

## ANTI-ETHOS E RAÇÕES DE RAÇA: MACHADO DE ASSIS E A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA

*Anti-ethos and race rations: Machado de Assis and Afro-Brazilian literature*

### ORGANIZADORAS:

Juracy Assmann Saraiva  
Regina Zilberman

**LUCIANO BARBOSA JUSTINO** 

Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, PB, Brasil.  
E-mail: [lucianobjustino@hotmail.com](mailto:lucianobjustino@hotmail.com)

### RESUMO

Parto aqui da premissa de que a obra de Machado de Assis constitui uma recusa de toda ontologia racialista, daí sua difícil relação com a literatura afro-brasileira nos termos com que essa tem sido conceituada. Meu objetivo é demonstrar que sua crítica da tão buscada literatura nacional, premissa artístico-literária de seus contemporâneos, é parte de um projeto maior de desconstrução do primado epistemológico da raça, indissociável da ideia de nação no contexto da ideologia senhorial brasileira do século XIX, cujas premissas ainda não foram de todo problematizadas pela crítica em torno da literatura afro-brasileira. Para tanto, inicialmente, discorro sobre o conceito de literatura afro-brasileira tal como formulada por Eduardo de Assis Duarte e como a obra de Machado de Assis é nela de difícil inserção, lendo cinco fragmentos machadianos em diálogo com Achille Mbembe, Paul Gilroy, Stuart Hall, Kwane A. Appiah e bell hooks; para em seguida retomar o conceito de escrevivência, de Conceito Evaristo, e de *outsider within*, de Patrícia Hill Collins, como metacríticos instigantes para dar conta da potência dos pobres, sobretudo das agências negras e de mulheres, e de seus processos de singularização como deslocamento das ontologias racialistas na obra do “Bruxo de Cosme Velho”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Machado de Assis; literatura afro-brasileira; escrevivência; *outsider within*

### EDITORA-CHEFE:

Cássia Maria Bezerra do  
Nascimento

### EDITORA EXECUTIVA:

Rachel Esteves Lima

### EDITORES ASSOCIADOS:

Anderson Bastos Martins  
Cássia Dolores Costa Lopes  
Jorge Hernán Yerro

**SUBMETIDO:** 19.07.2024

**ACEITO:** 04.09.2024

### COMO CITAR:

JUSTINO, Luciano Barbosa.  
Anti-ethos e rações de  
raça: Machado de Assis e  
a literatura afro-brasileira.  
*Revista Brasileira de Literatura  
Comparada*, v. 26, e20240975,  
2024. doi: [https://doi.  
org/10.1590-  
304x202426e20240975](https://doi.org/10.1590/2596-304x202426e20240975)

### ABSTRACT

I start here from the premise that Machado de Assis’s work constitutes a refusal of all racialist ontology, hence its difficult relationship with Afro-Brazilian literature in the terms in which it has been conceptualized. My objective is to demonstrate that his critique of the much sought after national literature, an artistic-literary premise of his contemporaries, is part of a larger project of deconstruction of the epistemological primacy of race, inseparable from the idea of nation in the context of the Brazilian seigneurial ideology of the 19th century, whose premises have not yet been completely problematized by criticism surrounding Afro-Brazilian literature. To this end, initially, I discuss the concept of Afro-Brazilian literature as formulated by Eduardo de Assis Duarte and how the work of Machado de Assis is difficult to insert into it, reading five Machado fragments in dialogue with Achille Mbembe, Paul Gilroy, Stuart Hall, Kwane A. Appiah, and bell hooks; to then return to Conceito Evaristo’s concept of *escrevivência* and Patrícia Hill Collins’ *outsider within* as thought-provoking meta-critical concepts to account for the power of the poor, especially black and women’s agencies, and their processes of singularization as displacement of racialist ontologies in the work of the “Bruxo de Cosme Velho”.

**KEYWORDS:** Machado de Assis; Afro-Brazilian literature; *escrevivência*; *outsider within*

*O ethos, por natureza, é um comportamento que, como tal, articula verbal e não verbal, provocando nos destinatários efeitos multi-sensoriais. Há sempre elementos contingentes num ato de comunicação, em relação aos quais é difícil dizer se fazem ou não parte do discurso, mas que influenciam a construção do ethos pelo destinatário.*

Dominique Maingueneau

*A crise da “raça” e da representação, da política e da ética, abre em boa hora uma porta para que nos libertemos dos laços da raciologia por inteiro num projeto abolicionista novo e ambicioso.*

Paul Gilroy

*Carolina Augusta teria revelado nestes termos, à Condessa de São Clemente, seu compromisso com o escritor: “– Condessa, queria dizer-lhe que contratei casamento. Não sei se terei a sua aprovação... Trata-se de um homem de cor”.*

R. Magalhães Júnior

Ao se propor tratar da relação da obra de Machado de Assis com o que se convencionou chamar literatura afro-brasileira, a questão que se coloca de saída é a do velho problema das origens, esse “problema insistente na historiografia literária brasileira”, conforme observou Haroldo de Campos (2011, p. 19), e que volta a nos assombrar toda vez que se quer abordar criticamente a literatura afro-brasileira em geral e do lugar da obra de Machado de Assis nela em particular, de sorte a se poder dizer que sempre que se diz “afro-brasileira” se quer dizer origem, memória, tradição, ancestralidade. Há a toda vez um olhar de passo atrás a dar e se tem um autor que tem sido objeto de um tal passo e de um tal olhar é Machado de Assis.

Instiga-me a problematizar este “insistente problema”, o das origens”, que o lugar de Machado de Assis numa literatura afro-brasileira vem tornar ainda mais incômodo, a leitura de Abel Barros Baptista do ensaio “Instinto de nacionalidade”, especificamente o modo como analisou a inserção aporística da obra machadiana no projeto romântico de literatura nacional, cujo contributo paradoxal “consistiu em lançar a indeterminação sobre o destino da literatura brasileira”, na medida em que essa “não pode ignorar aquele que mais claramente ignorou o projeto de fundação da mesma literatura brasileira” (Baptista, 2003, p. 55).

Desloco-o, contudo, para demonstrar um outro aspecto, para mim ainda mais relevante da “indeterminação” da obra machadiana: a dificuldade de “enquadrá-lo” nos princípios raciais da literatura afro-brasileira. Tal deslocamento é facultado pela estreita relação entre raça e nação, o que me permite afirmar que o difícil lugar de Machado de Assis no “espírito nacional da literatura brasileira” é correlato de sua difícil inserção numa literatura que tem na raça sua premissa ontológica, o que implica dizer, recusar a nação é ao mesmo tempo recusar todo enquadramento racial, porque, nas palavras de Étienne Ballibar, “os discursos que falam da raça e da nação jamais estiveram muito distantes um do outro”, visto “o nacionalismo ser, se não a única causa do racismo, de qualquer maneira a condição determinante de sua produção” (Ballibar, 2021, p. 85), “produzindo a etnicidade fictícia em torno da qual ele se organiza” (Ballibar, 2021, p. 101).

