assim. Eu estava com falta de ar. Ganhei 100 cruzeiros.

... Fui deitar-me. As pulgas não me deixou em paz. Eu já estou cançada desta vida que levo. (JESUS, 2017, p. 111).

Este serviço que a senhora faz é serviço de cavalo. Eu já sei o que vou fazer da minha vida. Daqui uns dias eu não vou precisar de mais nada deste mundo. Eu não pude viver nas fazendas. Os fazendeiros me explorava muito. Eu não posso trabalhar na cidade porque aqui tudo é a dinheiro e eu não encontro um emprego porque já sou idoso. Eu sei que vou morrer porque a fome é a pior das enfermidade. (JESUS, 2017, p. 54).

Ao pensar no valor do trabalho, Lhuilier (2013) coloca que ele apresenta uma dupla valorização, podendo, por vezes, ser o espaço privilegiado de construção do sujeito, e, por outras, o universo de pressão e de exploração, como o retratado na atividade de Carolina, como catadora.

Tudo quanto eu encontro no lixo eu cato para vender. Deu 13 cruzeiros. Fiquei pensando que precisava comprar pão, sabão e leite para a Vera Eunice. E os 13 cruzeiros não dava! Cheguei em casa aliás no meu barraco, nervosa e exausta. Pensei na vida atribulada que eu levo. Cato papel, lavo roupa para dois jovens, permaneço na rua o dia todo. E estou sempre em falta. A Vera não tem sapatos. E ela não gosta de andar descalça. Faz uns dois anos que eu pretendo comprar uma máquina de moer carne. E uma máquina de costura. (JESUS, 2017, p. 12)

(...) Comecei queixar para a Dona Maria das Coelhas que o que eu ganho não dá para tratar os meus filhos. Eles não tem roupas nem o que calçar. E eu não paro um minuto. Cato tudo que se pode vender e a miséria continua firme ao meu lado. (JESUS, 2017, p. 142)

A partir da leitura de Hegel, Santos (1993) coloca que o interesse do trabalho como meio de inserção em um contexto social provém não só de sua posição central em nossa cultura mas também, como mostra a Fenomenologia do Espírito, do fato de que esse processo está intensamente relacionado à construção da identidade de cada sujeito, bem como a sua relação com a alteridade e à dialética do reconhecimento. O trabalho apresenta-se como um meio que viabiliza o reconhecimento de uma identidade construída por meio da mediação do outro ao mesmo tempo idêntico e diferente. A partir dessa leitura, torna-se possível questionar se o trabalho como catadora de Carolina funciona como um meio de sociabilidade, uma vez

que o reconhecimento e a construção da identidade a partir da mediação do outro não se concretizam.

No contexto da rejeição, a leitura da obra de Carolina Maria de Jesus também remete ao conceito de precariedade (Butler, 2017), que questiona o fato de que, para uma determinada vida ser considerada lesada, ela deve primeiro ser considerada vida. Os relatos do cotidiano de Carolina – que chega a se comparar ao lixo e que para alimentar a si e aos três filhos precisa, muitas vezes, recorrer aos restos do lixo – retratam, para além da privação de reconhecimento nas esferas jurídica e da eticidade (HONNETH, 2003), uma impossibilidade dos enquadramentos do contexto social de incluí-la nos mínimos aspectos daquilo que pode ser considerado vida.

(...) Estive revivendo os aborrecimentos que tive esses dias (...) Suporto as contingências da vida resoluta. Eu não consegui armazenar para viver, resolvi armazenar paciência. (JESUS, 2017, p.18)

(...) Havia pessoas que nos visitava e dizia:  
- Credo, para viver num lugar assim só os porcos. Isto aqui é o chiqueiro de São Paulo. (JESUS, 2017, p. 35)

Sobrevivendo à margem da sociedade, o relato de Carolina ilustra a questão apontada por Souza (2018) acerca de como percebem e levam a vida os indivíduos que são tratados pela sociedade como indignos, como aqueles que não deveriam estar no mundo. Esse aspecto pode ser confirmado pelo apontamento de Müller e Rosa (2018) de que Carolina conhecia bem o lugar de onde falava, pois não apenas testemunhava mas também protagonizava a pobreza cotidiana, presente em todo o país, sobretudo, nos grandes centros, reproduzindo-a em suas narrativas.

(...) As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com o barro podre. (JESUS, 2017, p. 37)

Devo incluir-me, porque eu também sou favelada. Sou rebotalho. Estou no quarto de despejo, e o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo. (JESUS, 2017, p. 37)

O fato de tratar-se de um relato de alguém que é percebida como aquela que não deveria estar no mundo permite retomar a questão apontada por Butler (2017) de que a condição precária de vida impõe uma obrigação, sendo que é preciso perguntar em que condições é possível apreender uma vida, ou um conjunto de vidas, como precária, e em quais condições isso não se torna possível. A partir daí, pode-se constatar, como aponta Hegel, que

a apreensão da precariedade conduza a uma potencialização da violência, a uma percepção da vulnerabilidade de um determinado grupo de pessoas, o que incita o desejo de destruí-las.

Nesse sentido, o texto de Carolina ilustra o modo de explicitação da violência, já apontado por Souza (2018), de que a expressão de ódio e desprezo de um canalha a um marginalizado, e aquela de uma pessoa decente, que demonstra pena e compaixão, são duas faces de uma mesma moeda, uma vez que o que é comum, no desprezo e na pena, é que só apresentamos tais sentimentos por quem consideramos inferior.

Saí a noite, e fui catar papel. Quando eu passava perto do campo do São Paulo, varias pessoas saiam do campo. Todas brancas, só um preto. E o preto começou a insultar-me:

- Vai catar papel, minha tia? Olha o buraco, minha tia.

Eu estava indisposta. Com vontade de deitar. Mas, prossegui. Encontrei varias pessoas amigas e parava para falar. Quando eu subia a Avenida Tiradentes encontrei umas senhoras. Uma perguntou-me:

- Sarou as pernas? (JESUS, 2017, p. 15)

Comecei catar papel. Subi a rua Tiradentes, cumprimentei as senhoras que conheço. A dona da tinturaria desse:

- Coitada! Ela é tão boazinha.

Fiquei repetindo no pensamento: “Ela é boazinha!”. (JESUS, 2017, p. 25)

(...) Os visinhos de alvenaria olha os favelados com repugnância. Percebo seus olhares de ódio porque eles não quer a favela aqui. Que a favela deturpou o bairro. Que tem nojo da pobreza. Esquecem eles que na morte todos ficam pobres. (JESUS, 2017, p. 55)

A questão da precariedade e do desrespeito nos relatos de Carolina estão associadas às reflexões acerca do racismo, propostas por Castoriadis (1990). Segundo o autor, a discussão acerca do racismo deve ser ampliada para a instância sociocultural. Esse fenômeno surge como algo mais universal do que gostaríamos de admitir, sendo uma especificação monstruosa das sociedades humanas. Trata-se de uma aparente incapacidade da sociedade de se constituir sem excluir o outro, por meio do ódio e de sua desvalorização. Nesse contexto, é preciso compreender que o imaginário social, impregnado nas instituições, e o psiquismo humano estão entrelaçados, mas que entre eles também há conflitos e resistência.

O pesquisador afirma que a percepção do outro como igual exige a admissão da alteridade. Ao negar a alteridade, o racismo institui a discriminação, o desprezo, o ódio e a aniquilação, tão presentes nas páginas de “Quarto de despejo”.

(...) Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais. Não mais se vê os corvos voando as margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos. (JESUS, 2017, p. 54)

Segundo Kupermann e Martins (2018), o racismo se impõe como um dos maiores obstáculos à criação de um laço social justo e saudável em nossa sociedade. Ele se apresenta como herança da nossa cultura escravagista, principal fonte da segregação social em nosso país e, conseqüentemente, da imensa desigualdade social em que estamos imersos e, na maioria das vezes, nos sentindo impotentes para transformá-la. Dentro desse contexto, Lopes ([20--]) afirma que

Outra questão importante e que não podemos deixar de mencionar aqui diz respeito ao constante questionamento por parte da autora das condições subalternas e miseráveis em que se encontram os negros nesse país. Carolina faz um paralelo entre a escravidão que vigorou no Brasil por quase 400 anos e uma nova forma de aprisionamento. (LOPES, [20--] p. 6)

Nesse sentido, cabe retomar o paralelo estabelecido por Carolina entre escravidão, como forma de trabalho, e a escravidão imposta pela condição de vida, que marca que a abolição, estabelecida no papel, muitas vezes, ainda não foi transposta para a vida real daqueles considerados marginalizados.

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos.  
 (...) Nas prisões os negros eram os bodes espiatórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam felizes.  
 (...)  
 (...)Eu tenho tanto dó dos meus filhos. Quando eles vê as coisas de comer eles brada: - Viva a mamãe!  
 A manifestação agrada-me. Mas eu já perdi o hábito de sorrir. Dez minutos depois eles querem mais comida. Eu mandei o João pedir um pouquinho de gordura a Dona Ida. Ela não tinha.  
 (...)  
 E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome!  
 (JESUS, 2017, p. 31-32)

As considerações acima permitem analisar a obra Carolina sob o prisma da denúncia social. Muller e Rosa (2018) colocam que ela não se calou diante do cenário em que estava inserida e, por meio de sua escrita, Carolina Maria de Jesus fomentou a discussão de temáticas polêmicas e, muitas vezes, controversas, como miséria, discriminação social, preconceito, descaso dos políticos, entre outros, o que propiciou à sua narrativa um caráter de luta, denúncia e resistência.

(...) O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora.  
 Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças. (JESUS, 2017, p. 29)

Deixei o leito as 5 horas. Os pardais já estão iniciando a sua sinfonia matinal. As aves deve ser mais feliz que nós. Talvez entre elas reina amizade e igualdade. (...) O mundo das aves deve ser melhor do que o dos favelados, que deitam e não dormem porque deitam-se sem comer. (JESUS, 2017, p.35)

Quando eu vou na cidade tenho a impressão que estou no paraíso. Acho sublime ver aquelas mulheres e crianças tão bem vestidas. Tão diferente da favela. As casas com seus vasos de flores e cores variadas. Aquelas paisagens há de encantar os olhos dos visitantes de São Paulo, que ignoram que a cidade mais afamada da América do Sul está enferma. Com as suas úlceras. As favelas. (JESUS, 2017, p. 85)

Esse aspecto permite retomar os apontamentos de Souza (2006) que afirma que o valor do brasileiro pobre não inserido no modelo cultural importado da Europa é similar ao que se confere aos animais, o que marca o estatuto sub-humano que define essa parcela da população. No Brasil, assim como em outros países periféricos, há um grupo de pessoas excluídas e que vivem à margem das condições que permitiriam a elas compartilhar da igualdade de direitos, bem como da efetiva posição de cidadão, estando apenas inseridas nas práticas disciplinadoras e adaptativas que viabilizam o exercício de funções produtivas, no contexto do capitalismo moderno.

(...) Percebi que chegaram novas pessoas para a favela. Estão maltrapilhas e as faces desnutridas. Improvisaram um barracão. Condoí-me de ver tantas agruras reservadas aos proletários. Fitei a nova companheira de infortúnio. Ela olhava a favela, suas lamas e suas crianças paupérrimas. Foi o olhar mais triste que eu já presenciei. Talvez ela não mais tem ilusão. Entregou sua vida aos cuidados da vida. (JESUS, 2017, p. 46)

Além disso, a leitura do relato de Carolina como denúncia social, possibilita resgatar a análise de Honneth (2018) de que as relações intersubjetivas, que definem ou não o desenvolvimento da identidade de um determinado sujeito, estão presentes desde a mais tenra idade, nas formas de comunicação, bem como nos afetos, em que ele se encontra inserido, sendo esse o meio que permite que ele aprenda ou não a conceber-se, ao mesmo tempo, como um membro provido dos mesmos direitos que outros e como um sujeito particular no interior de uma sociedade. Nesse sentido, o relato de Carolina ilustra o falso desenvolvimento da vida social, dado que retrata um sujeito desprovido de direitos, ou mesmo fadado ao esquecimento pela sociedade.

Os favelados aos poucos estão convencendo-se que para viver precisam imitar os corvos. Eu não vejo eficiência no Serviço Social em relação ao favelado. Amanhã não vou ter pão. (JESUS, 2017, p. 41)

Eu sei que existe brasileiros aqui dentro de São Paulo que sofre mais do que eu. Em junho de 1957 eu fiquei doente e percorri as sedes do Serviço Social. Devido eu carregar muito ferro fiquei com dor nos rins. Para não ver os meus filhos passar fome fui pedir auxílio ao prolapado Serviço Social. Foi lá que vi as lágrimas deslizar dos

olhos dos pobres. Como é pungente ver os dramas que ali se desenrola. A ironia com que são tratados os pobres. A única coisa que eles querem saber são os nomes e os endereços dos pobres. (JESUS, 2017, p. 42)

No contexto de denúncia social, Farias (2018) coloca a questão da atualidade dos relatos de Carolina, já que os espaços de marginalidade presentes em todo o Brasil evidenciam o lugar que boa parte da população negra ainda ocupa em nossa sociedade.

Segundo estudos publicados em 2015 pelo IBGE (*Correio Brasiliense*, 2015), na população que forma o grupo 10% mais pobre do país, os negros são a maioria, percentual este que só aumentou nos últimos anos. Se, em 2004, 73,2% dos mais pobres eram negros, esse número aumentou para 76% em 2014, o que indica que três em cada quatro pessoas do grupo mais pobre são negras. Portanto, é inegável que a pobreza, a exclusão social e a invisibilidade continuam sendo as principais características da vida da maioria esmagadora dos negros no Brasil, características estas que mantêm íntima relação com o passado escravagista de nosso país preponderantemente negado e silenciado e, talvez por isso mesmo, reproduzido de forma violenta e compulsiva na dinâmica social até hoje. Uma história de servidão, submissão, violência e invisibilidade que se perpetua. (FARIAS, 2018, p. 104)

Segundo Coronel (2011), a literatura de Carolina pode ser considerada uma literatura de periferia, surgida no contexto da miséria nacional, uma vez que funciona como espaço de expressão de indivíduos que, mesmo excluídos dos circuitos de produção cultural, conseguem ser ouvidos para além do meio em que se encontram confinados e em condições, muitas vezes extremas de precariedade, denunciando o lado mais podre de nossa realidade social.

(...) Aqui na favela quase todos lutam com dificuldades para viver. Mas quem manifesta o que sofre é só eu. E faço isso em prol dos outros. Muitos catam sapatos no lixo para calçar. Mas os sapatos já estão fracos e aturam só 6 dias. Antigamente, isto é de 1950 até 1956, os favelados cantavam. Faziam batucadas. 1957, 1958, a vida foi ficando causticante. Já não sobra dinheiro para eles comprar pinga. As batucadas foram cortando-se até extinguir-se. (JESUS, 2017, p. 36)

Por outro lado, a pesquisadora aponta que considerar Carolina Maria de Jesus apenas como uma representante da favela seria uma abordagem rasa, tendo em vista que a individualidade da escritora também é retratada, ao longo de toda a sua narrativa, sendo a escrita do diário um relato particular de sua condição de sofrimento.

(...) Fiz o almoço, depois fui escrever. Estou nervosa. O mundo está tão insipito que eu tenho vontade de morrer. Fiquei sentada no sol para aquecer. Com as agruras da vida somos uns infelizes perambulando aqui neste mundo. Sentindo frio interior e exterior. (JESUS, 2017, p. 179)

Tal ideia é corroborada por Barossi (2017) ao afirmar que, em sua obra “Quarto de despejo”, Carolina Maria de Jesus constrói diários que, em tom confessional, expressam seu

lugar de marginalizada e subalterna. Assim, a autora retrata não apenas seu lugar de moradia mas também sua posição social, como um quarto de despejo, o que pode ser lido como uma percepção de si mesma e de seu grupo social como sujeitos postos à margem por um processo socioeconômico e cultural que ainda persiste nos dias atuais. Tal exclusão é silenciada nos espaços privilegiados da literatura. Por outro lado, o próprio tom autobiográfico e confessional de sua escrita não permite restringir Carolina a um mero documento sociológico, de uma mulher representante da favela.