Dito de outro modo: numa obra na qual prolifera o que Abel Barros Baptista chamou de “ficção de autor”, Brás Cubas, Jacobina, Bento Santiago e Conselheiro Aires, sua inserção numa literatura que tem na relação obra/autoria/racialidade seu núcleo fundante, como vou demonstrar, não é, em

hipótese alguma, simples ou automática. Ainda mais quando tais supostos autores são na maior parte das vezes produtores de anti-*ethos*, de discursos que deslegitimam a sua própria ordem discursiva. Se a obra de Machado de Assis “indetermina” a literatura brasileira, ela ainda mais o faz com o que vem a ser uma literatura afro-brasileira baseada na raça, daí os enormes esforços de justificar a quase completa ausência de qualquer protagonismo negro em sua obra, o que não quer dizer, contudo, não se tratar de autor que se reconheça negro nem de uma obra que não pode ser lida enquanto tal, visto não ser isso uma questão de escolha do próprio autor. São os termos com os quais a crítica tem enfrentado a questão que precisam ser problematizados.

Nesses termos, Abel Barros Baptista expõe o problema da proliferação de “supostos autores”:

O que diz a voz de Brás Cubas sobre Machado? Ou ainda: O que revela a escrita do conselheiro Aires sobre Machado? O caso do conselheiro Aires, aliás, leva-nos mais longe. Em Esaú e Jacó, uma nota prévia constitui Aires autor suposto de uma narrativa em que, entretanto, Aires é suposto não ser autor mas simples personagem. Como medir, então, a distância entre Aires autor e Aires personagem? E aquele “eu”, explícito mas “não dramatizado”, que relação mantém com Machado de Assis? (Baptista, 2003, p. 123).

Para concluir, em seguida:

Não se ilude o risco maior: o de encontrar não o verdadeiro rosto, mas uma ficção de verdadeiro rosto, ou, pior ainda, o risco de delimitar um rosto supondo-o verdadeiro, sem, no entanto, conseguir suprimir a suspeita de que talvez não seja senão uma ficção de verdadeiro rosto. Numa palavra o risco de ter de aceitar que a distinção entre o rosto e a máscara constitui a verde ser de acara para a qual não poderá existir um rosto último capa de suster a vertigem das máscaras, dos disfarces ou das caretas. (Baptista, 2003, p. 127).

Isso posto, se a trinca obra/autor/raça é a premissa epistemológica da literatura afro-brasileira, a obra de Machado de Assis só pode ser dela uma espécie de *phármakon* derrideano, como o foi/é da literatura nacional. Como se sabe, na leitura que Jacques Derrida fez do *Fedro* de Platão, o *phármakon* é a escritura que, paradoxalmente, aparece tanto como a substância que se deve reconhecer como legítima, quanto “a própria anti-substância, o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância” (Derrida, 2005, p 14), a um só tempo remédio e veneno, o que funda e o que impossibilita toda fundação.

Como *pharmakón* da literatura afro-brasileira, tal obra só pode aparecer como bastarda, órfã, e, no limite, parricida, pois a ela só concerne uma leitura com base num “paradigma aberto” de uma “história constelar”, não teleológica nem substancialista, nas palavras do Haroldo de Campos em *Sequestro do barroco na formação da literatura brasileira* (2011), pois tanto des-substancializa o espírito nacional, quanto todo essencialismo negro.

Para demonstrá-lo, tomo como ponto de partida e de chegada cinco fragmentos machadianos, a saber: os capítulos “III – Genealogia”, “VII – O delírio” e “CLX – Das negativas”, de *Memórias póstumas de Brás Cubas*; o capítulo “II – Do livro”, de *Dom Casmurro*; e a crônica “Bons dias, 19 de maio de 1888”.

Minhas bases teórico-analíticas são “Por um conceito de literatura afro-brasileira”, de Eduardo de Assis Duarte, que considero o mais relevante texto teórico-crítico a tentar estabelecer os princípios de uma literatura afro-brasileira. Para dialogar com ele e com o modo com que a obra de Machado de Assis se apresenta para tal literatura, “A propósito do *ethos*”, de Dominique Maingueneau, por entender que

o conceito de *ethos* como tratado pela análise do discurso é uma importante categoria para se analisar as difíceis relações entre corpo e enunciado, entre enunciação e textualidade, entre autoria e obra, entre identidade e discurso, pares sempre postos quando se pensa em literatura afro-brasileira. Se o *ethos* ajuda a pensar a relação entre vida e discurso, Achille Mbembe, Paul Gilroy, Kwane A. Appiah e bell hooks indicam um caminho para se pensar a problematização do substancialismo racial que tem norteado não só a definição de uma literatura afro-brasileira, mas a inserção da obra machadiana nela.

Concluo com uma retomada do conceito de “escrevivência”, de Conceição Evaristo, esse instigante conceito meta-crítico, articulando-o ao de *outsider within*, de Patricia Hill Collins, para pensar os processos de singularização que a obra de Machado de Assis empreende para além das rações da raça e de seus racismos.

### POR UMA ORIGEM VERTIGINOSA PARA ALÉM DAS RAÇÕES DA RAÇA

Como dito anteriormente, considero o artigo de Eduardo de Assis Duarte, “Por um conceito de literatura afro-brasileira”, o mais relevante texto que se escreveu até o momento com a finalidade de conceituar, nem que seja provisoriamente, o que vem a ser uma literatura afro-brasileira. Muitos são os méritos do artigo; destaque-se a perspectiva histórica, que compreende a literatura afro-brasileira como tão antiga quanto a própria literatura brasileira, trazendo ao longo do artigo um elenco de autores relevantes que constituem uma rica tradição desta literatura. Duas questões por ele colocadas, contudo, interessam-me mais de perto para pensar o lugar de Machado de Assis nesta literatura e em sua tradição: as controvérsias em torno da autoria e os cinco “caracteres” que a distinguiriam.

Segundo se depreende da leitura do artigo, a primeira tentativa de definição do que seria uma literatura afro-brasileira está em Ironides Rodrigues, quando afirma ser “a literatura negra aquela desenvolvida por autor negro ou mulato que escreva sobre sua raça dentro do significado do que é ser negro, da cor negra, de forma assumida, discutindo os problemas que a concernem” (*apud* Duarte, 2010, p. 115). As bases dessa literatura são o pertencimento étnico do autor e sua assunção de um ponto de vista “negro”. Trata-se de diferenciá-la do negrismo, uma literatura feita por não negros tendo negros como objetos de representação, numa perspectiva necessariamente exógena e, não raro, exótica.

Para Benedita Gouveia Damaceno, a temática negra é por si só suficiente para se incluir um texto como literatura negra; também referida por Duarte, Zilá Bernd, contudo, no pioneiro *Introdução à literatura negra*, atribui à assunção de um “sujeito da enunciação” o caráter definidor desta literatura, não o delimitando, entretanto, ao pertencimento étnico do autor. Nas palavras dela: “a proposta do eu lírico não se limita à reivindicação de um mero reconhecimento, mas amplifica-se, correspondendo a um ato de reapropriação de um espaço existencial que lhe seja próprio” (*apud* Duarte, 2010, p. 117).

Luiza Lobo, demonstrando certa similaridade com Ironides Rodrigues, faz retornar a indissociabilidade autoria e “afro-descendência” como premissa para se estar diante de uma literatura afro-brasileira, pois do contrário, “qualquer pessoa poderia se identificar existencialmente com a condição de afrodescendente – o que de modo algum é verdadeiro no atual estágio sociocultural em que nos encontramos, pelo menos no Brasil” (*apud* Duarte, p. 2010, p. 117). Assim, a autora define o que seria uma literatura afro-brasileira:

Poderíamos definir literatura afro-brasileira como a produção literária de afrodescendentes que se assumem ideologicamente como tal, utilizando um sujeito de enunciação próprio. Portanto, ela se distinguiria, de imediato, da produção literária de autores brancos a respeito do negro, seja enquanto objeto, seja enquanto tema ou personagem estereotipado (folclore, exotismo, regionalismo). (Lobo *apud* Duarte, 2010, p. 119).

Vê-se que a controvérsia não diz respeito apenas à necessidade ou não do autor ser negro, afrodescendente ou afro-brasileiro, se o critério temático ou a assunção de um eu-lírico ficcional é suficiente. A controvérsia diz respeito ao próprio nome atribuído a essa literatura, negra, afro-brasileira ou afrodescendente.

Sob esse aspecto, vale ressaltar a importante intervenção de Cuti em seu *Literatura negro-brasileira* (2010), apenas mencionado por Duarte. Para ele, “denominar de afro a produção literária negro-brasileira (dos que se assumem como negro em seus textos) é projetá-la à origem continental de seus autores, deixando-a à margem da literatura brasileira” (Cuti, 2010, p. 35), porque “a literatura negro-brasileira nasce na e da população negra que se formou fora da África, e de sua experiência no Brasil” (Cuti, 2010, p. 44).

Não obstante as ponderações de Cuti e sua defesa do conceito de literatura negro-brasileira, Eduardo de Assis Duarte prefere “afro-brasileira” por, segundo ele, remeter “ao tenso processo de mescla cultural em curso no Brasil desde a chegada dos primeiros africanos. Processo de hibridismo étnico e linguístico, religioso e cultural” (Duarte, 2010, p. 119). Duarte entende, ainda, que tão relevante quanto a origem autoral é o “lugar a partir do qual o autor expressa sua visão de mundo” (Duarte, 2010, p. 121). Em suas próprias palavras:

Vejo no conceito de literatura afro-brasileira uma formulação mais elástica (e mais produtiva), a abarcar tanto a assunção explícita de um sujeito étnico – que se faz presente numa série que vai de Luiz Gama a Cuti, passando pelo “negro ou mulato, como queiram”, de Lima Barreto –, quanto o dissimulado lugar de enunciação que abriga Caldas Barbosa, Machado, Firmina, Cruz e Sousa, Patrocínio, Paula Brito, Gonçalves Crespo e tantos mais. Por isso mesmo, inscreve-se como um operador capacitado a abarcar melhor, por sua amplitude necessariamente compósita, as várias tendências existentes na demarcação discursiva do campo identitário afrodescendente em sua expressão literária. (Duarte, 2010, p. 121).

Para concluir: “que elementos distinguiriam essa literatura?”, pergunta o autor; “alguns identificadores podem ser destacados”, a saber: 1. uma “voz autoral afrodescendente”; 2. “temas afro-brasileiros”; 3. “construções linguísticas marcadas por uma afro-brasilidade de tom, ritmo, sintaxe e sentido”; 4. “um projeto de transitividade discursiva, explícito ou não, com vistas ao universo recepcional”; e, sobretudo, 5. “um ponto de vista ou lugar de enunciação política e culturalmente identificado à afrodescendência” (Duarte, 2010, p. 122).

É em face desses cinco elementos que quero trazer a obra de Machado de Assis, visto que não se enquadra em ao menos quatro deles, de sorte que a se tomá-los ao pé da letra, urgente seria excluí-lo de todo vínculo com uma literatura afro-brasileira.

Começemos pela autoria. Como dito anteriormente, e discutido em profundidade por Abel Barros Baptista, sua obra é uma proliferação de autores ficcionais não negros e de narradores abertamente hipócritas ou racistas, nunca assumidamente negros, como no contundente e muito mencionado, quando se trata de pensá-lo numa perspectiva negra, “Pai contra Mãe”, ou na crônica “Bons dias,

19 de maio de 1888”, a qual voltarei. Não há, em nenhum desses dois importantes textos para a crítica afro-brasileira o ponto de vista ou protagonismo negro.

Leiamos, para começarmos a enfrentar o problema tal qual o compreendo, o fragmento das origens familiares de Brás Cubas:

O fundador da minha família foi um certo Damião Cubas, que floresceu na primeira metade do século XVIII. Era tanoeiro de ofício, natural do Rio de Janeiro, onde teria morrido na penúria e na obscuridade, se somente exercesse a tanoaria. Mas não; fez-se lavrador, plantou, colheu, permutou o seu produto por boas e honradas patacas, até que morreu, deixando grosso cabedal a um filho, licenciado Luís Cubas. Neste rapaz é que verdadeiramente começa a série de meus avós — dos avós que a minha família sempre confessou, — porque o Damião Cubas era afinal de contas um tanoeiro, e talvez mau tanoeiro, ao passo que o Luís Cubas estudou em Coimbra, primou no Estado, e foi um dos amigos particulares do vice-rei Conde da Cunha.

Como este apelido de Cubas lhe cheirasse excessivamente a tanoaria, alegava meu pai, bisneto de Damião, que o dito apelido fora dado a um cavaleiro, herói nas jornadas da África, em prêmio da façanha que praticou, arrebatando trezentas cubas aos mouros. Meu pai era homem de imaginação. (Assis, 1962a, p. 515).

“O que diz a voz de Brás Cubas sobre Machado?”, perguntou lá atrás Abel Barros Baptista. Estamos em condição agora de respondê-lo fazendo um deslocamento para a literatura afro-brasileira. Diz muito, porque o episódio da origem dos Cubas revela não só o embuste da origem nobre de nossa elite, revela também a dificuldade de encontrar um ponto de convergência que seja capaz de delimitá-la com precisão em face do ininterrupto processo de mestiçagem inerente a toda diáspora.

O que importa reter do fragmento é menos a mentira e mais o que ele coloca como princípio de desessencialização desta origem. Por óbvio que se pode depreender o aspecto político de denúncia da falsa nobreza de nossas elites, mas devemos visibilizar sobretudo sua referenciação diaspórica, de uma diáspora não como memória e identidade, mas como perda disso, como devir de outridade, em que ter e ser é também perder, “longe de constituir uma continuidade com nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradores, violentas e abruptas” (Hall, 2003, p. 30), em face de um processo em torno do qual as identidades se tornam múltiplas, “*places de passage*, são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (Hall, 2003, p. 33), e que, nas palavras de Paul Gilroy, demandam “uma história descentrada e talvez excêntrica”, pois “a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento” (Gilroy, 2001, p. 18).