Nesse sentido, a obra de Carolina traz um duplo viés, abarcando tanto a possibilidade de denúncia social quanto funcionando como um meio de expressão subjetiva. Tal fato permite resgatar as considerações de Müller e Rosa (2018) acerca de “Quarto de despejo: diário de uma favelada”, o qual constitui um diário autobiográfico que relata o dia a dia na favela, as mazelas, a fome, a violência, a marginalização, as péssimas condições de higiene, a pobreza, a desigualdade social e a negligência dos políticos com a população subalterna: “(...) Os políticos sabem que eu sou poetisa. E que o poeta enfrenta a morte quando vê o seu povo oprimido”. (JESUS, 2017, p. 39).

Segundo Lopes ([20--]), no âmbito da questão da expressão subjetiva, a escrita da experiência vivenciada ou a literatura de testemunho de Carolina Maria de Jesus traz uma descrição intimista que ultrapassa o tom de denúncia. As experiências de fome, violência e marginalização são partes de sua própria vida. A voz de Carolina configura-se como a marginal e é a partir desse lugar que ela se percebe e vê o lugar onde mora.

Eu hoje estou triste. Estou nervosa. Não sei se choro ou saio correndo sem parar até cair inconciente. É que hoje amanheceu chovendo. E eu não saí para arranjar dinheiro. Passei o dia escrevendo. (JESUS, 2017, p. 41)

(...) Fui na sapataria retirar os papeis. Um sapateiro perguntou-me se o meu livro é comunista. Respondi que é realista. Ele disse-me que não é aconselhável escrever a realidade. (JESUS, 2017, p. 108)

Desse modo “é através da escrita que Carolina torna-se sujeito de si mesma, uma vez que põe no papel seus dramas e angústias, seus medos e frustrações; e através delas torna-se sujeito social, ao retratar a pobreza e a miséria presentes no ‘quarto de despejo’” (LOPES, [20--], p. 1-2).

Quando cheguei em casa era 22,30. Liguei o radio. Tomei banho. Esquentei comida. Li um pouco. Não sei dormir sem ler. Gosto de manusear um livro. O livro é a melhor invenção do homem. (JESUS, 2017, p. 24)

(...) Eu gosto de ficar dentro de casa, com as portas fechadas. Não gosto de ficar nas esquinas conversando. Gosto de ficar sozinha e lendo. Ou escrevendo! (JESUS, 2017,

p. 25)

O senhor Manuel apareceu dizendo que quer casar-se comigo. Mas eu não quero porque já estou na maturidade. E depois, um homem não há de gostar de uma mulher que não pode passar sem ler. E que levanta para escrever. E que deita com lapis e papel debaixo do travesseiro. Por isso é que eu prefiro viver só para o meu ideal. (JESUS, 2017, p. 49)

A escrita de Carolina corrobora as considerações de Afonso (2018) acerca da literatura de testemunho. Sua escrita testemunhal se diferencia daquela dos parâmetros estéticos prevalentes na produção literária, dado que há uma narradora confrontada com um senso de ameaça constante que caracteriza sua própria realidade. Carolina, em sua condição extremamente precária de existência, está sempre flertando com a morte, seja por meio das ameaças violentas dos vizinhos, seja pelos perigos das ruas ou pela fome.

(...) Fiquei horrorizada! Haviam queimado meus cinco sacos de papel. A neta da D. Elvira, a que tem duas meninas e não quer mais porque o marido ganha pouco, disse: - Nós vimos a fumaça. Também a senhora põe os sacos ali no caminho. Eu ouvi dizer que vocês lá da favelas vivem uns roubando os outros.

Quando elas falam não sabem dizer outra coisa a não ser roubo. Percebi que foi ela quem queimou meus sacos. Resolvi retirar com nojo delas. Aliás já haviam dito-me que eles são uns portugueses malvados. Que a D. Elvira nunca fez um favor a ninguém. Para eu ficar prevenida. Não estou ressentida. Já estou tão habituada com a maldade humana.

Sei que os sacos vão me fazer falta. (JESUS, 2017, p. 28)

Não tomei café, ia andando meio tonta. A tontura da fome é pior que a do alcool. A tontura do alcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago. (JESUS, 2017, p.44)

Havia muitas lenhas. Eu ia pegar uns pedaços quando ouvi um preto dizer para eu não mecher nas lenhas que ele ia bater-me. Eu disse para bater que eu não tenho medo. Ele estava pondo as lenhas dentro do caminhão. Olhou-me com desprezo e disse:

-Maloqueira!

-Por eu ser de maloca é que você não deve mexer comigo. Eu estou habituada a tudo. A roubar, a brigar e beber. Já fui sentenciada em Santos. Ele fez menção de agredir-me e eu disse-lhe:

-Eu sou da favela do Canindé. Sei cortar de gilete e navalha e estou aprendendo a menejar a peixeira. Um nordestino está me dando aulas. Se vai me bater pode vir. (JESUS, 2017, p.82)

Como é horrível levantar de manhã e não ter nada para comer. Pensei até em suicidar. Eu suicidando-me é por deficiência de alimentação no estômago. E por infelicidade eu amanheci com fome. (JESUS, 2017, p.99)

Nesse sentido, conforme aponta Afonso (2018): “Escrever é tomar a palavra, enfrentar a morte. (...) Relembrar traz dor, mas também libertação, embora se perceba que a linguagem é insuficiente para dar conta de vivência tão trágica e traumática” (AFONSO, 2018, p. 14). A literatura de testemunho, para além de uma ruptura do silêncio, funciona como um mecanismo de elaboração, ao permitir criar novos sentidos e estabelecer novos modos de lidar

com uma realidade tão dura e traumática. A denúncia se apresenta como um primeiro passo, mas ainda insuficiente. A resignificação permite restaurar a subjetividade desmoronada pela experiência traumática. O sujeito assume o lugar de autor não apenas de seu texto mas de sua própria história, reconstruindo, como em Carolina Maria de Jesus, suas experiências de violência e exclusão por meio de uma escrita poética.

Retomando Lopes ([20--]), afirmamos que Carolina elabora suas dores ao escrever. Por meio de seu relato, marcado não apenas pela dor e pelo sofrimento mas também pela poesia e pela sensibilidade, ela foi capaz de compreender seus sentimentos e suas vivências, dando a eles um destino para além de si mesma, a partir do registro e da publicação de seus livros.

Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever. Todos os dias eu escrevo. Sento no quintal e escrevo. (JESUS, 2017, p. 22)

Eu deixei o leito as 3 da manhã porque quando a gente perde o sono começa a pensar nas misérias que nos rodeia. (...) Deixei o leito para escrever. Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades. (...) É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela. (JESUS, 2017, p. 58)

“Quarto de despejo” enquanto uma literatura de testemunho, ilustra, tanto as possibilidades de elaboração e expressão subjetiva, quanto a relação entre sofrimento e privação de reconhecimento, a partir da leitura do trauma. Nesse sentido, Kupermann e Martins (2018) afirmam que

Ao tomarmos como paradigma da literatura de testemunho a obra de Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, percebe-se, que uma noção crucial para a compreensão da sua escritura é a noção de trauma. Sua escrita tinha a função de gravar definitivamente o acontecimento da *Shoah* na memória da humanidade, ou seja, de não deixar que o mesmo pudesse ser esquecido (Levi, 1988). Paralelamente, caracterizava um trabalho psíquico, no sentido de uma tentativa de sublimação da experiência traumática; isto é, no sentido de criar modos de expressão capazes de fornecer alguma forma compartilhável para o horror vivido em sua experiência concentracionária, de maneira a sensibilizar a comunidade humana para o irrepresentável traumático promovido pela fábrica da morte nazista. Guardando as evidentes diferenças existentes entre a realidade do campo de concentração e aquela da favela do Canindé, podemos perceber também na escrita de Carolina Maria de Jesus uma tentativa de sublimação, por meio da escrita de seu Diário, do caráter traumático da sua experiência de vida. De fato, em ambas as experiências, reconhecemos a desmensurada humilhação provocada pela segregação (antissemita ou racista), pela fome e pelo abandono traumático produzido pela indiferença do Outro – nas formas dos poderes institucionais, bem como dos semelhantes que se recusam a constituir uma comunidade de destino. (KUPERMANN; MARTINS, 2018, p. 119-120).

Segundo os pesquisadores, a teoria do trauma de Sándor Ferenczi possibilita a

formulação de um entendimento da literatura de testemunho como um meio de sublimação. A concepção de trauma considera o seu primeiro tempo, aquele do indizível, como sendo representado pela criança desamparada. Tal fato permite retomar as formulações do desamparo que marcam nossa insuficiência e prematuridade nos primeiros tempos de vida, condição que nos coloca em uma posição de absoluta dependência do outro. A busca pelo outro se faz a partir da condição de fragilidade do sujeito, sendo este outro responsável por conter e dar sentido ao excesso de estímulos da experiência traumática, sempre dolorosa. É esse sentido dado pelo outro que marca o segundo tempo do trauma, o tempo do testemunho. O encontro com a alteridade permite transformar a passividade em uma atividade simbólica, resgatando o sujeito de sua condição de dor que o paraliza. Assim, o trauma, enquanto experiência de sofrimento e não elaboração, ocorre quando há a recusa de reconhecimento por parte do outro, relegando o sujeito a uma condição de indiferença, que caracteriza o terceiro tempo do trauma, o tempo da desautorização. Nesse tempo, a ausência de reconhecimento da alteridade inviabiliza a possibilidade de elaboração e faz com que o sujeito passe a se culpar pela violência sofrida, bem como por seu próprio modo de existir, sua singularidade.

Kupermann e Martins (2018) apontam que a desautorização remete ao efeito social ou político do trauma, uma vez que, conforme indicado por Ferenczi (1933), em uma experiência de desrespeito da cidadania, para além do sofrimento causado pela humilhação ou pela violência física, institui-se um dano maior causado pela privação de reconhecimento ou pela indiferença, diante desse ato de violência. Tal indiferença ou descrédito colocam o sujeito em estado de vulnerabilidade em uma posição de perda ou desestruturação de sua própria subjetividade

Neste contexto, os relatos de Carolina remetem à questão do trauma, ao retratar situações de abandono e de privação de reconhecimento da própria autora, de seus filhos e de outros moradores da favela, que são constantemente desautorizados a nomear a humilhação a que são submetidos.

Percebi que chegaram novas pessoas para a favela. Estão maltrapilhas e as faces desnutridas. Improvisaram um barracão. Condói-me de ver tantas agruras reservadas aos proletários.(...)

(...) Há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá... isso é mentira! Mas, as misérias são reais.

(...) O que eu revolto? é contra a ganancia dos homens que espremem uns aos outros como se espremesse uma laranja. (JESUS, 2017, p.46)

(...) Perguntei a uma senhora que vi pela primeira vez:

- A senhora está morando aqui?

- Estou. Mas faz de conta que não estou, porque eu tenho muito nojo daqui. Isto aqui é lugar para os porcos. Mas se puzessem os porcos aqui, haviam de protestar e fazer

greve. Eu sempre ouvi falar na favela, mas não pensava que era um lugar tão asqueroso assim. Só mesmo Deus para ter dó de nós. (JESUS, 2017, p. 48)

De acordo com Farias (2018), a desautorização se faz presente na relação construída entre brancos e negros. O modo de ser e o universo simbólico dos brancos foi e ainda é imposto aos negros em nossa cultura, desautorizando as vivências próprias dos negros, o que dá à relação um caráter traumático. Essa lógica da desautorização torna-se aparente na articulação entre racismo, exclusão e invisibilidade social que marginaliza os negros e os silencia, inviabilizando as possibilidades de tradução e elaboração do trauma.

Essa desautorização já se faz presente no prefácio do livro, escrito pelo jornalista Audálio Dantas, editor da obra. Nele, prevalecem não a poética ou o valor literário do texto de Carolina, mas uma caracterização da escritora que marca uma posição de inferioridade.

O sucesso do livro - uma tosca, acabrunhante e até lírica narrativa do sofrimento do homem relegado à condição mais desesperada e humilhante de vida – foi também sucesso pessoal de sua autora, transformada de um dia para outro numa patética Cinderela, saída do borralho do lixo para brilhar intensamente sobre as luzes da cidade.

Carolina, querendo ou não, transformou-se em artigo de consumo e, em certo sentido, num bicho estranho que se exibia “como uma excitante curiosidade” (...).

Mas, acima da excitação dos consumidores fascinados pela novidade, pelo inusitado feito daquela negra semianalfabeta que alcançara o estrelato e, mais do que isto, ganhara dinheiro, pairava a força do livro, sua importância como depoimento, sua autenticidade e sua paradoxal beleza. (DANTAS, 1993, p. 2)

A questão da desautorização é também ilustrada no relato da própria Carolina, que descreve a desconsideração de seus escritos, pelo fato de ser negra, mas, ainda assim, ela tenta elaborar o trauma.

(...) Eu escrevia peças a apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:

- É pena você ser preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta.

(...) Um dia, um branco disse-me:

- Se os pretos tivessem chegado ao mundo depois dos brancos, aí os brancos podiam protestar com razão. Mas, nem o branco nem o preto conhece a sua origem.

O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém. (JESUS, 2017, p. 64-65).

Segundo Kupermann e Martins (2018), o sentido político do trauma e da desautorização, se faz presente nos relatos de Carolina Maria de Jesus por meio de uma crítica aos políticos de sua época e àqueles que só vêm à favela nos períodos eleitorais.

(...) Nas ruas e casas comerciais já se vê as faixas indicando os nomes dos futuros deputados. Alguns nomes já são conhecidos. São reincidentes que já foram preteridos nas urnas. Mas o povo não está interessado nas eleições, que é o cavalo de Troia que aparece de quatro em quatro anos. (JESUS, 2017, p. 43)

(...) Mas eu já observei os nossos políticos. Para observá-los fui na Assembleia. A sucursal do Purgatorio, porque a matriz é a sede do serviço social, no palácio do Governo. Foi lá que eu vi ranger de dentes. Vi os pobres sair chorando. E as lágrimas dos pobres comove os poetas. Não comove os poetas de salão. Mas os poetas de lixo, os idealistas das favelas, um expectador que assiste e observa as tragédias que os políticos representam em relação ao povo. (JESUS, 2017, p. 53)

No entanto, essa desautorização torna-se ainda mais reveladora na reprovação dos seus vizinhos de favela à sua escrita, como se eles mesmos perpetuassem uma interdição da denúncia e do pensamento crítico de alguém preto e miserável como eles, perenizando a opressão a que são submetidos.

(...) Sentei ao sol para escrever. A filha da Silvia, uma menina de seis anos, passava e dizia:  
- Está escrevendo, negra fidida!  
A mãe ouvia e não repreendia. São as mães que instigam. (JESUS, 2017, p. 26)

O tempo da desautorização, que caracteriza a exclusão ou a violência, vividas como traumáticas, trazendo a dimensão da dor psíquica para junto do sujeito, nos remete à questão do desamparo. Dado que a desautorização implica o não reconhecimento da exclusão e da violência por parte do outro, o sujeito violentado passa a viver uma condição de ausência de ajuda, recursos, proteção e amparo, tendo reatualizada sua condição de desamparo existencial, conforme apontado por Rocha (1999): “A favela é o quarto de despejo. E as autoridades ignoram que tem o quarto de despejo” (JESUS, 2017, p. 107).