“Um Cubas”, adornado com um prenome que funciona mais como uma espécie aberrante de prefixo, “Brás”, a revelar sua incompletude, a inegociável transitividade do que está em falta, reticente, a identidade, do eu e da nação. Que identidade é de fato essa e a que remete? Uma consulta ao *Mini Aurélio século XXI escolar* nos informa que “cuba” é “*sf.* Vasilha grande para vinhos ou outros líquidos; tina”; seus derivados, “cubagem”, “cálculo de capacidade (1) dum recipiente ou dum recinto”, e “cubar”, “*vt.d.* 1. Avaliar ou medir (o volume dum sólido). 2. Fazer a cubagem de” (Ferreira, 2001, p. 196). Ora, “Um Cubas” é um recipiente que, podendo conter vinho, água ou o que quer seja, constitui identidade antes discursiva que ontológica, identidade-recipiente, líquida, disseminante devir. A inclusão de umas “jornadas na África” não é mero detalhe jocoso e oportunístico, é antes proliferação do proliferante: Machado, Brás Cubas, o pai, o avô, África, Portugal, Rio de Janeiro *ad infinitum*.

Depois que Lobo Neves lhe “arrebatoou Virgília e a candidatura”, Brás Cubas é alvo da ira do pai: “Um Cubas, um galho da árvore ilustre dos Cubas!” (Assis, 1962a, p. 561). Ora, a “Um Cubas”, essa identidade “tanoeira” e diaspórica, não convém a árvore, com suas raízes estáticas e uniformizantes, mas um rizoma, “feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 18), porque não se trata de uma identidade que se preenche homogeneizando um eu que faz retornar sua suposta autenticidade genealógica; o que se repete é a discursividade da diferença, enquanto signo que mais refrata que retrata todo narcisismo estereotípico.

O embuste da origem dos Cubas não nos revela o quanto de essencialização das origens está eivado o debate em torno da literatura afro-brasileira, que tem sempre os olhos voltados para trás? Como resposta, “ouçamos” o fragmento final, “Das negativas”, no qual Brás Cubas, num rasgo de sinceridade minimalista, faz um balanço de seus não:

Este último capítulo é todo de negativas. Não alcancei a celebridade do emplasto, não fui ministro, não fui califa, não conheci o casamento. Verdade é que, ao lado dessas faltas, coube-me a boa fortuna de não comprar o pão com o suor do meu rosto. Mais; não padeci a morte de D. Plácida, nem a semidemência do Quincas Borba. Somadas umas coisas e outras, qualquer pessoa imaginará que não houve minguagem nem sobra, e conseqüentemente que saí quite com a vida. E imaginará mal; porque ao chegar a este outro lado do mistério, achei-me com um pequeno saldo, que é a derradeira negativa deste capítulo de negativas: — Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria.

O “pequeno saldo”, num capítulo todo de não, é não ter tido filho, não ter feito proliferar a miséria de uma identidade-embuste, aliada a uma total falta de compromisso com os pobres, (D. Plácida), com os loucos (Quincas Borba) e com as “etiquetas” sociais (o casamento, um futuro de medalhão e de ministro). O que me instiga a concluir que, se o lugar da autoria na literatura afro-brasileira deve ser entendido como uma “constante discursiva integrada à materialidade da construção literária” (Duarte, 2010, p. 125), em Machado de Assis não se deve procurá-la nos poucos fragmentos em que se dedicou à construção de personagens negros, mas na sua própria problematização. Dito de outro modo, se a constante discursiva é o que constituiria o *ethos* da enunciação na materialidade do texto, em Machado de Assis o que se tem é a proliferação de anti-*ethos*, de modos de dizer que produzem pistas contra a legitimação do próprio discurso. É assim que devemos ler essa proliferação de não no fechamento do *Memórias póstumas...*

É aqui que o conceito de *ethos* se torna operacional para se pensar a complexidade da relação da obra de Machado de Assis com uma literatura afro-brasileira, na medida em que o *ethos* torna indissociável corpo e discurso e, ao fazê-lo, constitui a instância discursiva por excelência da identidade do enunciador, implica uma “voz indissociável de um corpo enunciante historicamente especificado”, nas palavras de Dominique Maingueneau (2008, p. 17).

Como vimos, é o princípio da identidade racial que fundamenta a literatura afro-brasileira, que tem na autoria apenas um dos aspectos, mas que se distribui na configuração de certo imaginário associado a uma memória e a um passado, se direcionaria a certo público e se quer dar a ver com base num certo estatuto linguístico, formando um quadro de autovalidação constante e sem fora, em muitos aspectos tautológica. A essas identidades, de autoria, de público, de assunto, de linguagem, de ponto de vista, Machado de Assis responde com uma série infinita de recusas.

Essa relação entre identidade e discurso própria de uma literatura afro-brasileira tem fortes pontos de contato com a dicotomia *ethos* discursivo e *ethos* pré-discursivo, pois é do exterior que o *ethos* da literatura afro-brasileira supostamente caracterizaria o “locutor” e seus correlatos, público, tema, linguagem e ponto de vista. Nas palavras de Dominique Maingueneau, “o destinatário atribui a um locutor inscrito no mundo extra-discursivo traços que são na realidade intradiscursivos, já que são associados a uma forma de dizer” (Maingueneau, 2011, p. 14). Essa exterioridade é corroborada, ou contestada, no caso dos supostos autores de Machado de Assis, pela representação de si mesmo que o locutor faz para os outros, momento em que aparece como fiador de seu próprio discurso. Vejamos como Maingueneau define o papel do fiador no *ethos* discursivo em termos análogos ao do pressuposto na literatura afro-brasileira, tal qual Eduardo de Assis Duarte a entende:

O fiador, cuja figura o leitor deve construir com base em indícios textuais de diversas ordens, vê-se, assim, investido de um caráter e de uma corporalidade, cujo grau de precisão varia conforme os textos. O caráter corresponde a um feixe de traços psicológicos. O *ethos* implica assim um controle tácito do corpo, apreendido por meio de um comportamento global. Caráter e corporalidade do fiador apoiam-se, então, sobre um conjunto difuso de representações sociais valorizadas ou desvalorizadas, de estereótipos sobre os quais a enunciação se apoia e, por sua vez, contribui para reforçar ou transformar. (Maingueneau, 2011, p. 72).

Ao revelar o caráter do enunciador, o *ethos* é a instância de constituição da identidade, repita-se. Ora, o que caracteriza o *ethos* discursivo do *Memórias posturas...* é não só a total falta de confiança do narrador, é a recorrência com que isso se mostra. Se a articulação entre caráter e corporalidade dá identidade ao falante, é essa relação que é constantemente rasurada e, por extensão, fragiliza a sustentação de um edifício sólido de produção de subjetividade numa identidade cujo fim último é um fechamento *a priori*, “um Cubas”, segundo a ordem discursiva do pai.

Não só não existem pontos de vista afro-brasileiros na obra de Machado de Assis, o público a que se dirige é o público leitor mais amplo do país na segunda metade do século XIX, em quase sua totalidade não negro. Sua língua em nada se aproxima dos falares populares, muito menos de certo tom ou ritmo associados a matrizes linguísticas neo-africanas, o que corrobora o difícil enquadramento de sua obra nos termos constituintes da literatura afro-brasileira conforme sugerida por Eduardo de Assis Duarte.

Daí podermos pensar numa obra que está a toda vez a produzir anti-*ethos*, desmascaramentos de estereótipos, na medida em que os exagera ou cinicamente os afirma em excesso, atos de fala que de tão insustentáveis ou reveladores de seu caráter falacioso, mais desvalorizam seus portadores e suas supostas identidades do que as reforçam.

A esse respeito, e ampliando nosso alcance, vejamos como a articulação memória e história, talvez causa ausente determinante da literatura afro-brasileira,<sup>1</sup> aparece no capítulo “II” de *Dom Casmurro*:

O meu fim evidente era atar as duas pontas da vida, e restaurar na velhice a adolescência. Pois, senhor, não consegui recompor o que foi nem o que fui. Em tudo, se o rosto é igual, a fisionomia é diferente.

1 Duas importantes publicações recentes retomam a articulação literatura afro-brasileira, memória e história, tendo a oralidade ou a oralitura como semiose, a saber: PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Entre Orfe(x)u e Exunouveau*: análise de uma estética de base afrodiáspórica na literatura brasileira. São Paulo: Fósforo, 2022; e MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar*: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

Se só me faltassem os outros, vá; um homem consola-se mais ou menos das pessoas que perde; mas falto eu mesmo, e esta lacuna é tudo. O que aqui está é, mal comparando, semelhante à pintura que se põe na barba e nos cabelos, e que apenas conserva o hábito externo, como se diz nas autópsias; o interno não aguenta tinta. Uma certidão que me desse vinte anos de idade poderia enganar os estranhos, como todos os documentos falsos, mas não a mim. Os amigos que me restam são de data recente; todos os antigos foram estudar a geologia dos campos santos. Quanto às amigas, algumas datam de quinze anos, outras de menos, e quase todas creem na mocidade. Duas ou três fariam crer nela aos outros, mas a língua que falam obriga muita vez a consultar os dicionários, e tal frequência é cansativa. (Assis, 1962b, p. 809).

Que melhor definição teríamos para a impossibilidade de se constituir uma identidade única, atualizável como retorno no tempo e no espaço? – “Se só me faltassem os outros, vá; um homem consola-se mais ou menos das pessoas que perde; mas falto eu mesmo, e esta lacuna é tudo”. Que mais precisa definição teríamos para a manutenção problemática de suas tintas postiças? – “O que aqui está é, mal comparando, semelhante à pintura que se põe na barba e nos cabelos, e que apenas conserva o hábito externo, como se diz nas autópsias; o interno não aguenta tinta”. Aqui, como no *Memórias posturas...*, o *ethos* se sustenta na fraqueza que enuncia, na rasura do que se quer, “atar as duas pontas da vida”; na impossível tarefa de “restaurar na velhice a adolescência”. É a consciência do que não se é que se enuncia. A eficácia do *ethos* consiste em enunciar a ausência de sentido único entre vida e discurso, a proliferação de nãos.

A rasura que Bento Santiago empreende entre história e memória, entre passado e presente, manifestando a impossibilidade do retorno, ou da permanência, ou da repetição de um si pleno a si no atravessar dos tempos e dos espaços, reiterável, atualizável, cuja raiz não se verga, associado ao caráter proliferante dos embustes das origens de Brás Cubas, com a força deambulante do artigo indefinido, ironicamente, não estaria a nos perguntar se a literatura afro-brasileira, ao creditar tanto crédito às origens e às memórias não permaneceria ela cativa da narrativa mestra do próprio cativo e de seus temas? Se Brás e Bentinho, esse “santo Iago”, fazem proliferar nãos, a literatura afro-brasileira não estaria a reiterar um sem-fim de sins estereotípicos? Não estaria ainda excessivamente presa na “velha semiologia colonial”, para usar a expressão de René Depestre?<sup>2</sup> Não estaria parada na fase da “consciência negra do negro” sem dar o passo decisivo para a subversão da raça enquanto enquadramento? Em lugar de fazer a crítica da “razão negra”, “essa espécie de jaula enorme, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, [que] tem a raça como armação” (Mbembe, 2022, p. 27), não estaria ela a emulando a toda vez? A crítica do estigma que fundamenta a “razão negra” e das práticas do racismo que ela põe em prática não deve conectar-se à superação da própria raça como categoria e como princípio identitário? Combater o racismo mantendo intacta a lógica da “razão negra” apenas invertendo seu valor não é continuar presa numa ontologia que mantém o negro sempre preso num futuro pressuposto a prior lá atrás? Superar a categoria da raça não é um passo decisivo para se conseguir semiotizar os muitos processos de singularização que os negros do Brasil e dos mundos estão a empreender?

Paul Gilroy faz a crítica do enlace fabulatório entre raça e identidade, bem como sugere a necessidade de sua superação pelo “definhamento” e pela “irrelevância”:

2 DEPESTRE, René. *Bom dia e Adeus à negritude*. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/literafricas/literaturas-afro-diasporicas/1731-rene-depestre-bom-dia-e-adeus-a-negritude>.

A raça deveria ser abordada como ‘uma pós-imagem – um efeito prolongado de se olhar apenas muito casualmente para o brilho prejudicial que emana de conflitos coloniais no país e no exterior. (...) Essa superação não pode se dar um ato único e audacioso de criatividade, uma negação triunfante e para todo o sempre. Deve ser mais como um definhamento gradual surgindo de uma crescente irrelevância. (Gilroy, 2007, p. 59).

Se, como dito anteriormente, na obra de Machado de Assis a proliferação de “supostos autores” permite desmascarar toda identidade embusteira das elites do poder no Brasil do século XIX, fazendo-as produzir discursos contra si mesmas, ela encarou a raça pelo seu definhamento e pela sua irrelevância. Sua obra não é só antirracista, ela pressupõe a semiotização de processos de singularidade a revelar sempre a potência dos pobres, inclusive negros, cujas relações com a vida prática rearticulam discursos e novos territórios existenciais, não “identidades” sempre idênticas.

Prova cabal disso é esse singular Pancrácio da crônica “Bons dias, 19 de maio de 1888”. O embuste não é só o anti-*ethos* que o narrador, hipócrita e oportunista, produz contra si mesmo,

Eu pertenço a uma família de profetas *après coup, post factum*, depois do gato morto, ou como melhor nome tenha em holandês. Por isso digo, e juro se necessário for, que toda a história desta lei de 13 de maio estava por mim prevista, tanto que na segunda-feira, antes mesmo dos debates, tratei de alforriar um molecote que tinha, pessoa de seus dezoito anos, mais ou menos. Alforriá-lo era nada; entendi que, perdido por mil, perdido por mil e quinhentos, e dei um jantar. (Assis, 1962c, p. 489).