A alteridade, a qual deveria mediar e acolher o sofrimento tornando-o passível de simbolização, se mostra indiferente, desconsiderando a vivência do sujeito, que se encontra, a partir deste momento, jogado à solidão e ao sentimento de impotência, constituídos pela impossibilidade de encontrar sozinho uma saída para a situação em que se encontra. Corroboram-se, assim, as considerações de Rocha (1999), de que o desamparo seja um grito desesperado de ajuda lançado na direção do outro. Quando o grito fica sem resposta, o desamparo torna-se desespero: “Eu estava tão triste! Com vontade de suicidar. Hoje em dia quem nasce e suporta a vida até a morte deve ser considerado herói”. (JESUS, 2017, p. 102).

Neste contexto de indiferença do outro, torna-se possível ilustrar que a dor apresenta-se como um enigma que, quando decifrada, sendo introduzida pela mediação criativa da

linguagem, no mundo da representação e dos símbolos, pode dar sentido ao que parece não ter sentido em nossas vidas, às nossas angústias, às nossas perdas e aos nossos fracassos. Por outro lado, se ela não for decifrada, ou seja, não podendo ser representada nem simbolizada, ela torna-se mortífera e nos devora, o que fica claro em alguns momentos do relato de Carolina.

(...) Quando cheguei na favela estava indisposta e com dor nas pernas. A minha enfermidade é física e moral” (JESUS, 2017, p. 91).

O Seu João veio buscar as folhas de batatas. Eu disse-lhe:  
- Se eu pudesse mudar dessa favela! Tenho a impressão de que estou no inferno.  
(JESUS, 2017, p. 26)

(...) Já emagreci 8 quilos. Eu não tenho carne, e o pouco que tenho desaparece. Peguei os papeis e saí. Quando passei diante de uma vitrine vi o meu reflexo: Desviei o olhar, porque tinha a impressão de estar vendo um fantasma. (JESUS, 2017, p. 182)

De acordo com Birman (2014), é preciso reconhecer que a dor se caracteriza como uma experiência em que o encontro com a alteridade não se faz possível, jogando o sujeito na mais profunda solidão. Ele não pode se fazer ouvido e se torna preso na impossibilidade de elaboração de sua condição traumática. Tal condição pode desmoronar não apenas o seu psiquismo mas o próprio corpo, minando sua possibilidade de existência: “Ela disse-me que já está com nojo da vida. Ouvi seus lamentos em silêncio e disse-lhe: (...) Nós já estamos predestinados a morrer de fome” (JESUS, 2017, p. 142).

A perspectiva da elaboração, pela via da escrita, é corroborada por Lopes ([20--]), que afirma que, ao escrever, Carolina vislumbra para si uma outra realidade. Essa possibilidade permite criar um mundo ideal, em que ela gostaria de viver. Assim, a escritora vê uma saída, mesmo que momentânea, de sua condição miserável, pela via da escrita de sua condição miserável.

A questão da expressão subjetiva permite olhar para a escrita de Carolina como um exemplo de escrevivência. Segundo Müller e Rosa (2018), o conceito de “escrevivência” é de autoria da escritora Conceição Evaristo (2007), que o define como escrita que tem como base experiências vivenciadas pelo autor, ao longo de sua própria vida.

Segundo Barossi (2017), a escrevivência permite ir além da experiência, uma vez que as lacunas dessa experiência são preenchidas por outras histórias, adquirindo novos sentidos. Tal processo se constitui a partir de uma montagem que combina memória, história, experiência e poética. Assim, a escrevivência, por si, já funciona como uma forma de elaboração da experiência traumática, possibilitando ao sujeito construir novos significados

para sua existência, bem como uma nova forma de viver. Ao escrever, Carolina Maria de Jesus se imagina em outro lugar, outra situação outra vida.

(...) A noite está tepida. O céu está salpicado de estrelas. Eu que sou exótica gostaria de recortar um pedaço do céu para fazer um vestido. (JESUS, 2017, p. 32).

(...) Contemplava extasiada o céu cor de anil. E eu fiquei compreendendo que eu adoro o meu Brasil. O meu olhar pousou nos arvoredos que existe no início da rua Pedro Vicente. As folhas movia-se. Pensei: elas estão aplaudindo este meu gesto de amor a minha Patria. (...) Toquei o carrinho e fui buscar mais papeis. A Vera ia sorrindo. E eu pensei no Casemiro de Abreu, que disse: “Ri criança. A vida é bela”. Só se a vida era boa naquele tempo. Por que agora a época está apropriada para dizer: “Chora criança. A vida é amarga”. (JESUS, 2017, p. 36)

Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo. (JESUS, 2017, p. 37)

Neste contexto, Barossi (2017) afirma que a escrevivência tem uma atuação ética, já que possibilita a mudança ou a ressignificação por meio do questionamento das memórias previamente estabelecidas ao longo da construção da escrita. Ao combinar o sujeito autoral com outros significados, há a construção de uma nova forma de ver os acontecimentos, bem como de uma nova forma de existir. Tal fato permite associar a escrevivência ao conceito de elaboração, já analisado anteriormente.

(...) Cheguei na favela: eu não acho geito de dizer cheguei em casa. Casa é casa. Barracão é barracão. O barraco tanto no interior como no exterior estava sujo. E aquela desordem aborreceu-me. Fitei o quintal, o lixo podre exalava mal cheiro. Só aos domingos que eu tenho tempo de limpar. (JESUS, 2017, p. 47)

(...) O céu é belo e digno de contemplar porque as nuvens vagueiam e formam paisagens deslumbrantes. As brisas suaves perpassam conduzindo o perfume das flores. E o astro rei sempre pontual para despontar-se e recluir-se. As aves percorrem o espaço demonstrando contentamento. A noite surge as estrelas cintilantes para adornar o céu azul. Há várias coisas belas no mundo que não é possível descrever-se. Só uma coisa nos entristece: os preços, quando vamos fazer compras. Ofusca tocas as belezas que existe. (JESUS, 2017, p. 43)

Segundo Belo (2018), a escrevivência ou mesmo a escrita permitem a criação de uma saída, pela via do campo simbólico, que articula história, memória e experiência. No entanto, quando pensada como sublimação, não é possível afirmar que seja uma solução sem restos ou conflitos.

Conforme apontado por Barossi (2017), em sua experiência de escrevivência, Carolina perpassa tanto a denúncia de sua posição de exclusão quanto a reivindicação de um lugar no campo da literatura, a partir do qual almeja reconhecimento.

Passei uma noite horrível. Sonhei que eu residia numa casa residível, tinha banheiro, cozinha, copa e até quarto de criada. Eu ia festejar o aniversário da minha filha Vera Eunice. Eu ia comprar-lhe umas panelinhas que há muito ela vive pedindo. Porque eu estava em condições de comprar. Sentei na mesa para comer. A toalha era alva ao lírio. Eu comia bife, pão com manteiga, batata frita e salada. Quando fui pegar outro bife despertei. Que realidade amarga! Eu não residia na cidade. Estava na favela. Na lama, as margens do Tietê. E com nove cruzeiros apenas. Não tenho açúcar porque ontem eu saí e os meninos comeram o pouco que eu tinha. (JESUS, 2017, p. 39)

Duro é o pão que nós comemos. Dura é a cama que dormimos. Dura é a vida do favelado.

Oh! São Paulo rainha que ostenta vaidosa a tua coroa de ouro que são os arranha-céus. Que veste viludo e seda e calça meias de algodão que é a favela. (JESUS, 2017, p. 41)

Assim, Carolina Maria de Jesus, conforme aponta Coronel (2011), rompe o silenciamento de sua posição subalterna de mulher pobre, negra e de pouca instrução formal. Aproveitando de seus poucos recursos materiais e culturais, ela se faz sujeito, construindo para si e diante do olhar do outro uma identidade de escritora, o que ilustra a proposta de Hegel de construção da identidade, tal como apontada por Honneth (2003), em que o sujeito constrói a sua identidade à medida que se faz reconhecido e que reconhece a alteridade.

Segundo Coronel (2011), o relato de Carolina Maria de Jesus é marcado pela expectativa e pela insistência em tornar pública a sua obra, utilizando-a também como meio para superar sua pobreza, o que exemplifica a expectativa de reconhecimento de sua identidade de escritora por meio do olhar do outro.

É que eu estou escrevendo um livro, para vendê-lo. Viso com esse dinheiro comprar um terreno para eu sair da favela. (JESUS, 2017, p. 27)

(...) Não durmi por estar exausta. Pensei até que ia morrer. Eu tenho a impressão que estou num deserto. Tem hora que eu odeio o reporter Audálio Dantas. Se ele não prendesse o meu livro eu enviava os manuscritos para os Estados Unidos e já estava socegada. (JESUS, 2017, p.123)

Nesse sentido, é importante retomar a questão do trabalho para analisar a atividade de Carolina Maria de Jesus enquanto escritora. Ao contrário do trabalho sujo e sem reconhecimento de catadora de papel, a escrita se apresenta como uma possibilidade de reconhecimento e ascensão social para a autora dos diários de “Quarto dedespejo”. Por meio da escrita, a autora almeja construir sua identidade e ser reconhecida pelo outro, ao enviar seus escritos para editoras e revistas.

- Pois é, Toninho, os editores do Brasil não imprime o que escrevo porque sou pobre e não tenho dinheiro para pagar. Por isso eu vou enviar o meu livro para os Estados Unidos. Ele deu-me vários endereços de editoras que eu devia procurar. (JESUS, 2017, p. 133)

(...) Fui no Correio retirar os cadernos que retornaram dos Estados Unidos. (...) Cheguei na favela. Triste como se tivessem mutilado os meus membros. O *The Reader Digest* devolvia os originais. A pior bofetada para quem escreve é a devolução de sua obra. (JESUS, 2017, p. 154)

Carolina Maria de Jesus consegue concretizar seu desejo ao ter “Quarto de despejo” publicado. Segundo Müller e Rosa (2018), aos 44 anos de idade, em 1958, a escritora conheceu o jornalista Audálio Dantas, durante a produção de uma reportagem jornalística acerca da favela, para o extinto jornal “Folha da Noite”. Ao vê-la discutindo com moradores da favela, quis conhecê-la e descobriu suas dezenas de cadernos-diários, identificando, de imediato, a riqueza de seus escritos.

(...) As 9 e meia o reporter surgiu. Bradei:  
- O senhor disse que estaria aqui as 9 e meia e não atrasou-se!  
Disse-lhe que várias pessoas queriam vê-lo, porque apreciam as suas reportagens. (...) Entramos num taxi. A Vera estava contente porque estava de carro. Descemos no Largo do Arouche e o reporter começou a fotografar-me. Levou no prédio da Academia Paulista de Letras. Eu sentei na porta e pui o saco de papel à esquerda. O porteiro apareceu e disse para eu sair da porta. (...) O porteiro pegou meu saco de catar papel, o saco que para mim tem um valor inestimável, porque é por seu intermedio que eu ganho o pão de cada dia. (JESUS, 2017, p.165)

A partir da publicação de seu livro “Quarto de despejo: diário de uma favelada” (1960), Carolina alcançou, mesmo que de forma fugaz, o reconhecimento. A obra se tornou um sucesso de vendas, sendo traduzida para muitas línguas, contrariando o esperado para uma escritora negra e de sua condição social. Com o êxito, o sonho se tornou realidade e ela pôde deixar a favela. Nesse momento de sua vida, a autora conheceu a ascensão, via palavra e literatura, saindo da favela.

(...) Quando cheguei e abri a porta, vi um bilhete. Conheci a letra do reporter. Perguntei a Dona Nena se ele esteve aqui. Disse que sim (...) O bilhete dizia que a reportagem vai sair no dia 10, no *Cruzeiro*. Que o livro vai ser editado. Fiquei emocionada. (JESUS, 2017, p. 170).

O João quando retornou-se disse que a reportage havia saído. Vasculhei os bolsos procurando dinheiro. Tinha 13 cruzeiros. Faltava 2. O senhor Luis emprestou-me. E o João foi buscar. O meu coração ficou oscilando igual as molas de um relógio. O que sera que escreveram a meu respeito? Quando o João voltou com a revista, li *Retrato da favela no Diário de Carolina*.

Li o artigo e sorri. Pensei no reporter e pretendi Agradecê-lo. (...) Troquei roupas e fui na cidade receber o dinheiro da Vera. Na cidade eu disse para os jornalheiros que a reportagem do *O Cruzeiro* era minha. (JESUS,2017, p. 171)

(...) Na redação, eu fiquei emocionada. (...) O senhor Antonio fica no terceiro andar, na sala do Dr. Assis Chatobriand. Ele deu-me revista para eu ler. Depois foi buscar uma refeição para mim. Bife, batatas e saladas. Eu comendo o que sonhei! Estou na sala bonita. A realidade é muito mais bonita do que o sonho.

Depois fomos na redação e fotografaram-me. (...) Prometeram-me que eu vou sair no *Diário da Noite* amanhã. Eu estou tão alegre! Parece que minha vida estava suja e agora estão lavando. (JESUS, 2017, p. 173)

No entanto, com a saída da favela, encerra-se também o interesse editorial pela autora, que somente interessava à mídia e ao público enquanto favelada. Seu sucesso econômico, paradoxalmente, teve como consequência o fracasso da carreira. A escritora cai novamente no esquecimento, voltando à condição de sofrimento.

Coronel (2011) coloca que, em decorrência da atividade de escrita, Carolina passa a ser considerada *persona non grata* pelos demais moradores da favela.

Tal perspectiva é corroborada por Lopes ([20--]), ao relatar que a escrita diferencia Carolina Maria de Jesus dos outros moradores da favela. Sua escrita também faz com que ela se torne um incômodo, alguém fora de lugar em um universo em que predomina o analfabetismo. Ao se intitular escritora e almejar o reconhecimento, a partir desse lugar que, de acordo com a sociedade, é restrito às pessoas das classes cultas e providas de recursos financeiros, antes mesmo da publicação do livro, Carolina é insultada pelos moradores. A autora se torna indesejada no ambiente em que vive, ao expor a precariedade da favela. Seu relato também funciona como forma de defesa contra a violência sofrida nesse meio hostil.

(...) Eu percebo que se este Diário for publicado vai maguar muita gente. Tem pessoa que quando me vê passar saem da janela ou fecham as portas. Estes gestos não me ofendem. Eu até gosto porque não preciso parar para conversar. (JESUS, 2017, p. 78)

Quando eu ia chegando, os vagabundos disseram:  
- Olha a Elisabety Thaylor.  
- Vão criticar o diabo! (JESUS, 2017, p.189).

Essa exclusão se torna definitiva com a publicação do livro. Carolina Maria de Jesus, de fato, afastou-se simbolicamente dos moradores do Canindé, que recusaram a vizinha-autora. Por outro lado, para o público em geral, ela era apenas a escritora da favela. Assim, conforme aponta Coronel (2011), a escritora se tornou vítima de preconceito tanto do barro quanto do asfalto, retornando a uma posição de exclusão, a qual não pôde ser superada. Tal fato reatualiza a posição de marginalidade e desamparo que já marcava a vida da autora, antes de seu efêmero e precário reconhecimento.

Carolina Maria de Jesus permaneceu incompreendida e morreu na solidão. Seu efêmero reconhecimento, em vida, desapareceu. E, assim, a escritora foi novamente marcada pela indiferença e o esquecimento do outro, sucumbindo à dor psíquica de não ser valorizada.

### 5.5 – A luta por reconhecimento e as escrituras de Conceição Evaristo

“Becos da memória”, romance aqui explorado, foi o primeiro livro escrito por Conceição Evaristo. No entanto, sua publicação, perpassada por algumas recusas, só ocorreu quase vinte anos depois de sua elaboração, o que já traz uma marca da luta da autora para alcançar o reconhecimento por meio de sua escrita.

Conforme aponta Schmidt (2017), “Becos da memória”, escrito na década de 1980, foi publicado apenas em 2006. O longo tempo entre o momento de sua escrita e aquele de sua publicação já pode dizer algo acerca das dificuldades enfrentadas não apenas pela autora mas por todo um grupo de pessoas que, desprovido de condições sociais, econômicas e culturais, precisa lutar para superar uma série de barreiras estabelecidas pela sociedade brasileira.

Com uma trajetória distinta dos demais autores e obras que ilustram esta tese, Conceição foi a única que conseguiu, ainda em vida, subverter de maneira consistente a lógica da exclusão, alcançando o merecido reconhecimento de si e de sua obra. No entanto, a própria batalha para a publicação não só de “Becos da memória” mas também de outras obras permite vislumbrar a dificuldade do percurso e o esforço para conseguir sobrepor as barreiras de um destino inicialmente fadado à privação de reconhecimento.

Nesse sentido, conforme apontado por Fonseca (2017), a obra de Evaristo configura-se como um modo de retirar do silêncio e da invisibilidade não apenas a escritora mas todo um grupo de pessoas fadadas, até então, ao esquecimento e à exclusão.

O silêncio imposto aos marginalizados, àqueles que ficam esquecidos em lugares de visibilidade pautada na violência e na degradação, consegue, então, ser ouvido através de ações que vasculham o que foi ocultado ou o que registra a fala dos que vivem vidas tão pequenas, que se perdem na premência do seu dia a dia. (FONSECA, 2017, p. 191)

Oliveira (2009) descreve, assim, a biografia de Conceição Evaristo:

Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu em Belo Horizonte, em 1946. De origem humilde, migrou para o Rio de Janeiro na década de 1970. Graduada em Letras pela UFRJ, trabalha como professora da rede pública de ensino da capital fluminense e da rede privada de ensino superior. É Mestre em Literatura Brasileira pela PUC/RJ. No momento, conclui Doutorado em Literatura Comparada na Universidade Federal Fluminense. Em sua pesquisa, estuda as relações entre a literatura afro-brasileira e as literaturas africanas de língua portuguesa. Participante ativa dos movimentos de valorização da cultura negra em nosso país, estreou na arte da palavra em 1990, quando passou a publicar seus contos e poemas na série *Cadernos Negros*, suporte de que se utiliza até hoje.

Em 2003, veio ao público o romance *Ponciá Vicêncio*, pela Editora Mazza, de Belo Horizonte. Seu segundo livro, outro romance, *Becos da memória*, foi escrito em fins dos anos 1970 e início de 1980. Ficou engavetado por cerca de vinte anos até sua pu-

blicação, em 2006. Desde então, os textos de Evaristo vêm angariando cada vez mais leitores, sobretudo após a indicação de seu primeiro livro para a leitura obrigatória do Vestibular da UFMG, em 2007. A escritora participou ainda de publicações coletivas na Alemanha, Inglaterra e Estados Unidos. Sua obra de estréia foi traduzida para o inglês e está em processo de transcodificação para o espanhol. (OLIVEIRA, 2009, p. 85-86)

Cassilhas, Jesus e Santos (2018) complementam as informações bibliográficas da escritora, destacando que, nascida em uma favela de Belo Horizonte, Conceição Evaristo é parte de uma família de nove irmãos. De origem pobre, já na infância começou a conciliar os estudos e o trabalho doméstico. Sua narrativa apresenta a história da diáspora africana, a partir do ponto de vista daqueles que a vivenciaram. A vida da escritora se confunde com a de seus personagens. Seu relato é marcado pela oralidade, utilizada para contar as sofridas histórias que começaram nas senzalas

Maria-Nova, talvez, tivesse o banzo no peito. Saudades de um tempo, de um lugar, de uma vida que ela nunca vivera. Entretanto, o que doía mesmo em Maria-Nova era ver que tudo se repetia, um pouco diferente, mas, no fundo, a miséria era a mesma. O seu povo, os oprimidos, os miseráveis; em todas as histórias, quase nunca eram os vencedores, e sim, quase sempre, os vencidos. A ferida dos do lado de cá sempre ardia, doía e sangrava muito. (EVARISTO, 2017, p. 63)

A retomada da biografia da autora se faz importante para mostrar que, assim como nas demais obras literárias e escritores estudados ao longo dessa tese, sua vida e as histórias por ela narradas se entrelaçam. Conforme apontado por Oliveira (2009), a narrativa de Conceição Evaristo é tecida por personagens excluídos sociais, representados por favelados, mendigos, bêbados, vadios, desempregados, os quais, em uma posição subalterna, se relacionam, muitas vezes, de forma conflituosa com aqueles que se encontram incluídos e acolhidos no contexto social. Desta forma, a autora retira do silêncio aqueles que a sociedade tenta calar.

Tal constatação é reforçada pelas considerações de Fonseca (2017) de que “o romance recupera as experiências de pessoas expostas à dura pobreza, que, contudo, não arrefecem o desejo de continuar vivendo. Algumas experiências resgatadas pelo livro mostram que o desejo de viver pode gerar o de narrar...” (FONSECA, 2017, p.193), o que se confirma na história da própria autora.

A história da autora, não por acaso, se confunde com a de Maria-Nova, narradora-personagem de “Becos da memória”. A obra de cunho autobiográfico e memorialístico, entrelaça realidade e ficção, permitindo contar não apenas a experiência de Evaristo mas aquela de todo um grupo de excluídos. Esse entrelaçamento é apontado pela própria autora em seu relato acerca da construção do livro.

Foi o meu primeiro experimento em construir um texto ficcional con(-fundindo) escrita e vida, ou, melhor dizendo, escrita e vivência. Talvez na escrita de *Becos*, mesmo que de modo quase inconsciente, eu já buscasse construir uma forma de *escrevivência*. Arrisco-me a dizer, também, que a origem da narrativa de *Becos da memória* poderia estar localizada em uma espécie de crônica, que escrevi, ainda em 1968. Naquele texto pode ser apreendida a tentativa de descrição da ambiência de uma favela. (EVARISTO, 2017, p.9)

Quanto à parecença de Maria-Nova, comigo, no tempo do meu eu-menina, deixo a charada para quem nos ler resolver. Insinuo, apenas, que a literatura marcada por uma *escrevivência* pode con(fundir) a identidade da personagem narradora com a identidade da autora. Esta con(fusão) não me constrange. (EVARISTO, 2017, p.12)

Conforme aponta Delgado (2015), a autora compõe sua protagonista, Maria-Nova, a partir de suas vivências, utilizando a voz da personagem para relatar os dramas da comunidade em que está inserida. O fio condutor da narrativa é a percepção do sofrimento como coletivo. A personagem-narradora tem uma capacidade crítica ampliada, acolhendo não apenas sua dor como aquela dos demais. Escritora e personagem se associam e se confundem, ao mesmo tempo em que dão voz a outras tantas figuras históricas e institucionalmente espoliadas. Seu relato permite percorrer as consequências de nosso processo de constituição, enquanto país e sociedade.

Oliveira ([20--]) corrobora essa perspectiva, ao afirmar que o romance “Becos da memória” resgata memórias coletivas, relacionando-as com as vivências individuais. O texto de Evaristo é composto por uma série de narrativas entrecortadas, que vão sendo costuradas como um colcha de retalhos da memória. Trata-se de uma narrativa descontínua que combina fragmentos do passado e de um presente que se entrecruzam.

Segundo a autora, “Becos da memória” permite retirar do silêncio muitos sujeitos invisíveis que habitam as periferias do país. Assim como outras obras apresentadas ao longo desta tese, a narrativa de Conceição Evaristo apresenta a percepção do excluído, constituindo, a partir de um referencial não hegemônico, uma reflexão sobre a presença do negro na construção do país e da própria formação da identidade brasileira. A obra retrata a realidade dos que foram submetidos à escravidão ou dela descendem, funcionando como uma possibilidade de resgate histórico de questões antigas, mas, ao mesmo tempo, muito atuais.

Nesta proposta de escrita, segundo Fonseca (2017), “o reprimido, o silenciado assumem a cena da escrita, rasurando, de algum modo, o próprio espaço em que circulam” (FONSECA, 2010, p.15)

Segundo Oliveira (2009), “Becos da memória” apresenta uma dramaticidade, ao trazer para o campo literário toda a angústia cotidianamente vivenciada por sujeitos submetidos às

mais variadas formas de marginalização e violência.

Hoje a recordação daquele mundo me traz lágrimas aos olhos. Como éramos pobres! Miseráveis, talvez! Como a vida acontecia simples e como tudo era e é complicado! Havia as doces figuras tenebrosas. E havia o doce amor de Vó Rita. Quando eu soube, outro dia, já grande, já depois de tanto tempo, que Vó Rita dormia embolada com ela, foi que me voltou este desejo dolorido de escrever.

Escrevo como uma homenagem póstuma a Vó Rita, que dormia embolada com ela, a ela que nunca consegui ver plenamente, aos bêbados, às putas, aos malandros, às crianças vadias que habitam os becos de minha memória. Homenagem póstuma às lavadeiras que madrugavam os varais com roupas ao sol. Às pernas cansadas, suadas, negras, alouradas de poeira do campo aberto onde aconteciam os festivais de bola da favela. Homenagem póstuma ao Bondade, ao Tião Puxa-Faca, à velha Isolina, à D. Anália, ao Tio Totó, ao Pedro Cândido, ao Sô Noronha, à D. Maria, mãe do Aníbal, ao Catarino, à Velha Lia, à Terezinha da Oscarlinda, à Mariinha, à Donana do Padim.

Homens, mulheres e crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoadaos eram os barracos da minha favela. (EVARISTO, 2017, p.17)

Neste contexto, Oliveira (2009) coloca que os retalhos que se unem na construção de “Becos da memória” possibilitam associar a denúncia social a uma poética trágica, uma vez que os marginalizados e humilhados surgem na narrativa também como pessoas sensíveis que, para além dos traumas da exclusão e da violência a que são expostos diariamente, possuem desejos e memórias. Assim, na narrativa, caminham lado a lado a dureza da realidade e a ternura, revelando o compromisso da escritora de dar um lugar de visibilidade àqueles colocados sempre à margem.

- Perdi as forças, Maria-Velha. Trabalhei demais. Eu quero agarrar nas coisas, pegar o machado, rachar essa lenha... Assento e penso: pra quê? Fiz isso a vida inteira... Labutei, casei três vezes, viuei duas, a Terceira mulher é você. Tive filhos das duas primeiras. Os filhos também se foram. Partidas tristes, antes do tempo cumprido, antes da hora. Eu, vivido, já velho, estou aqui. Meu corpo pede terra. Cova, lugar de minha derradeira mudança. (EVARISTO, 2017, p. 18)

Com relação ao aspecto de denúncia social da obra, é possível perceber aí as marcas da exclusão e da privação de reconhecimento, que atingem os personagens ou sujeitos reais, trazidos nas memórias da obra Becos. Conforme aponta Oliveira ([20--]), o enredo da narrativa traz o drama de uma favela prestes a ser demolida, sob o suposto propósito da modernização, trazido pela política de desfavelamento vigente na época. A protagonista aponta um refrencial, uma vez que narra as alegrias e sofrimentos vivenciados por ela e pelos demais moradores, para os quais tal política apenas representa risco para suas vidas e sonhos.

É neste espaço, nos becos sem nome e sem significação maior para os demais habitantes da cidade, que as histórias guardadas na memória de Maria-Nova percorrem o cotidiano de exclusão e miséria. O discurso da personagem mobiliza experiências, passa por traumas oriundos da escravização e recupera saberes

resguardados na oralidade. Compõe assim uma narrativa entrelaçada por vozes afrodescendentes de diversas gerações, em cenários que vão do ambiente da lavoura aos “quartos de despejo” das grandes cidades. É por esta fala de menina – simultaneamente jovem e antiga – que Conceição Evaristo encena as origens e as consequências da desigualdade. (OLIVEIRA, [20--], p. 2)

Com relação ao processo de desfavelamento, Delgado (2015) aponta para o fato de que este consiste em um duplo signo de exclusão, uma vez que expõe a miséria e, paralelamente, um ímpeto modernizador que pretende expulsar as personagens de seu espaço de pertença. Nesse sentido, o plano de desfavelização, política pública de um mercado imobiliário em desenvolvimento, apresenta-se como um modelo, de análise das consequências da retirada das comunidades pobres que ocupavam a área central das grandes cidades brasileiras, estando próximas não apenas de bairros nobres mas também das oportunidades de trabalho que garantiam o sustento dos moradores dessas comunidades.

Assim, as constatações acerca do processo de desfavelamento corroboram a questão apontada por Souza (2018) de que o maior conflito social e político do contexto brasileiro é a exclusão não apenas social mas também cultural e política dos indivíduos precarizados, que teve início no processo de formação do Brasil e ainda persiste nos dias atuais. Os relatos de Maria-Nova indicam que, ao serem retirados da favela, os moradores não recebiam uma nova morada, sendo novamente excluídos da chamada política pública que deveria contemplar todas as pessoas, dando, inclusive, ênfase aos mais necessitados.

Os tratores da firma construtora estavam cavando, arando a ponta norte da favela. Ali, a poeira se tornava maior e as angústias também. Algumas famílias já estavam com ordem de saída e isto precipitava a dor de todos nós. Cada família que saía, era uma confirmação de que chegaria a nossa vez. Ofereciam duas opções ao morador: um pouco de material, tábuas e alguns tijolos para que ele construísse outro barracão num lugar qualquer, ou uma indenização simbólica, um pouco de dinheiro. A última opção era pior. Quem optasse pelo dinheiro recebia uma quantia tão irrisória, que acabava sendo gasta ali mesmo. Depois vinha o pior, decorrido o prazo de permanência, nem o dinheiro, nem as tábuas, nem os tijolos, só o nada.

Todos sabiam que a favela não era o paraíso, mas ninguém queria sair. Ali perto estava o trabalho, a sobrevivência de todos. O que faríamos em lugares tão distantes para onde estávamos sendo obrigados a ir? Havia famílias que moravam ali havia anos, meio século até, ou mais. O que seria a lei usucapião? Eram estes pensamentos que agitavam a cabeça de Maria-Nova, enquanto olhava o movimento dos tratores para lá e para cá. (EVARISTO, 2017, p. 71).

A exclusão e a falta de lugar remetem às considerações de Souza (2006) acerca do contexto e da construção de uma identidade para brasileiros, os quais encontram-se marcados por uma dinâmica que cria toda uma classe de pessoas excluídas e desclassificadas, tendo em vista que elas não participam do contexto valorativo que é condição fundamental para o efetivo compartilhamento da noção de igualdade e para a constituição de um lugar de cidadão.