É a potência proliferante, não identitária, do próprio nome do jovem negro, Pancrácio, que, à revelia do significado popular, não tem nada de “idiota”, “simplório”, “pateta”, é antes o sujeito que luta, luta sem armas, que, na diáspora negra, não são os chutes e socos, como na antiga luta grega, pancrácio era um combate ou prova atlética entre gregos e romanos, mas o trabalho imaterial, cujas estratégias são sobretudo languageiras, produzindo rupturas imperceptíveis, “moleculares”, para usar um termo do vocabulário de Gilles Deleuze e Félix Guattari, como demonstra esse saboroso diálogo:

- Tu és livre, podes ir para onde quiseres. Aqui tens casa amiga, já conhecida e tens mais um ordenado, um ordenado que...
- Oh! meu senhô! Fico.
- ... Um ordenado pequeno, mas que há de crescer. Tudo cresce neste mundo; tu cresceste imensamente. Quando nasceste, eras um pirralho deste tamanho; hoje estás mais alto que eu. Deixa ver; olha, és mais alto quatro dedos...
- Artura não qué dizê nada, não, senhô...
- Pequeno ordenado, repito, uns seis mil-réis; mas é de grão em grão que a galinha enche o seu papo. Tu vales muito mais que uma galinha.
- Eu vaio um galo, sim senhô. (Assis, 1962c, p. 490).

Pancrácio revela os processos de singularização, as estratégias de sobrevivência, os territórios existenciais que têm que lidar com situações adversas em face de uma sociedade racista e excludente, com uma elite mesquinha, pedante, “com fumos de pacholice”, expressão com que Brás Cubas trata o pai. Pancrácio não se adequa nem ao heroísmo identitário da ruptura radical nem ao simples servilismo. Em outras palavras, sem deixar de ser negro, Pancrácio não é “o” negro da identidade, mas “um” negro, indefinível *a priori*, não pressuposto, porque “um é sempre o índice de uma multiplicidade: um acontecimento, uma singularidade, uma vida...” (Deleuze, 2016, p. 180), nas palavras de Gilles Deleuze.

A consciência política e social de Pancrácio, que recusa outro embuste, o de uma liberdade que nada era mais que a mesma exclusão, vem acompanhada de uma sub-reptícia recusa de se manter na ordem servil, seu quinhão de liberdade possível: “Pancrácio aceitou tudo; aceitou até um peteleco que lhe dei no dia seguinte, por me não escovar bem as botas; efeitos da liberdade” (Assis, 1962c, p. 490).

Para além da consciência tola de seu senhor, Pancrácio em princípio não aceitou nada, exceto se manter vivo, para devir muitos, outros, vertiginoso devir da diferença, fora da “encarnação datada de um LOGOS auroral” (Campos, 2011, p. 67), seja a nação seja a raça, digo eu, cujo fim é paralisar a multiplicidade e os processos de singularização num quadro de referência sempre o mesmo.

## ESCREVIVÊNCIA COMO POTÊNCIA DOS POBRES

Como pensar a obra de Machado de Assis em face do conceito de “escrevivência”, com o qual Conceição Evaristo tem pensado sua própria obra? Para ela, “escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação” (Evaristo, 2020, p. 26). Mas por que interrogação? Porque, digo eu, seu fundamento está na rasura de qualquer concepção estanque do corpo negro e de seus *ethe* discursivos, corpos abjetos, corpos-estigmas, corpos-sem-alma, corpos-só-corpos. Ao evocar os desenhos feitos pela mãe no chão de terra batida na favela onde morava, Conceição Evaristo abre o conceito para além da escrita, incluindo o gesto, o traço e a voz. Escrever é, assim, inscrever a experiência das muitas vozes do/no corpo, nos corpos. Corpos negros. Corpos mulheres. Corpos extenuados pela exploração e pela invisibilidade, mas potentes na produção de rastros e resíduos: semioses da “pele-memória”, como dirá em outra ocasião (Fonseca, 2020, p. 62).

Considero escrevivência um conceito metacrítico e contra-hegemônico, nem individual nem coletivo, e ambos ao mesmo tempo. Intersemiótica enunciação da diferença porque o “viver” e o “escrever” como vidência faz dele uma atividade intergenérica, articulando-se tanto à voz e ao traço, quanto à criticidade que permite ao escritor observar a si mesmo se fazendo.

Quero com ele, à guisa de conclusão provisória, fazer a leitura do que considero um dos mais importantes textos de Machado de Assis para se pensar a questão racial no contexto da raciologia do século XIX, o capítulo VII do *Memórias póstumas de Brás Cubas*, “O delírio”. Chamo a atenção para o fato de ele não ter sido escrito por um autor, suposto autor, Brás Cubas, que se assume negro; não possui nenhum ritmo ou vocabulário supostamente associado a qualquer origem africana; não contém, a princípio, tema negro; nem se dirige a um público negro; não contém, pelo menos superficialmente, um ponto de vista negro. Ou seja, não se presta a nenhum dos “caracteres” que em princípio o colocariam como um texto literário afro-brasileiro.

De saída, convém lembrar ao leitor que o que menos nele se faz é delirar. Quero lê-lo como um texto fortemente alegórico, no sentido benjaminiano de “reabilitação da temporalidade e da historicidade em oposição ao ideal de eternidade que o símbolo encarna” (Gagnebin, 1994, p. 37), em oposição à tendência da crítica de pensá-lo simbolicamente. Para lê-lo à luz do conceito de escrevivência, pretendo retirá-lo de qualquer relação imediata com um certo biografismo, pois o compreendo como também alegórico, como uma semiose do resíduo e da ruína, resíduo e ruína da história, pois interpreto o “delírio” de Brás Cubas em face da Natureza como um diálogo entre senhor e escravo no contexto da diáspora negra.

Para início de conversa, convém chamar atenção para um aspecto da historicidade do texto que tem sido negligenciado pela ótima fortuna crítica do autor. Em se tratando de um romance seriado, em folhetim, como se costuma dizer, o capítulo “O delírio” possui relativa autonomia quando de sua publicação, que difere da sua leitura no ambiente totalizante e unificador do livro. Ler “O delírio”, imaginemos, na *Revista Brasileira* em março de 1880, não é o mesmo que lê-lo um ano depois, quando da edição da obra em livro, escusa comparar com o contexto da leitura que faço agora, “de posse” da *Obra completa*.

Consciente desse inevitável anacronismo, cito parte da conversa de Brás Cubas com a Natureza:

— Entendeste-me? disse ela, no fim de algum tempo de mútua contemplação.

— Não, respondi; nem quero entender-te; tu és absurda, tu és uma fábula. Estou sonhando, decerto, ou, se é verdade, que enlouqueci, tu não passas de uma concepção de alienado, isto é, uma coisa vã, que a razão ausente não pode reger nem palpar. Natureza, tu? A Natureza que eu conheço é só mãe e não inimiga; não faz da vida um flagelo, nem, como tu, traz esse rosto indiferente, como o sepulcro. E por que Pandora?

— Porque levo na minha bolsa os bens e os males, e o maior de todos, a esperança, consolação dos homens. Tremes?

— Sim; o teu olhar fascina-me.

— Creio; eu não sou somente a vida; sou também a morte, e tu estás prestes a devolver-me o que te emprestei. Grande lascivo, espera-te a voluptuosidade do nada.

Quando esta palavra ecoou, como um trovão, naquele imenso vale, afigurou-se-me que era o último som que chegava a meus ouvidos; pareceu-me sentir a decomposição súbita de mim mesmo. Então, encarei-a com olhos súplices, e pedi mais alguns anos.

— Pobre minuto! exclamou. Para que queres tu mais alguns instantes de vida? Para devorar e seres devorado depois? Não estás farto do espetáculo e da luta? Conheces de sobejo tudo o que eu te deparei menos torpe ou menos aflitivo: o alvor do dia, a melancolia da tarde, a quietação da noite, os aspectos da Terra, o sono, enfim, o maior benefício das minhas mãos. Que mais queres tu, sublime idiota?

— Viver somente, não te peço mais nada. Quem me pôs no coração este amor da vida, senão tu? e, se eu amo a vida, por que te hás de golpear a ti mesma, matando-me?

— Porque já não preciso de ti. Não importa ao tempo o minuto que passa, mas o minuto que vem. O minuto que vem é forte, jucundo, supõe trazer em si a eternidade, e traz a morte, e perece como o outro, mas o tempo subsiste. Egoísmo, dizes tu? Sim, egoísmo, não tenho outra lei. Egoísmo, conservação. A onça mata o novilho porque o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilho é tenro tanto melhor: eis o estatuto universal. Sobe e olha. (Assis, 1962a, p. 522).

Retenhamos as características da Natureza, segundo ela mesma. Enquanto personagem, ela detém o poder sobre a vida e a morte, assumindo o próprio egoísmo em vista de sua própria conservação. Detém o domínio sobre os bens e os males e é a senhora do tempo e da oportunidade: “— Porque já não preciso de ti. Não importa ao tempo o minuto que passa, mas o minuto que vem”.

Brás Cubas a tem como “absurda” e como “uma fábula”, “uma concepção de alienado”, além de “inimiga”, cujo “olhar fascina”.

A se tomar seus próprios termos, a Natureza é a própria encarnação da classe senhorial escravocrata, pois a ela pertence o direito à vida do escravo negro, que, aliás, não possui direito algum na ordem jurídica nacional, daí dizer: “Para que queres tu mais alguns instantes de vida? Para devorar e seres

devorado depois? Não estás farto do espetáculo e da luta?”. Para concluir: “tu estás prestes a devolver-me o que te emprestei”.

Se lembrarmos que estamos em março de 1880, há 9 anos da promulgação da Lei do Ventre Livre e a 8 anos da abolição da escravatura, a frase “porque já não preciso de ti” é resíduo contundente de história. Mas não só, chama a atenção o modo como Brás Cubas a enxerga, como “fábula” que “fascina”, como “sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira”, nas palavras de Lélia Gonzalez (2019, p. 227) sobre o racismo, em termos análogos aos utilizados por Achille Mbembe para tratar da “razão negra”, pois “os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a da loucura codificada” (Mbembe, 2022, p. 12-13), como vimos, mas também de Kwane A. Appiah para conceituar as identidades africanas produzidas pelo ocidente e de bell hooks em sua busca por “escrever além da raça”:

Todo o mundo tem seu quinhão de pressupostos falsos, erros e imprecisões que a cortesia chama de “mito”, a religião, de “heresia”, e a ciência, de “magia”. Histórias inventadas, biológicas inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade. (Appiah, 1997, p. 243).

Para ir além da raça, me enraízo na minha casa. Na casa onde moro, a raça não tem lugar. Assim que eu saio pela porta, a raça está esperando, como um caçador vigilante pronto para me agarrar e me manter imóvel, pronto para lembrar que a escravidão não está apenas no passado, mas paira no aqui agora, pronta. para encurralar, segurar e prender. (hooks, 2022, p. 281).

A Natureza é a alegoria dos pressupostos falsos, os resíduos da “loucura codificada”, os rastros das “biológicas inventadas”, as sequelas encurralantes da escravidão, cuja força ideológica entre os contemporâneos de Machado de Assis ainda não podemos esquecer. Aqui me coloco em sentido totalmente oposto ao da fortuna crítica machadiana que tem lido este capítulo pelo viés filosófico a revelar a suposta visão de mundo do autor. Na leitura alegórica que faço, a Natureza é o modo como a classe senhorial nomeia os corpos abjetos, corpos negros sobretudo. É como corpo-natureza que o negro é tratado, é ela, e seus pressupostos, o fascínio da fábula que produz a reiteração destas identidades estigmas. É em torno delas que a classe senhorial brasileira e a burguesia europeia detiveram e detém o poder sobre as vidas.

Por óbvio que Brás Cubas não é negro, apesar da origem “tanoeira”, “Um Cubas”, a vida que viveu, segundo o que ele nos narra, não é vida de negro no Brasil do século XIX, mas a relativa autonomia do capítulo num romance seriado, repita-se, permite entendê-lo como uma alegoria das relações de classe e étnicas do período imediatamente posterior à Lei do Ventre Livre e imediatamente anterior à Abolição.

Se a crítica tem preferido entender o diálogo como do homem com a natureza, a revelar o niilismo da filosofia machadiana, sou menos megalomaniaco, trata-se de um diálogo, repito, entre senhor e escravo. A própria viagem de Brás Cubas “à origem dos séculos” a bordo de um hipopótamo, que abre o capítulo, é uma metáfora da própria diáspora negra, sendo que antes de ser transformado neste corpo-estigma, possuído pela “Natureza”, Brás Cubas é a própria ausência de fixidez identitária, sempre adaptável, “um barbeiro chinês”, um volume da “*Suma teológica* de São Tomás”, que lhe “deu ao corpo a mais completa imobilidade”, o seu primeiro travo de identidade paralizante, a da religião católica.

Por fim, para parar por aqui a proliferação das alegorias, dos rastros e dos resíduos, vale referir o espaço a que chega o viandante, de onde lhe aparece a Natureza: “nada vi, além da imensa brancura

da neve, que desta vez invadira o próprio céu, até ali azul”. Natureza, branquitude, que se há mais de dizer? Há tanto, mas... e a escrevivência?

Pois bem, a leitura alegórica deste assombroso capítulo do *Memórias posturas...*, bem como dos diversos fragmentos da obra de Machado de Assis aqui referidos, dentre tantos outros, indicam que a literatura machadiana é negra o tempo todo e não apenas quando faz referência explícita a um personagem ou episódio associado a vidas ou temas supostamente afro-brasileiros, o que implica dizer que escrevivência, em face da sua obra, é um contínuo vir a ser para além de toda identidade apriorística, pois se articula arte e vida, memória, história e cotidiano, não o faz com a ingenuidade de achar que o discurso “testemunha” ou “confidencia” o real, um real facilmente dado como um ser-aí sempre o mesmo.