Vó Rita estava desolada, só que escondia. Não podia nem queria deixar transparecer a tristeza. A Outra andava tão amargurada ultimamente! Aliás, todos andavam amargurados. Não era para menos, o desfavelamento recomeçara. E recomeçara bravo. Os homens exigiam a saída rapidamente dos moradores. Que se juntassem logo os trapos! Quem escolhia os tijolos e as tábuas pelo menos, tinha um pouco de material que permitia erguer um barraco em outra favela qualquer. Vó Rita viu o caminhão sumir. Em duas semanas, mais de cinquenta famílias que já tinham recebido ordem de despejo antes da morte dos homens-vadios-meninos, tiveram de sair rapidamente. Quem havia escolhido o dinheiro, já havia gasto tudo e a situação estava pior. (EVARISTO, 2017, p. 85)

Maria-Nova andava pelos terrenos recentemente desocupados com poeira-tristeza-lágrimas nos olhos. No local onde estavam os barracos dos que tinham ido pela manhã, agora só restava um grande vazio. Era como um corpo que aos poucos fosse perecendo os pedaços. Sentiu dores. Pensou em Vó Rita. Teve vontade de ir ter com ela, mas não podia. Voltou para casa, cabisbaixa, afundando o pé na terra solta, na poeira. Cada pé que afundava no macio da terra, sentia no peito o peso de nada. Não posso chorar. Quero guardar essa dor. (EVARISTO, 2017, p. 87)

O desfavelamento permite retomar a questão, apontada por Butler (2017), e já analisada em outros momentos desta tese, de que “se certas vidas não são qualificadas como vidas, ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas, de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas, no sentido pleno dessas palavras” (BUTLER, 2017, p. 13). A dupla exclusão sofrida pelos personagens de “Becos da memória”, que ilustram a dinâmica de privação de reconhecimento da *ralé* brasileira, visível em todo o contexto social e político, marcam um não-lugar para essas pessoas que se encontram marginalizadas, não apenas das mínimas condições dignas de vida mas também das propostas do Estado, as chamadas políticas públicas, que deveriam contribuir para minimizar tal marginalização. Nesse sentido, tornar-se possível vislumbrar que, no cerne dessa dinâmica de exclusão, está o fato de que esses indivíduos não são sequer incluídos nos enquadramentos que possibilitam considerá-los uma vida.

As mudanças, trouxas, latas, meninos e grandes, cachorros, desamparo, merda e merda, tudo era acomodado desacomodadamente em cima do caminhão (também oferecido pela firma construtora). Os vizinhos próximos observavam a partida, sabendo que daí a uns dias seriam eles. O caminhão levantava poeira. Bom era que, com pó caindo nos olhos da gente, se podia chorar como se nada fosse. (EVARISTO, 2017, p. 81)

A situação de despejo, vivida pelos moradores de “Becos da memória”, também remete à questão do desamparo tanto psíquico quanto social. Tais situações de negação de reconhecimento são marcadas por um esmaecimento da relação com a alteridade, a qual se nega a ver, incluir ou considerar alguns sujeitos, colocando-os novamente na condição de desamparo, muitas vezes desestruturante para a própria subjetividade.

Com relação ao desamparo psíquico, conforme aponta Rocha (1999), é difícil imaginar uma forma de solidão maior e mais dolorosa do que aquela do desamparado, aqui representado pelo fato de serem despejados de sua morada, sem que lhes seja dado um novo lugar tanto de moradia quanto social. Em situações como essa, os indivíduos são marcados por uma imensurável solidão e por uma impotência que os impede de construir e elaborar, sozinhos, soluções para a situação em que estão imersos. Tal perspectiva se encontra nitidamente demonstrada na tristeza não só de Maria-Nova mas dos outros personagens que seriam despejados. Além disso, enquanto dupla exclusão, a situação de despejo reedita o desamparo já vivenciado por aquelas pessoas que enfrentam situações tão miseráveis de vida. Por outro lado, o desamparo também remete à alteridade, uma vez que funciona como um pedido de ajuda lançado em direção ao outro. Demanda que nesse contexto fica sem resposta tanto no plano subjetivo quanto social.

Maria-Nova andava em dias de grande banzo. Tristeza por tudo, por fatos recentes e passados. Tristeza por fatos que ela testemunhara e por fatos que ouvira. O peito, o coração da menina estava inchado de dor. Era preciso segurar a lágrima e ensaiar o riso. Saía um sorriso molhado dos olhos úmidos. Como e quando acabaria aquilo tudo? Porque um lugar tão triste, uma vida tão desesperada e a gente se apegando tanto? A favela já estava com vazios imensos, áreas sem barracões, e muitos becos já tinham desaparecido. A água rareando e inimizada se fazia na disputa do líquido, mas foram a dor e o desespero que uniram os dois meninos. Muitas vezes não falavam nada. Punham a lata na fila, sentavam lado a lado, quietos, mudos. (EVARISTO, 2017, p. 128)

Diante disso, torna-se possível constatar as considerações de Birman (2016) de que, diante da impossibilidade de encontrar uma saída, o desamparo do sujeito pode aumentar consideravelmente, apresentando-se como uma ferida exposta e sangrenta, que produz dor psíquica a todo tempo. O sujeito desamparado e que não tem seu grito de ajuda ouvido pode passar a não mais vislumbrar a dimensão da alteridade, fechando-se em si mesmo, sem a possibilidade de dar sentido ou mesmo de elaborar esse desamparo.

Neste contexto, conforme apontado por Birman (2014), apresenta-se a dor psíquica, que surge diante da impossibilidade de elaboração, pela recusa de reconhecimento pela alteridade, a qual se apresenta como um ressentimento que acomete os humilhados e ofendidos. Imerso na dor do ressentimento, o sujeito se mostra narcísico, dado que não se abre para o outro, que se torna objeto de desconfiança ou rivalidade.

Para muitos, para todos, talvez, o inimigo era aquele que estivesse mais próximo. O ódio, a amargura, o desamparo que existia em todos tinha com válvula de escape o próprio irmão. Não reconhecíamos que estávamos no mesmo barco, no mesmo oceano

de miséria. Ali não havia comandante, o barco e todos nós estávamos à deriva. (EVARISTO, 2017, p. 152)

Segundo Birman (2014), a impossibilidade de transformar dor em sofrimento, diante do impasse de interlocução decorrente da recusa de reconhecimento, leva o sujeito a uma ausência de elaboração ou construção de sentido, tornando-o impotente ou mesmo vazio em sua interioridade. Tal fato pode levá-lo à descrença em si mesmo, depressão ou desmoronamento de si. Destituído do gesto de interlocução que pressupõe a existência do outro, a quem se possa fazer um apelo e servir de suporte efetivo para a produção de sentido, o sujeito acaba por cair na mais dura solidão.

Com relação desamparo social, Castel (2000) afirma que a sociedade atual viabiliza uma categoria de pessoas por ele denominada sobrantes, que são as pessoas que não têm lugar na sociedade, categoria esta considerada a chamada *ralé* no contexto brasileiro, conforme apontado por Souza (2018). Para além do proletariado que, embora superexplorado e precarizado, é considerado útil à sociedade, essa classe de pessoas, aqui representadas pelos moradores da favela de “Becos da memória”, não está integrada e, bem provavelmente, não seja passível de ser inserida nas relações de utilidade social, relações de interdependência no conjunto da sociedade. Estes sujeitos são vistos como inúteis ao mundo e, ao contrário do proletariado, perdem o direito de reivindicar por não terem um lugar no mundo, na sociedade. São pessoas que se encontram invalidadas no contexto econômico e social, o que faz com que não tenham voz. Tal conjuntura encontra-se muito bem ilustrada no processo de desfavelamento, marcado nas memórias de Maria-Nova/Conceição Evaristo, sendo que, aos moradores retirados da favela, não era dado nenhum outro lugar social ou de morada.

Um dia, um grupo decidiu ir ao escritório da firma construtora responsável pelo desfavelamento, para reclamar da falta que estavam fazendo as torneiras que haviam sido retiradas. A comissão não foi sequer atendida, retornando em estado total de desânimo e desespero. As pessoas voltavam cabisbaixas e condoídas de si mesmas. Carregavam também o complexo de culpa por serem tão pobres. (EVARISTO, 2017, p. 154)

Conforme apontado por Delgado (2015), a retirada do espaço, ocupado há décadas pelos moradores da favela, rompe com as ligações construídas com todo esforço pela comunidade. Para além de sua precária condição de vida, esses indivíduos ainda foram assolados pela política imposta de desfavelamento. Tal movimento, decorrente da pressão imobiliária nos grandes centros urbanos, acaba por gerar desde moradores de rua a falecimentos de idosos que não suportam a mudança forçada para a periferia. O poder

econômico, instituído por garantias legais, torna-se dominante e exclui a parcela espoliada. Há uma naturalização da desigualdade, justificada pelas ideologias do desempenho e da meritocracia, nas sociedades contemporâneas, que trazem consigo a falsa ideia de que tudo só depende do esforço individual.

O plano de desfavelamento também aborrecia e confundia a todos. Havia um ano que a coisa estava acontecendo. A favela era grande e haveria de durar muito mais. Dava a impressão de que nem eles sabiam direito por que estavam erradicando a favela. Diziam que era para construir um hospital ou uma companhia de gás, um grande clube, talvez. As famílias estavam mudando havia um ano, mas, tempos antes, já havia a ameaça de que tudo iria acontecer. De tempos em tempos, apareciam por lá engenheiros para medir a área. Não se sabia se os pretensos donos seriam uma companhia particular ou se gente do governo. Vinha o medo. E quando o plano de desfavelamento aconteceu na prática é que fomos descobrir que os pretensos donos éramos nós. Eles, sim, é que eram os donos verdadeiros ou se portavam como tais. Nós, cada qual juntava seus trapos e, mesmo estando com o coração cheio de dor, mesmo estando com o coração cheio de rancor, partíamos. (EVARISTO, 2017, p. 116-117)

Com relação à denúncia social, outra questão apontada por Evaristo em “Becos da memória” é a da perpetuação da escravidão, nos dias atuais. Conforme as considerações de Champagnat (2018), a menina Maria-Nova, com apenas 13 anos, ao tomar consciência da desigualdade, também constata que as origens desta estão ancoradas na escravidão.

A menina crescia. Crescia violentamente por dentro. Era magra e esguia. Seus ossinhos do ombro ameaçavam furar o vestidinho tão gasto. Maria-Nova estava sendo forjada a ferro e fogo. A vida não brincava com ela nem ela brincava com a vida. Ela tão nova e já vivia mesmo. Muita coisa, nada ainda, talvez ela já tivesse definido. Sabia, porém, que aquela dor toda não era só sua. Era impossível carregar anos e anos tudo aquilo sobre os ombros. Sabia de vidas acontecendo no silêncio. Sabia que era preciso pôr tudo para fora, porém como, como? Maria-Nova estava sendo forjada a ferro e fogo. (EVARISTO, 2017, p. 76)

Nesse processo, a jovem narradora mantém uma relação com a África, a partir de fragmentos não muitos nítidos, constituídos por histórias contadas de geração em geração, e pelo uso de instrumentos pertencentes a um ritual afro-brasileiro. Há reconstrução identitária complexa, a partir do ressurgimento de lembranças que pertencem à memória coletiva de uma comunidade quase sempre silenciada pelos costumes e práticas do poder hegemônico.

A “coroa de rei” que ele usava nas festas de congada brilhava pelo efeito do *kaol* sobre a cômoda de madeira. Era bom brincar de rei. Ele vestia roupas vistosas e bonitas. Todas as festas acabavam sempre na capelinha que os participantes do congo haviam construído em honra de Nossa Senhora do Rosário. A imagem ficava sobre o andor que D. Anália e outras mulheres enfeitam sempre com papel crepon e seda. Maria-Velha, Mãe Joana e Maria-Nova faziam flores para enfeitar a Santa no mês de

outubro. A capela era pequena. Só abria nos meses de festas. Maria-Nova gostava das rezas. Nessas épocas quem tirava o terço eram os chefes das congadas.

Um ano, no aniversário da fundação da capela, um grupo de homens do congo de São Noronha foi convidar o padre da paróquia vizinha para celebrar uma missa na capela. O padre respondeu que a missa não podia ser rezada em lugares profanos. Os homens do congo não entenderam o que era profano. Maria-Nova, no dia da festa, rezou com mais fê ainda. Pensou consigo mesma: “o que sagrava a capela não era a água benta nem a bênção do padre que não viera, mas as lágrimas, as dores, o desespero, a esperança, a fê do povo que estava ali reunido.”

Nesse dia, tarde da noite, quando ela já estava quase dormindo, escutou longínquos sons da caixa de congada de Tio Totó. Ele ficara lá, era um dos últimos, vinha tocando a caixa pelo caminho. Ela apurou os ouvidos. O batuque vinha de fora e de dentro dela. Vinha de suas raízes, vinha de seu recôndito eu. (EVARISTO, 2017, 174-175).

Champagnat (2018) aponta ainda para a discrepância entre as memórias coletivas evocadas por Maria-Nova, que tem como referências as histórias contadas pelos membros de sua família e por outros moradores da comunidade, e aquelas oriundas da história oficial relacionadas à escravidão. Por esse meio, Conceição Evaristo procura lembrar o quanto as opressões vividas no passado estão ligadas à marginalização desse grupo, no presente.

O som do pandeiro, da cuíca, do atabaque, das vozes saíam de dentro de todos. Era uma cena bonita e triste. Talvez só bonita, triste aos olhos de Maria-Nova que divagava em um pensamento longínquo e próximo ao mesmo tempo. Duas ideias, duas realidades, imagens coladas machucavam-lhe o peito. Senzala-favela. Nesta época, ela iniciava seus estudos de ginásio. Lera e aprendera também o que era casa grande. Sentiu vontade de falar à professora. Queria citar, como exemplo de casa grande, o bairro nobre vizinho e como senzala, a favela onde morava. Ia abrir a boca, olhou a turma e a professora. Procurou mais alguém que pudesse sustentar a ideia, viu a única colega negra que tinha na classe. Olhou a menina, porém, ela escutava a lição tão alheia como se o tema da escravidão nada tivesse a ver com ela. Sentiu certo mal-estar. Numa turma de quarenta e cinco alunos, duas alunas negras, e, mesmo assim, tão distantes uma da outra. Fechou a boca novamente, mas o pensamento continuava. Senzala-favela, senzala-favela! (EVARISTO, 2017, p.73)

De acordo com Schmidt (2017), ao colocar em evidência a memória dos moradores da favela, mostrando uma versão diferente daquela dos estereótipos que são associados aos subalternos, em nossa sociedade, a escritora permite que uma parcela dos leitores brasileiros possa compreender o que seja ser negro no Brasil, bem como o que significa estar na posição oposta, sendo branco em uma sociedade racista. Tal fato pode ser considerado uma estratégia de impacto, uma vez que traz luz a um contexto que desconhece a tradição das diferenças sociais e raciais, em nossa cultura.

Nesse contexto, a relação senzala-favela é atualizada no romance de duas formas. A primeira, por meio da memória da escravidão, frequentemente relatada pelos mais-velhos nas histórias que rememoram sua infância, passada em fazendas, senzalas, plantações ou enfrentamento com os senhores de terras.

Quando Tio Totó se entendeu por gente, ele já estava em Tombos de Carangola. Sabia que não nascera ali, como também ali não nasceram seus pais. Estavam todos na labuta da roça, da capina, Sabia que seus pais eram escravos e que ele já nascera na “Lei do Ventre Livre”. Que diferença fazia? Seus pais não escolheram aquela vida, nem ele. (EVARISTO, 2017, p. 18)

- Não, eu já rodei, já vaguei por esse mundo velho... Já comi e bebi poeira das estradas. Tenho marcas de muita carga no lombo. Na roça, às vezes, meu pai contava histórias e dizia sempre de uma dor estranha, que nos dias de muito sol, apertava o peito dele. Uma dor que era eternal como Deus e como o sofrimento. (EVARISTO, 2017, p. 19)

No segundo modo, a relação da senzala com a favela é atualizada na geografia dos becos, onde se vivencia a condição precária de seus moradores. Institui-se um fio que une o passado colonial escravocrata com a profundas desigualdades impostas aos descendentes de escravos nas cidades de hoje. A literatura de Evaristo presentifica essa perturbadora relação senzala-favela, permitindo ao leitor encontrar outra perspectiva identificada com a visão de mundo e com os valores dos negros.

Nesse sentido, Costa (2014) relembra que, no Brasil, os negros foram alijados de seu espaço individual e coletivo pelo sistema escravocrata. Além disso, após o fim da escravidão, eles não tiveram garantias de condições reais de trabalho, moradia, alimentação e vestuário, o que permite dizer que não houve uma inserção social, mantendo-se em uma condição de marginalidade e privação de reconhecimento. Ainda hoje, esse grupo tem a sua presença frequentemente negada, sofrendo as consequências do racismo explícito, mas, muitas vezes não admitido, existente no país.