A escrevivência sabe da relação indissociável entre fato e fabulação; sabe que a linguagem só retrata o real refratando-o, nunca o alcançando em sua totalidade viva; sabe que o tempo do real e o tempo da linguagem não coincidem; e que escrever é transformar a distância e o atraso, inerentes à linguagem, em invenção. Mas invenção ininterrupta da própria vida, que se vive, efetivamente, para além de qualquer fechamento *a priori*.

Escrever agencia diferença, singularidade, não essência, repetição, universalidade. Resulta que nem o “viver” nem o “escrever” são estáveis ou fixos, pois falando de uma posição que lhe é própria, a escrevivência nunca é em si mesma a mesma, como dado pronto e para sempre repetível, mas uma busca incessante de matérias de expressão, de formas de dizer modos outros de ser e viver, fora das clausuras da raça, do gênero e da etnia tal qual o ocidente, suas línguas coloniais e seus porta-vozes inventaram e continuam a, militantemente, reafirmar.

Se, como vimos, a obra machadiana faz proliferar supostos autores que deslegitimam, de tão insustentável, sua própria ideologia, todo fechamento numa relação vicária entre sujeito, identidade e discurso, convém pensar o *ethos* discursivo do próprio Machado de Assis, sua própria escrevivência, nos termos com que Patricia Hill Collins formula o conceito de *outsider within* a partir das mulheres afro-americanas, como articulação produtiva entre interioridade e exterioridade, entre *ethos* e anti-*ethos*, de sorte a embotar qualquer territorialização estanque, espacialidade liminar, potencializadora de uma dupla problematização, a da própria identidade presa ao espaço fechado do si e a da ideologia racista observada desde dentro, na escuta atenta de uma posição de quem está “de passagem”, valorizando a “consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma do ‘outro’ objetificado” (Collins, 2016, p. 115); mulheres que “viram as elites brancas, tanto as de fato como as aspirantes, a partir de perspectivas que não eram evidentes a seus esposos negros ou aos grupos dominantes (Collins, 2016, p. 99).

A posição ocupada por Machado de Assis se assemelha, em que pese a irredutível diferença, a de um *outsider within* em face da elite intelectual de seu tempo, que reverbera na sua paradoxal relação tanto com o caráter nacional de nossa literatura quanto com o primado epistemológico da raça na literatura afro-brasileira, lugar estratégico e político, ocupado pelas mulheres afro-americanas descritas por Patricia Hill Collins. Seu engajamento, desde o 17 anos, em atividades de escrita, como jornalista, crítico, poeta e dramaturgo, posteriormente como romancista e contista, deu-lhe uma perspectiva diversa da literatura enquanto gênero do discurso por excelência da segunda metade do século XIX e com ela da ideologia da elite senhorial, com a qual tencionou ao lhe dar a palavra para deslegitimá-la,

para fazer sobressair a produção imaterial dos pobres, inclusive negros, como este “tático” Pancrácio, mas sobretudo mulheres, como Helena, Estela e Capitu, mulheres não-brancas, no mais das vezes agregadas, que foram ficando sem ficar, sendo sem ser, aceitando sem aceitar, observando-os a partir de uma perspectiva a toda vez antirracista e antipatriarcal, na qual chama atenção sua produção de linguagem e seus ininterruptos trabalhos cotidianos de negociação por relativa cidadania e autonomia de produção de subjetividade, não por seus trabalhos manuais nem seus corpos-estigmas, livres dos reducionismos de uma identidade presa na armadilha da própria arapuca que quer desarmar.

Enfim, fecha-se, provisoriamente a espiral, a escritura-*phármakon*, que é a obra machadiana, é “a condição de possibilidade de um discurso sobre o falso, o ídolo, o ícone, o mimema, o fantasma, e ‘as artes que deles se ocupam’” (Derrida, 2005, p. 118). O que são estes supostos autores, Bento Santiago e Brás Cubas, senão “fantasmas de ídolo”, digo eu?, cujos relatos são senão a exposição de suas próprias ausências a si, “falta eu mesmo, e esta lacuna é tudo”. Ler a obra de Machado de Assis é compreender, enfim, que não se trata de restituir uma identidade autêntica e homogênea para nela fazer caber a nação e a raça, mas de dar conta de uma multiplicidade de diferenças, daquilo que faz foras desde dentro. Por isso, arrisco a hipótese de que a ausência de protagonismo e de ponto de vista negro na obra de Machado de Assis se deve ao fato de que o *ethos* autoral, para além do anti-*ethos* recorrente dos supostos autores, ser sempre negro, estado posicional e político de onde provém o discurso.

“O que se não apaga é o futuro”, porque “a noite vem pejada do dia seguinte”, diria a instigante Lúvia, protagonista de *Ressurreição*. Desde esse primeiro romance, de 1873, que sua obra está a nos enviar os sinais pro futuro, um futuro que não esquece dos escombros dos passados, mas que também não fica com os olhos eternamente voltados para trás, distraído da “tempestade que sopra”, para além das rações das raças e de seus racismos racialistas, pois “o *phármakon* é esse suplemento perigoso que entra por arrombamento exatamente naquilo que gostaria de não precisar dele” (Derrida, 2005, p. 57), para “antagonizar o poder implícito de generalizar” (Bhabha, 2013, p. 251), produzindo outras horizontalidades do tempo e novas temporalidades do espaço.

## REFERÊNCIAS

- APPIAH, Kwame Anthony. *A casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASSIS, Machado de. Memórias póstumas de Brás Cubas. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa*. V. I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1962a. p. 511-639.
- ASSIS, Machado de. Dom Casmurro. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa*. V. I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1962b, p. 809-811.
- ASSIS, Machado de. Bons dias, 19 de maio de 1888. In: ASSIS, Machado de. *Obra completa*. V. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1962c, p. 489-491.
- BHABHA, Homi. Da mímica e do homem: a ambivalência do discurso colonial. In: BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013. p. 145-156.
- BALLIBAR, Étienne. Racismo e nacionalismo. In: BALLIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 85-126.
- BAPTISTA, Abel Barros. *A formação do nome: duas interrogações sobre Machado de Assis*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

- CAMPOS, Haroldo de. *O sequestro do barroco na Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- COLLINS, Patricia Hills. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016.
- CUTI. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- DELEUZE, Gilles. Imanência: uma vida... *Limiar*, v. 2, n. 4, p. 178-182, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed., 2011. p. 17-50.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. *Terceira Margem*. n. 23. p. 113-138, 2010.
- EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima e NUNES, Isabella Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações Goya Lopes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-47.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini Aurélio século XIX escolar*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. “Escrevivência: sentidos em construção”. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações Goya Lopes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 62.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Alegoria, morte, modernidade. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994. p. 37-62.
- GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 226-244.
- HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 25-50.
- HOOKS, bell. *Escrever além da raça*. São Paulo: Elefante, 2022.
- MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2011. p. 69-92.
- MAINGUENEAU, Dominique. A propósito do ethos. In: MOTA, Ana Raquel e SALGADO, Luciana (org.). *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 11-29.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 Edições, 2022.