“Becos da memória” apresenta-se na contramão dessa realidade, ao mostrar que é impossível apagar a trajetória dos africanos e de seus descendentes no Brasil. Por meio da recriação de uma parte dessa realidade, a obra retira o negro da invisibilidade.

Na semana anterior, a matéria estudada em História fora a “Libertação dos Escravos”. Maria-Nova escutou as palavras da professora e leu o texto do livro. A professora já estava acostumada com as perguntas e com as contatações da menina. Esperou. Ela permaneceu quieta e arredia. A mestra perguntou-lhe qual era o motivo de tamanho alheamento naquele dia. Maria-Nova levantou-se dizendo que, sobre os escravos e a libertação, ela teria para contar muitas vidas. Que tomaria a aula toda e não sabia se era bem isso que a professora queria. Tinha para contar sobre uma senzala de que, hoje, seus moradores não estavam libertos, pois não tinham nenhuma condição de vida. A professora pediu que ela explicasse melhor, que contasse em mais detalhes. Maria-Nova fitou a professora, fitou seus colegas: havia tantos, aliás, alguns eram até amigos. Fitou a única colega negra da sala e lá estava, Maria Esmeralda, entregue à apatia. Tentou falar. Eram muitas as histórias, nascidas de uma outra história que trazia vários fatos encadeados, consequentes, apesar de muitas vezes distantes no tempo e no espaço. Pensou em Tio Totó. Isto era o que a professora chamava de homem livre? Pensou em Maria-Velha, na história do avô dela, pensou no próprio avô, o louco do Luisão da Serra. Pensou em negra Tuína, em Filó Gazogênia, em

Ditinha. Pensou em Vó Rita, na Outra e em Bondade. Pensou nas crianças da favela: poucas, pouquíssimas, podia-se contar nos dedos as que chegavam à quarta série primária. E entre todos, só ela estava ali, numa segunda série ginásial, mesmo assim fora da faixa etária, era mais velha dois anos que seus colegas. E ainda estava em via de parar de estudar, a partir do momento em que tivesse que mudar de favela. Pensou em Negro Alírio e reconheceu que ele agia querendo construir uma nova e outra história. (EVARISTO, 2017, p. 150)

Conforme aponta Oliveira (2009), Maria-Nova e Conceição Evaristo desempenham um papel político para seu coletivo, uma vez que se permitem falar e, a partir daí, serem ouvidas, contando e dando publicidade para outra versão da história que valorize o sujeito anônimo, comum do dia a dia, criando memórias por meio de sua escrita.

Ainda no contexto da denúncia social, é importante lançar os olhos para a questão da violência, presente em muitos fragmentos de “Becos da memória”. Assim, para além da violência instituída pelo contexto social e político, aqui representados pelas diversas situações de marginalização e exclusão social, bem como pela denúncia de uma construção histórica oficial que corrobora essa exclusão, ao não apresentar o ponto de vista do negro, em suas referências, priorizando novamente uma versão europeizada de nossa cultura, são ilustradas outras facetas da violência, em suas formas individuais.

Segundo Lehnen (2019), o texto de Conceição Evaristo coloca para o leitor não apenas a questão da violência estrutural mas também mostra como a violência contribui para estruturar a noção de espacialidade dos mais pobres, trazendo consequências marcantes para a vida cotidiana dessa classe. Dessa maneira, “Becos da memória” mostra como ambiente e experiência de vida se entrelaçam no percurso desses sujeitos marginalizados social e espacialmente.

No romance de Conceição Evaristo, a empresa construtora pode ser considerada uma metáfora para a violência estrutural que afeta muitas comunidades de baixa renda. “Becos da memória” metaforiza essa questão, ao mesmo tempo em que apresenta suas consequências de forma literal.

Maria-Nova, representando a memória coletiva da favela, observa como uma firma construtora desmantela a favela não apenas fisicamente, derrubando casas e transformando espaços públicos mas também destrói sua sociabilidade, suas relações e seu cotidiano. A “Firma Construtora” aparece como uma metáfora para um sistema de violência estrutural que impacta a vida dos moradores da favela em todos os níveis, inclusive geograficamente.

Com relação às facetas da violência presentes em “Becos da memória”, cabe ressaltar que, conforme apontado por Delgado (2015), as mulheres representadas na narrativa de Maria-Nova têm a vida marcada pela remuneração subumana do trabalho braçal, bem como

pela violência doméstica. Esse tipo de violência, presente na sociedade como um todo, independentemente da classe social, é exemplificado, em sua condição mais extrema, por Fuizinha e sua mãe. A criança é oprimida e abusada sexualmente pelo pai, que a mantém reclusa e sem contato com outras pessoas da favela. A rotina de violência física da qual a mãe de Fuizinha é vítima acaba por levá-la à morte, deixando a menina totalmente a mercê da crueldade do pai.

A Fuizinha crescia temerosa, arredia. Uma vez Maria-Nova parou perto da cerca de arame farpado que havia em volta do barracão e Fuizinha ameaçou soltar alguma palavra, quase confidencia de tão baixo que era. Maria-Nova escutou a voz do Fuinha e fugiu. Escutou depois um baque surdo no chão e os gritos da menina. Fuizinha crescia entre o choro e a pancadaria. Tinha o rosto todo marcado. E sua mãe era passiva e temerosa. Eles não recebiam nem faziam visitas. Bondade sempre passava por lá, demorava um pouco, mas nunca lhe permitiram ficar para dormir. Ele nunca esquecia das duas. Sempre ia lá no dia ou após o dia em que misteriosamente sumia da favela e retornava com dinheiro, alimento e balas para as crianças. Bondade era o único que as visitava. (...)

Um dia a mãe de Fuizinha amanheceu adormecida, morta. Os vizinhos tinham escutado a pancadaria na noite anterior. A mulher gritara, gritara, a Fuizinha também, também. Ouviu-se a voz do Fuinha:

- Agora silêncio.

A mulher silenciou de vez. Fuizinha ainda muito haveria de gritar. Ia crescendo, apesar das dores, ia vivendo, apesar da morte da mãe e da violência que sofria do pai carrasco. Ele era dono de tudo. Era dono da mulher e da vida. Dispôs da vida da mulher até a morte. Agora dispunha da vida da filha. Só que a filha, ele queria bem viva, bem ardente. Era o dono, o macho, mulher é pra isso mesmo. Mulher é pra tudo. Mulher é para gente bater, mulher é para apanhar, mulher é para gozar, assim pensava ele. O fuinha era tarado, usava a própria filha. (EVARISTO, 2017, p. 78-79)

Fróz e Santos (2017) afirmam que a personagem Fuizinha pode ser considerada uma imagem representativa que Evaristo utiliza para problematizar a violência de gênero e familiar contra meninas pobres. Na casa da personagem, estão presentes diversos tipos de violência tanto física, quanto étnica e simbólica. Nesse contexto, o espaço da casa ou lar perde sua função de proteção e acolhimento, surgindo como um lugar de opressão em que o homem/pai, que deveria prover e proteger a família, acaba por se tornar seu maior algoz, inflingindo-lhe toda a crueldade e violência.

A imagem, para além da brutalidade da violência, traz a marca da privação de reconhecimento (HONNETH, 2003) e da precariedade (BUTLER, 2017). Esses aspectos são representados pelo fato de que nenhum dos moradores interfere no curso da violência a que mãe e filha são submetidas. Segundo Fróz e Santos (2017), há uma violência consentida, uma vez que os demais moradores da favela, mesmo sabendo das crueldades cometidas pelo Fuinha, permitiam e se calavam, tornando-se cúmplices dessa violência. Não há, com relação às vítimas, um olhar da alteridade ou mesmo a consideração de que as duas são vidas, em

condição de extrema precariedade, que deveriam ser acolhidas tanto pela solidariedade dos vizinhos quanto pelas políticas sociais de combate à violência.

Um outro aspecto relevante para ilustrar a situação de negação de reconhecimento é o fato de que, em nenhum momento, nem mesmo nas circunstâncias de sua morte, a mãe de Fuizinha tem seu nome revelado, apresentado apenas como mais um corpo vítima dessa violência, o que permite questionar se ela, em algum momento, pôde ser considerada de fato uma vida, para além da função de objeto de seu algoz ou de um mero número nas estatísticas de feminicídio.

Em outro momento da obra, é descrita uma cena em que uma mãe, em condição miserável, vende a própria filha para um pedófilo e desaparece da comunidade. Novamente a violência contra meninas de estratos sociais inferiores, a qual aparece, nitidamente, entrelaçada à exclusão e ao desamparo social que, mesmo que não expliquem ou justifiquem completamente o fato, são fatores agravantes da questão.

Outro dia, veio aqui o fornecedor da fábrica de cigarros, suprir os botequins da favela. O homem, diferente de nós, fala grosso com a mão no bolso. A mãe da menina fica a olhar a mão do moço sempre no bolso. Os dois se olham. Ela já sabe do vício do moço. O moço já sabe das necessidades da mãe da menina. O moço é rápido, direto, franco e cruel. “Quanto você quer mulher?” A mãe da menina não responde. O moço tira um pacote de notas. A mãe chama a menina: “Nazinha, acompanhe o moço!” O homem pega a menina pela mão e segue outros rumos. Não mais o rumo da fábrica, era preciso fugir, pegara o dinheiro do patrão. A mãe da menina ajunta os trapos, o filho doente, o marido revoltado e bêbado. Procura outros caminhos, também era preciso fugir.

Maria-Nova na noite em que ouviu a história de dor da outra menina dormiu e sonhou com a amiguinha. Nazinha sentia dor, sangue, sangue sangue... Era como se a vida lhe estivesse fugindo, a começar por aquele ponto entre as pernas. O homem tapou-lhe a boca e gozou tranquilo.

Dois dias depois, o zunzum se espalhou pela favela. Tetê do Mané vendeu a filha. O homem comprou com dinheiro roubado. A polícia estava fazendo a sindicância. Ninguém sabia para onde ela havia arribado com o filho doente e o marido bêbado. (EVARISTO, 2017, p.38)

Outro aspecto da violência exemplificado em “Becos da memória” remete aos apontamentos de Honneth (2018) de que, uma vez que a negação do reconhecimento é acompanhada, necessariamente, por uma sensação de uma ameaçadora perda da personalidade, a pessoa reage, em geral, com sentimentos morais de vergonha, raiva e indignação. Nesse sentido, a exclusão e o desamparo trazidos pelo processo de desfavelamento são acompanhados, para além da dor psíquica, por um sentimento de revolta e raiva que se apresenta como um ódio e um aumento dos conflitos e das cenas de violência entre os próprios moradores, acarretando a perda do vínculo social e dos laços de solidariedade que marcavam a vida da comunidade anteriormente ao início de seu processo de

extinção.

Percebia a estreita relação de sentido entre a favela e a senzala, mas mais se entristecia ao perceber que nos últimos tempos ali se vivia de pouco amor e muito ódio. Um ódio que passara a existir entre pessoas que até então se gostavam tanto e que era um sentimento dirigido à pessoa errada. O homem que espancava a mulher que exigia mais dinheiro para as compras. Afinal, ele trabalhava tanto, não teria direito a uns goles de cachaca no final de semana? A mãe que batia raivosamente no filho mais velho. Não é que o Zé, em vez de comprar o leite do Toinho, gastou o dinheiro em balas e picolés!... O ódio do Tutuca, menino que fazia carroto na feira e, um dia, a tentação foi maior, rápido tirou uma maçã da banca. O dono viu, ficou enfezado. “Moleque ladrão, vai trabalhar, vagabundo!” E tome e tome e tome. Tutuca subiu rápido o morro. “Não sou ladrão! Trabalho, faço carroto na feira.” O ódio inchava o coração do menino. E quando ele viu o Jorge da Marta, menino como ele, parceiros de brincadeiras, pipas, bolas de gude, amigos, Tutuca se enfezou mais, que enfezado já estava. “Ei, Jorge, cadê minhas bolinhas? Você disse que me dava outras e não me deu! Ladrão, vagabundo!” E tome e tome e tome... Pegou Jorge de surpresa. Até agora mesmo, pouco antes de o Tutuca descer para a feira, haviam jogado bolinhas juntos. Eram tão amigos. E quando Tutuca viu o sangue escorrer do nariz de Jorge, ficou quase feliz. Jorge da Marta se levantou, olhou para aquele que amigo antes era, e veio uma dor maior do que a surra que levaria. A dor pior fora da amizade que acabara. Enfiou a mão no bolso, esvaziou-o, entregou lentamente todas as bolinhas ao Tutuca, todas, muito mais do que ele devia, e saiu. Tutuca andou, um pouco mais adiante parou, e jogou fora todas as bolinhas de gude. As que tinha e as que acabara de receber. E nunca mais Tutuca e Jorge da Marta foram vistos juntos. (EVARISTO, 2017, p.137-138)

Para além da questão da denúncia social, “Becos da memória”, com seus recortes autobiográficos, pode ser visto como um exemplo de expressão subjetiva. Segundo Oliveira (2009), considerando que seja possível à obra apresentar ou mesmo reconstruir a vida por meio de metáforas, a vida e a obra de Conceição Evaristo podem ser analisadas com o viés autobiográfico. “Becos da memória” possui peças que permitem vinculá-la a uma análise literária e biográfica. A narrativa ajuda a criar imagens de outra(s) Evaristo(s), projetada(s) em seus personagens, como Maria-Nova, por exemplo. Em outras palavras, o eu-central se expande, tornado possível deslizar entre o romance e a escrita de si. Assim, ao mesmo tempo em que se retrata o universal humano, apresenta-se o particular ou o subjetivo, permitindo considerar que a autora, ao realizar a junção ou promover o diálogo entre esses dois mundos, demonstra que refletir sobre si mesma é também pensar sobre o mundo.

O lugar de enunciação mostra-se solidário e identificado com os menos favorecidos, vale dizer, sobretudo, com o universo das mulheres negras. E o universo do sujeito autoral parece ser recriado através das caracterizações físicas, psicológicas, sociais e econômicas de suas personagens do gênero feminino. Maria-Nova, presente em Becos da memória, aos nossos olhos, compõe-se, mais do que todas as personagens, de rastros do sujeito autoral: menina, negra, habitante durante a infância de uma favela e que vê na escrita uma forma de expressão e resistência à sorte de seu existir. Uma ponte metafórica que arriscamos instalar permite ver em comum, ainda, o fato de serem provenientes de famílias sustentadas por matriarcas lavadeiras, transitantes entre os mundos da prosperidade e da miséria, ou seja, Conceição e Maria-Nova

cumpriram, no espaço familiar em que estiveram, o papel de mediação cultural que aperfeiçoou o processo de *bildung* de uma e de outra. (OLIVEIRA, 2009, p.87-88).

A partir dessa obra de caráter tanto biográfico quanto memorialístico, é possível retomar o conceito de escrevivência, proposto pela própria autora. Tal conceito, já abordado anteriormente nessa tese, constitui a escrita de um corpo, de uma condição, de uma experiência negra no Brasil. Ao lançar mão do recurso da escrevivência, Conceição Evaristo toma para si, por meio da leitura e da escrita, a possibilidade de elaborar suas experiências passadas, bem como abre espaço para modificar a história de exclusão social, que marca a trajetória dos negros, na cultura e na sociedade brasileira.

Segundo Champagnat (2018), o termo escrevivência, criado por Evaristo para definir sua própria obra, retoma a questão da importância das vivências para a criação literária. A união dos dois termos que, originalmente, seriam opostos, uma vez que o primeiro se refere à escrita e o segundo está mais ligado à oralidade, aparecem unidos, permitindo, por meio do registro das memórias orais, expor outra versão da história oficial, além de dar visibilidade aos excluídos do contexto hegemônico. Como lembra Evaristo, sua casa não era povoada por muitos livros, mas por muitas histórias. As histórias contadas parecem ter um papel fundamental em sua formação pessoal. Ao dar visibilidade às minorias, a autora demonstra um desejo de lhes conferir legitimidade e reconhecimento.

Neste contexto, Oliveira (2009) aponta que “Becos da memória” se constrói a partir do corpo, da condição e da experiência, que são os três elementos que compõem a escrevivência. O corpo relaciona-se à dimensão subjetiva do existir como negro, marcado na pele e na luta constante por reconhecimento. A representação do corpo apresenta-se como um arquivo das experiências vividas. A condição, enquanto segundo elemento, mostra-se a partir de uma atitude compreensiva para com os vários personagens presentes na obra. Quanto à experiência, esta surge como um recurso estético, bem como de retórica, que contribui para dar credibilidade à narrativa. Em “Becos da memória”, a narradora em tom de rememoração, conta histórias, constituídas por fatos ou situações semelhantes às ocorridas no “Morro do Pindura Saia”, espaço em que a autora passou a infância. Institui-se, assim, um paralelo entre a experiência subjetiva da autora e de Maria-Nova, o qual, como já apresentado, apresenta semelhanças que vão além do espaço que compõe a narrativa e do espaço da infância e da juventude da autora

Segundo Oliveira (2009), tanto na vida da autora quanto em “Becos da memória”, a experiência com as palavras consiste em uma maneira de lidar com o mundo, apresentando-se, ao mesmo tempo, como uma forma de inserção no espaço e de fuga da dureza da

realidade. Além disso, tal experiência possibilita uma elaboração, a partir dessa fuga e dessa inserção.

Maria-Nova crescia. Olhava o pôr do sol. Maria-Nova lia. Às vezes vinha uma aflição, ela chorava, angustiava-se tanto! Queria saber o que era a vida. Queria saber o que havia atrás, dentro, fora de cada barraco, de cada pessoa. Fechava o livro e saía. (EVARISTO, 2017, p. 32).

A menina, apesar da dor, pedia mais e mais aquela história. Gostava de alguns pontos coincidentes entre ela e o Homem. Ambos, quando pequenos, tinham o desejo de aprender a ler. Pequenina ainda, se entretinha horas e horas com revistas e jornais que a mãe e a tia lhe traziam. Tio Tatão, por vez ou outra, aparecia com um presente, um livro. Maria-Velha e Mãe Joana sabiam ler. Maria-Velha aprendera com uns missionários que volta e meia apareciam no vilarejo em que foram criadas. Mãe Joana aprendera sozinha catando cuidadosamente as letras, nas horas de folga nas casas em que trabalhava. Era, talvez, por isso, o seu grande desejo e esforço para que os filhos aprendessem a leitura. Todos foram para a escola. Muitas vezes a fome acompanhava as crianças pelo caminho, pois o pouco dinheiro do pão era desvirtuado para a compra de um caderno, lápis ou borracha. Elas caminhavam rápidas, e aflitas esperavam pela hora da merenda. Maria-Nova, à medida que aprendia, se tornava mestra dos irmãos menores e das crianças vizinhas. Maria-Nova lia, crescia, lia. (EVARISTO, 2017, p. 63-64)

Por meio dos relatos de Maria-Nova, pode-se verificar que a leitura e o desejo de ser escritora, já evidenciado na fala da menina de treze anos, aparecem não apenas como um meio de elaboração, mas como uma possibilidade de saída da condição de marginalizado. A capacidade de leitura, adquirida com um grande esforço de superação, diante a condição precária de vida, já estava presente no desejo da mãe da narradora/escritora, que não media esforços para viabilizar essa possibilidade aos filhos. Maria-Nova se agarra a esse desejo, tomando-o para si e fazendo dele uma ponte para enxergar outros mundos ou uma outra maneira de ver e compreender o seu mundo.

Com relação à escrita, Fonseca (2017) aponta que o sujeito que se coloca na posição de narrador das vivências dos excluídos tem a consciência de que esse processo expõe feridas e marcas difíceis de cicatrizar. Desse modo, a escritora, assume o lugar de sujeito participante e faz de sua narrativa uma forma de luta contra a exclusão, a desigualdade e a miséria. Tal fato, conforme já apontado anteriormente nesta tese, constitui uma atitude política.

Maria-Nova tinha em Bondade outro contador de histórias. Coisas que ele não contava para gente grande, Maria-Nova sabia. As histórias tristes Bondade contava com lágrimas no olhos, nas alegres, ele tinha no rosto e nas mãos a alegria de uma criança.

Maria-Nova queria sempre histórias e mais histórias para sua coleção. Um sentimento, às vezes, lhe vinha. Ela haveria de recontá-las um dia, ainda não se sabia como. Era muita coisa para se guardar dentro de um só peito.

- Maria-Nova quer uma história alegre ou triste?

Ela quase sempre estava mais para a amargura. Achava os barracos, as pessoas, a vida de todos, tudo sem motivo algum para muita alegria. Ela pediu a história triste, a mais verdadeira. (EVARISTO, 2017, p.37)

Segundo Fonseca (2017), na obra de Conceição Evaristo, a escrita consiste em um modo de reconstrução das memórias da experiência da pobreza. O olhar sensível retrata os becos de toda uma coletividade, composta de pessoas marginalizadas e sofridas. Os relatos trazem a generosidade e a experiência de quem vivenciou a vida dos excluídos, preservando os relatos dos contadores de histórias.

As tardes na favela costumavam ser amenas. Da janela de seu quarto caiado de branco, Maria-Nova contemplava o pôr do sol. Era muito bonito. Tudo tomava um tom avermelhado. A montanha lá longe, o mundo, a favela, os barracos. Um sentimento estranho agitava o peito de Maria-Nova. Um dia, não se sabia como, ela haveria de contar tudo aquilo ali. Contar as histórias dela e dos outros. Por isso ela ouvia tudo tão atentamente. Não perdia nada. Duas coisas ela gostava de colecionar: selos e as histórias que ouvia. (...) Histórias boas, alegres e tristes eram as de Tio Totó e da tia, Maria-Velha. Aquelas histórias ela colecionava na cabeça e no fundo do coração, aquelas ali haveria de repetir ainda. (EVARISTO, 2017, p. 31-32)

Assim, a escrita de Conceição Evaristo/Maria-Nova não se faz sem dor ou tristeza, as quais já estão presentes ao ouvir os relatos em sua infância. No entanto, a escritora consegue encontrar no desejo da escrita uma forma de sublimar essa dor, elaborando-a e construindo uma história diferente para si, ao mesmo tempo em que dá novos sentidos e retira da condição de esquecimento todos os outros sujeitos/personagens presentes em sua história de vida.

A escrita e a leitura aparecem como uma possibilidade de conexão com o outro, viabilizando a elaboração da experiência traumática. A partir das considerações de Kupermann e Martins (2018), é possível retomar a ideia de literatura de testemunho que traz a noção de trauma como fundamental para a compreensão da escritura, uma vez que, para além de não deixar cair no esquecimento da sociedade a violência vivida, institui-se um trabalho psíquico de tentativa de elaboração da experiência traumática, ao criar formas de expressão que tornam compartilhável o horror vivido, permitindo trazer o olhar e o reconhecimento da comunidade humana para algo até então invisível. Nesse sentido, a escrita e o posterior reconhecimento público de “Becos da memória” marcam uma saída da condição de marginalidade, a partir do alcance do olhar e do reconhecimento do outro. Reconhecimento este alcançado de forma lenta e dispendiosa, como marcam as dificuldades de publicação da obra.

Nota-se, a partir da análise dos caminhos editoriais percorridos por Conceição Evaristo, as dificuldades enfrentadas pela autora para publicar sua obra, a despeito da

importante posição ocupada por ela no campo intelectual negro. Isso acontece porque ser uma escritora negra brasileira de prestígio significa ser uma escritora *negra brasileira*, isto é, ocupar um lugar importante dentro de um campo que, por sua vez, está em uma posição subalterna no campo mais amplo da literatura brasileira. É sintomático, portanto, que Conceição tenha ainda que pagar por parte da edição de seus livros, como ocorreu em *Insubmissas lágrimas de mulheres*. (MACHADO, 2014, p. 260)

Retomando Kupermann e Martins (2018), a leitura e o desejo de escrita da menina Maria-Nova marcam o tempo do testemunho do trauma, já que caracterizam a busca do sujeito por um outro que seja capaz de ajudá-lo a criar sentido para a experiência, sempre dolorosa e disruptiva. Esse encontro com o outro, viabilizado pela escrita de Conceição Evaristo, permite atribuir sentidos ao que sofreu, transformando a passividade traumatizante em atividade simbólica para livrar o psiquismo da paralisia. A partir desse processo, torna-se possível considerar que o tempo da desautorização, marcado pela indiferença e pelo não acolhimento do outro, o que institui o trauma propriamente dito, pôde ser superado pela autora a partir da concretização do desejo já presente desde sua infância, bem como do desejo de sua mãe.

Olhou todos em volta. Olhou novamente Negro Alírio. Quis falar com ele sobre o que ela já tinha decidido. Calou, sabendo, entretanto, que iria adiante como ele. Sim, ela iria adiante. Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia descreveria a fala de seu povo. (EVARISTO, 2017, p. 177)

Segundo Oliveira (2009), o desejo pela escrita acompanha a pequena Maria-Nova até o final do livro, o que permite pensar que tal desejo estava em processo de realização. Conceição Evaristo registrou o desejo de Maria-Nova, o qual refletia o seu desejo de infância. O desdobramento de uma em outra não restringe as possibilidades de leituras, mas, ao contrário, faz surgir sempre novas possibilidades.

Por outro lado, a realização do desejo da autora/narradora parece também permitir a realização e o reconhecimento de muitos que se encontram na condição de excluídos, uma vez que o resgate de suas histórias os retira do campo da indiferença, do anonimato ou da mera estatística. Tal questão, assumida como missão por Evaristo, que traz essas vivências para os contextos literário e acadêmico, também já estava posta para a pequena Maria-Nova.

- Menina, o mundo, a vida, tudo está aí! Nossa gente não tem conseguido quase nada. Todos aqueles que morreram sem se realizar, todos os negros escravizados de ontem, os supostamente livres de hoje, se libertam na vida de cada um de nós, que consegue viver, que consegue se realizar. A sua vida, menina, não pode ser só sua. Muitos vão se libertar, vão se realizar por meio

de você. Os gemidos estão sempre presentes. É preciso ter os ouvidos, os olhos e o coração abertos. (EVARISTO, 2017, p. 111)

A escrita do desejo de menina torna-se o trabalho da escritora adulta. Tem, assim, uma produção autoral que permite resgatar a concepção de trabalho proposta por Hegel, na qual, conforme a leitura de Santos (1993), o homem, ao trabalhar e produzir cultura, percorre um caminho de conhecimento de si mesmo, num movimento simultâneo de exteriorização e interiorização. Nesse sentido, no processo de educação pelo trabalho, o homem se acrescenta à natureza, colocando-se no elemento da cultura e criando para si uma segunda natureza como um fato real. Por meio desse movimento, o homem transforma a natureza em cultura, que tem a marca humana, ao mesmo tempo em que se apropria de sua natureza interna e se faz homem culto. Tal passagem da natureza à cultura, permite que o homem se torne consciente de sua liberdade e busque o reconhecimento social. À proporção que a escrita proporciona a Evaristo a construção de uma nova realidade, a partir da elaboração de um novo sentido para uma realidade *a priori* degradada, a autora faz reconhecer não apenas a si mesma, mas a toda uma legião de pessoas historicamente tratadas com indiferença.

Configura-se, assim, a estrutura hegeliana da relação de reconhecimento recíproco, em que, conforme aponta Honneth (2003), uma vez que se sabe reconhecido por um outro sujeito, em algumas de suas capacidades e propriedades, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua própria identidade. Nesse sentido, a escrita autoral constitui um processo de subjetivação.

Além disso, para além da perspectiva de um reconhecimento individual, a escrita de Conceição Evaristo remete à dimensão política do conceito de reconhecimento, apontada por Vaz (1980), uma vez que, para além da dimensão do reconhecimento de cada sujeito em particular, trata do sentido histórico da contribuição desse sujeito no âmbito do contexto social, permitindo pensar a formação desse indivíduo para o saber, bem como a instituição da sociedade baseada no livre consenso racional.

Por fim, cabe ressaltar que o reconhecimento, dentre os autores que ilustram esta tese, é alcançado apenas por Evaristo, e não sem grandes esforços, o que marca a quase impossibilidade de transpor a barreira da exclusão, da marginalidade e da indiferença na sociedade brasileira. Cabe marcar que, mesmo autores que alcançaram o reconhecimento após a morte, como Lima Barreto e Carolina Maria de Jesus, não puderam suportar a dor da exclusão, sendo acometidos em vida por um sofrimento avassalador para a própria existência. Tal constatação corrobora as considerações de Safatle (2018) acerca da relação entre o contexto social de uma determinada época e lugar e a consideração do sofrimento do sujeito, a

partir do olhar do outro, o que remete a situações de privação de reconhecimento, sobretudo, aquelas marcadas pela precariedade ou, muitas vezes, pela impossibilidade de serem consideradas vidas, estando sempre às margens.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção desta tese partiu da premissa de que há uma relação entre as vivências de privação de reconhecimento e o sofrimento psíquico, que se apresenta nos âmbitos individual e coletivo, o que permitiu pensar acerca das patologias sociais, bem como de um contexto social patologizante. Nesse sentido, as experiências de sofrimento, muitas vezes desestruturantes ou avassaladoras para a subjetividade, não se restringem ao âmbito individual dos consultórios, mas se fazem presentes em contextos familiares e sociais, como a estrutura de um determinado contexto social, responsável pela construção de determinismos muitas vezes excludentes; as prerrogativas jurídicas e políticas que colocam ou não o sujeito em uma posição de igualdade diante dos demais; o trabalho ou a sua ausência; dentre outros.

O estudo analisou a privação de reconhecimento, a partir dos conceitos de desrespeito, em Axel Honneth, e de precariedade, em Judith Butler, levantando as consequências das experiências de ausência de reconhecimento no âmbito do amor, que começa nas relações familiares, assim como nas esferas do direito e da estima social. Esta investigação examinou os aspectos que definem se um sujeito ou um grupo podem ser considerados uma vida e as implicações da condição de precariedade reconhecida, o que, em algumas situações, mostra-se paradoxal, uma vez que, ao mesmo tempo que aponta para a necessidade de amparo e acolhimento, coloca esses sujeitos em uma condição de inferioridade, tornando-os mais vulneráveis diante da violência do outro.

Tendo em vista que a construção dos conceitos de desrespeito e precariedade partiu da teoria do reconhecimento de Hegel, fizemos um retorno a essa teoria em diferentes momentos, a fim de compreender qual o sujeito ou quais as possibilidades de subjetivação estavam ali colocadas. Tal percurso permitiu constatar que a experiência de reconhecimento, bem como sua supressão são definidas na relação do sujeito com a alteridade, a qual, em Hegel, se apresenta como estruturante da própria subjetividade, uma vez que o sujeito só se institui a partir de sua relação com o outro, e pode ser interno ou externo a si mesmo, marcando uma ontologia do ser humano. Há uma distinção entre, de um lado, o reconhecimento proposto nos escritos do jovem Hegel, O Sistema da Vida Ética, o qual embasa o conceito de desrespeito em Honneth e é definido como um movimento recíproco; e, de outro lado, o reconhecimento teorizado na Fenomenologia do Espírito, a partir do qual se constrói o conceito de precariedade de Butler, sendo neste momento da teoria hegeliana definido não como algo natural, mas sempre como uma luta de vida e morte.

A questão do sofrimento foi abordada a partir do conceito freudiano de desamparo,

questão da qual decorre uma dor cujo grito não foi escutado por um outro, não tendo acolhimento ou possibilidade de elaboração, o que está presente em muitas experiências de negação do reconhecimento, como aquelas analisadas ao longo desta tese.

Para além da discussão teórica, esta tese saiu da questão ontológica do reconhecimento, abordada por Hegel, uma vez que analisou a relação entre privação de reconhecimento e sofrimento psíquico, no contexto brasileiro, a partir da leitura de escritores negros do nosso país. A análise dessas obras, marcadas por traços autobiográficos, em que estava presente o sofrimento associado ao fato de ser negro e, portanto, assolado por violências decorrentes de uma construção histórico-social que implica o racismo e a exclusão dos sujeitos, levou a um resgate do contexto histórico em que a própria teoria hegeliana fora desenvolvida, permitindo constatar que o reconhecimento ali proposto já não incluía os negros, rotulados como subumanos e considerados apenas na condição de máquinas sustentadoras das relações de poder político e econômico vigentes.

A análise do romance “Úrsula” e do conto “A escrava”, de Maria Firmina do Reis, permitiu retornar ao período da escravidão para compreender o sofrimento, a violência e a destituição de identidade, a partir da visão do negro, além de trazer aspectos que marcaram e marcam a construção da sociedade brasileira e todo o seu histórico de exclusão e desigualdade, mostrando a concepção de humano da modernidade europeia, a qual justificava a escravidão e toda a crueldade em relação aos negros, animalizados e destituídos de qualquer possibilidade de amparo ou reconhecimento.

As obras de Maria Firmina mostram que a privação de reconhecimento sofrida pelos negros no Brasil estapola a esfera jurídica e a estima social, perpassando uma destituição física do próprio corpo cuja propriedade é retirada do sujeito, o qual é colocado em posição de objeto passível de exploração e violência. Tal leitura se articula com o racismo e a exclusão dos dias atuais, concretizados nas vivências da violência e de rebaixamento, infelizmente, ainda sofridas pelo negro em nossa sociedade.

A leitura de Lima Barreto permitiu constatar que, para além dos determinismos econômicos, a exclusão delegada aos negros se instituiu, conforme a análise de Jessé de Souza, por toda uma construção social que toma como paradigma a modernidade europeia, tendo como padrão sua branquitude e intelectualidade, que infeoriza todos os demais povos e culturas, marcando que a libertação dos negros, prevista no regime jurídico, a partir da abolição, continuou ausente na realidade vivida por esses indivíduos.

O escritor negro não conseguiu se fazer reconhecido por suas obras, nem mesmo tendo tido acesso a uma educação de elite e adotando para si o modelo europeizado. Tal experiência

de desamparo e dor o levaram ao alcoolismo e à deterioração de sua personalidade, fadando-o também à exclusão pela via da loucura.

A partir da análise do diário de Carolina Maria de Jesus, escrito na segunda metade do século XX, foi possível verificar que a degradação dos negros continuou a se fazer presente em nossa história, uma vez que esta parcela da população, marginalizada nas favelas, encontra-se sempre excluída das políticas que determinam o alcance dos direitos à saúde, à educação, à moradia e ao emprego, condições de vida que deveriam assegurar a dignidade de toda a população e não apenas de determinados grupos.

Carolina de Jesus alcança um sucesso efêmero, ao ser descoberta e caracterizada como a escritora das excentricidades da favela. No entanto, ao alcançar, pela via de seu trabalho, condições de saída de sua condição de miserável e favelada, ela deixa de ser objeto de curiosidade e cai novamente no esquecimento e na exclusão, sucumbindo ao sofrimento.

A última autora analisada nesta tese, Conceição Evaristo, foi a única que conseguiu superar a condição de privação de reconhecimento, podendo, não sem grandes dificuldades, por meio de seu trabalho, alcançar um lugar de respeito e estima social em vida. Sua obra, “Becos da memória”, publicada cerca de vinte anos após a escrita, dá voz e visibilidade às suas vivências de infância na favela, com toda a precariedade e o sofrimento dela decorrentes, bem como faz serem escutados os outros negros que compuseram a história de vida da autora, articulando as vivências da escravidão com a situação de exclusão atual.

Por meio desse percurso, foi possível corroborar a noção de uma dívida histórica ainda não sanada, bem como a ideia de construção de uma estrutura social que embasa o racismo, a violência e a desigualdade, tão presentes em nossa sociedade.

A pesquisa também pode ser vista como um modo de dar visibilidade e reconhecimento, ainda que de modo restrito, não apenas a esses escritores, que, em sua maioria, não puderam desfrutar do reconhecimento em vida, mas ao negro, de modo geral, contribuindo para romper com os paradigmas e preconceitos que se perpetuam e, não raras vezes, impedem que haja um movimento autêntico de reparação que permita colocar todos os humanos, em sua diversidade, em condição de reconhecimento de suas igualdades e diferenças.

Nesse sentido, para que todos experimentem o respeito e possam ser considerados vida, no sentido pleno do termo, ainda há um longo caminho a ser percorrido não apenas no âmbito acadêmico mas no âmbito da transformação social propriamente dita, o que abre espaço para muitos outros estudos, discussões e mudanças de paradigma, nos diversos campos do conhecimento.

Este estudo representou apenas um pequeno passo dentre muitos outros que já foram construídos, muitas vezes, de maneira árdua, aqui representados não apenas pelos escritores negros, cujas obras foram analisadas, mas por todo o conjunto de referências que serviram de base para esta construção teórica.

## REFERÊNCIAS

- AFONSO, Maria Lúcia Miranda. Do silêncio à denúncia, da denúncia ao testemunho, do testemunho à criação: caminhos de análise. In: BELO, Fábio. **Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo**. Belo Horizonte: Relicário, 2018.
- ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. **Cadernos De Psicologia Social Do Trabalho**, v.14, n.1, p.127-143, 2011.
- ARAÚJO, José Newton Garcia. Trabalho e reconhecimento em Hegel. In: FERREIRA, Mário César (et. al.). **Dominação e resistência no contexto trabalho-saúde**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2011.
- BARBOSA, Evandro; COSTA, Thaís Christina Alves. **Metodologia e prática de pesquisa em filosofia**. Pelotas: NEPFIL online, 2015.
- BARRETO, Lima. **Diário do Hospício; O cemitério dos vivos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BARRETO, Lima. O Filho da Gabriela. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Contos completos de Lima Barreto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BAROSSO, Luana. (Po)éticas da escrevivência. **Estudos de literature brasileira contemporânea**, n.51, p.22-40, maio/agosto 2017.
- BELO, Fábio. Racismo como código tradutivo: uma leitura de “Quarto de Despejo”. In: BELO, Fábio. **Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo**. Belo Horizonte: Relicário, 2018.
- BIRMAN, Joel. A dádiva e o outro: Sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano. **Physis: Revista de saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v.9, p. 9-30, 1999.
- BIRMAN, Joel. **O sujeito na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- BIRMAN, Joel. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BOSI, Alfredo. O cemitério dos vivos: testemunho e ficção. In: BARRETO, Lima. **Diário do Hospício; O cemitério dos vivos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BUTLER, Judith. **Subjects of desire: hegelian reflections in twentieth-century**. France. New York: Columbia University Press, 1999.
- BUTLER, Judith. Anseio de Reconhecimento. **Equatorial**, Natal, v.3, n.5, p. 185-207, 2016.
- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CASSILHAS, Fabrício Henrique Meneghelli; JESUS, Jessica Oliveira de; SANTOS, Silvana Martins dos. Literatura negra, feminismo negro e tradução: uma entrevista com Conceição Evaristo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.26, n.3, p. 1-7.

CASTEL, Robert. As transformações da questão social. In: BÓGUS, Lúcia; YAZBEK, Maria Carmelita; WANDERLEY, Mariangela Belfiore. **Desigualdade e a questão social**. São Paulo: Educ, 2000.

CASTORIADIS, Cornelius. Reflexions sur le racisme. In: CASTORIADIS, Cornelius. **Les carrefours du labyrinthe III – Le monde morcelé**. Paris: Ed. Seuil, 1990.

CECCARELLI, Paulo Roberto. Laço social: uma ilusão frente ao desamparo. **Reverso**, Belo Horizonte, n.58, p.33-42, 2009.

CHAMPAGNAT, Pauline. Conceição Evaristo: A reconstrução de uma identidade fragmentada em *Becos da Memória*. **Criação & Crítica**, n.22, p. 57-71, dez. 2018.

CORONEL, Luciana Paiva. Literatura de periferia e mercado: reflexões acerca do caso Carolina Maria de Jesus. **Ipotesi**, Juiz de fora, v.15, n.2, p.63-71, jul./dez. 2011.

COSTA, Elisângela de Lana. Becos da memória e do esquecimento. **Scripta**, Belo Horizonte, v.18, n. 35, p. 67-86, 2014.

DELGADO, Gabriel Estides. Subcidadania e modernização desigual em *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo. **Anu. Lit.**, Florianópolis, v.20, n.1, p. 15-31, 2015.

DRAWIN, Carlos Roberto. Subjetividade e teoria crítica da sociedade. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 19, n.2, p. 155-176, ago. 2013.

DRAWIN, Carlos Roberto; MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Irredutibilidade e constituição dialética da vida ética no jovem Hegel. **Síntese**, Belo Horizonte, v.46, n.146, p. 477-513, set./dez. 2019.

DUARTE, Eduardo de Assis. Úrsula e a desconstrução da razão negra ocidental. In: **Úrsula**. Belo Horizonte: Puc Minas, 2018.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: Uma psicologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Reinvenção da Intimidade**: Políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ENGEL, Magali Gouveia. Gênero e política em Lima Barreto. **Cadernos Pagu**, n.32, p.365-388, 2009.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARIAS, Camila Peixoto. Exclusão social e invisibilidade: desdobramento traumáticos do racismo. In: BELO, Fábio. **Psicanálise e racismo**: interpretações a partir de Quarto de Despejo. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. O mar onduloso da memória em Conceição Evaristo. **Via Atlântica**. Belo Horizonte, n. 18, p. 15-27, dez. 2010.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Posfácio: Costurando uma colcha de memórias. In: EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FRÓZ, Sarah Silva; SANTOS, Silvana Maria Pantoja dos. A violência de gênero em Becos da Memória de Conceição Evaristo: A casa de Fuinha como lugar de privação. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11 & WOMEN WORLDS CONGRESS, 13, 2017, Florianópolis. **Anais eletrônicos**, p. 1-10.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2011.

GONZÁLEZ REY, Fernando. **Pesquisa qualitativa e subjetividade**: Os processos de construção da informação. São Paulo: Cengage, 2010.

GUÉGUEN, Haude; MALOCHET, Guillaume. **Les théories de la reconnaissance**. Paris: Éditions La Découverte, 2012.

HAROCHE, Claudine. **A condição sensível**: formas e maneiras de sentir no Ocidente. Rio de Janeiro: Capa, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O sistema da vida ética**. Lisboa: Leya, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 2014

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. **La société du mépris**: Vers une nouvelle théorie critique. Paris: La Découverte, 2008.

HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível. **Revista Civitas**, Porto Alegre, v.15, n.4, p. 575-594, out.-dez., 2015.

HONNETH, Axel. A dinâmica social do desrespeito: para a situação de uma teoria crítica da sociedade. **Política e Sociedade**. Florianópolis, v. 17, n.40, p. 21-42, set.-dez., 2018.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2017.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contra-ponto, 2014.

KUPERMANN, Daniel; MARTINS, Karla Patrícia Holanda. Racismo, fome, testemunho e humor: sobre “Quarto de despejo: diário de uma favelada” de Carolina Maria de Jesus. In:

BELO, Fábio. **Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo**. Belo Horizonte: Relicário, 2018.

LEHNEN, Leila. Legacies and memories of violence in Becos da Memória. **Anu. Lit.**, Florianópolis, v.24, n.1, p. 173-186, 2019.

LOBO, Luiza. Maria Firmina dos Reis. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LOPES, Elisângela Aparecida. **A importância da leitura e da escrita para Carolina Maria de Jesus: uma análise do seu *Quarto de Despejo***. Belo Horizonte, [20--]. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/>. Acesso em 13 abr. 2020.

LHUILIER, Dominique. Trabalho. **Psicologia e Sociedade**, v. 25, n. 3, p. 483-492, 2013.

LHUILIER, Dominique. Introdução à psicossociologia do trabalho. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, v. 17, n. spe. 1, p. 5-19, 2014.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. Maria Firmina dos Reis: Escrita íntima na construção do si mesmo. **Estudos Avançados**. São Paulo, v.33, n. 96, p. 93-108, 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. A alteridade como experiência originária: o desamparo. **Tempo psicanalítico**, Rio de Janeiro, v.36, p.107-123, 2004.

MORSS, Susan Buck. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MÜLLER, Tânia Maria Pedroso; ROSA, Sônia. Impactos sociais da escrita de Carolina Maria de Jesus na escola. **Palimpsesto**. Rio de Janeiro, n.26, p. 254-271, 2018.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. Escrevivências: Rastros biográficos em Becos da Memória de Conceição Evaristo. **Terra roxa e outras terras – Revista de estudos literários**, Londrina, v.17-B, p. 85-94, dez. 2009.

OLIVEIRA, Margarete Aparecida de. **Entre becos e memórias, Conceição Evaristo e o poder da ficção**. Belo Horizonte, [20--]. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/>. Acesso em 01 jun. 2020.

REIS, Maria Firmina. **Úrsula**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2018a.

REIS, Maria Firmina. **A escrava**. Belo Horizonte: Puc Minas, 2018b.

RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1976.

ROCHA, Zeferino. A dor física e psíquica na metapsicologia freudiana. **Revista Mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, v.11, n.2, p.591-621, 2011.

ROCHA, Zeferino. Desamparo e Metapsicologia: para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. **Síntese**, Belo Horizonte, v.26, n.86, p.331-346, 1999.

ROSA, Soraia Ribeiro Cassimiro. **Um olhar sobre o romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis**. Belo Horizonte, [20--]. Disponível em: [http:// www.lettras.ufmg.br/liteafro/](http://www.lettras.ufmg.br/liteafro/). Acesso em 10 dez. 2019.

SAAVEDRA, Giovani Agostini; SOBOTTKA, Emil Albert. Introdução à teoria de Axel Honneth. **Revista Civitas**, Porto Alegre, v.8, n.1, p.9-18, jan.-abr., 2008.

SAFATLE, Vladimir. Abaixo de zero: psicanálise, política e o “deficit de negatividade” em Axel Honneth. **Discurso**, São Paulo, v.43, p.191-228, 2013.

SAFATLE, Vladimir. Depois dos muros de Alphaville, o mato. In: DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Mal-estar, sofrimento e sintoma: Uma psicologia do Brasil entre muros**. São Paulo: Boitempo, 2014.

SAFATLE, Vladimir. Em direção a um novo modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian. **Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SANTOS, José Henrique. **Trabalho e riqueza na fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 1993.

SCHMIDT, Simone Pereira. Posfácio: A força das palavras, da memória e da narrativa. In: EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Lima Barreto: termômetro nervoso de uma frágil República. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Contos completos de Lima Barreto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOUZA, Jessé (Org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira: quem é e como vive**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2018.

SOUZA, Florentina. Personalidades negras: o escritor Lima Barreto. **Literafro**. Disponível em: <[www.lettras.ufmg.br/liteafro](http://www.lettras.ufmg.br/liteafro)>. Acesso em: 18 dez. 2019.

VAZ, H. C. L. **Senhor e Escravo**. Uma parábola da filosofia ocidental. Conferência oral, 1980.