



A inefável obscuridade de Brás Cubas

Brás Cubas's Inefable Obscurity

Regina R. Félix, Ph.D.

*University of North Carolina Wilmington, Wilmington,
United States. felixr@uncw.edu*

Resumo

Premido pela insistência de seu pai para que faça algo de si mesmo, Brás Cubas se vê obrigado a evitar a obscuridade social, analisada neste artigo para além da hesitante ambição social e política que ele exhibe—ambição esta que é emblemática em famílias afluentes que competem entre si para garantir sua posição social na rígida sociedade brasileira do século XIX. Apesar de todas as oportunidades das quais desfrutou através das conveniências e portas abertas que a propriedade de sua família lhe proporcionou, Brás não conseguiu ter sucesso absoluto em qualquer empreitada a que se aventurou. Sua melancolia explicitamente declarada confirma, por um lado, uma carreira pessoal de decepções. Com um distanciamento orgulhoso, por outro lado, anuncia o prazer obtido em não ter tido que trabalhar para viver e, mais importante, não ter transmitido "nossa miséria". Este artigo demonstrará textualmente os fracassos de Brás e indicará a condição sociocultural que o aprisiona.

Palavras-Chave: Brás Cubas mulato, o sujeito-para-a-morte, desejo de branquitude, resubjetificação ficcional, autonegação freudiana

Abstract

Pressed by his father's insistence for him to make something of himself, Brás Cubas feels the need to avoid a social obscurity which is analyzed in this article as going beyond the tentative social and political ambition he exhibits—an ambition which is emblematic of affluent families competing to secure their standing in the rigid 19th-century Brazilian society. Despite all opportunities enjoyed through the conveniences and open doors that his family estate provided him, Brás was not able to be unquestionably successful in any of his endeavors. His explicitly declared melancholy confirms, on the one hand, a personal career of disappointments. With proud detachment, on the other, he announces his delight in not having had to work for a living and, moreover, in not having passed along "our misery." This article will textually demonstrate Brás's failures and indicate the sociocultural condition that entraps him.

Keywords: Afro-Brazilian Brás Cubas, the death-bound-subject, desire for whiteness, fictional re-subjetification, Freudian self-negation

A INEFÁVEL OBSCURIDADE DE BRÁS CUBAS

Em sua célebre análise de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*,¹ Roberto Schwarz afirma que a volubilidade irreverente do protagonista exhibe a "desfaçatez de classe" (Schwarz, 2000, 13) que rege a sociedade brasileira oitocentista. Para Schwarz, *Memórias* adquire forma como "estilização de uma conduta própria à classe dominante brasileira" (Schwarz, 2000, 14). Não discordo. Noutro texto, estabeleci uma homologia entre a atuação de Brás Cubas na sociedade e no campo da produção cultural: ao mesmo tempo oligarca e dandy tropical.² Freqüentador da rua do Ouvidor, ele próprio relata vaidosamente: "Escrevia política e fazia literatura. Mandava artigos e versos para as folhas públicas, e cheguei a alcançar certa reputação de polemista e de poeta" (Assis, 1971, 77). Como é bastante sabido, no entanto, há também o Brás Cubas obscuro, que não desfruta plenamente de coisa alguma. Um solteirão milionário, agraciado por uma certa posição social, leva seu pai à morte por pura decepção. Sua trajetória, portanto, segue pelo capricho e

¹ *Memórias*, daqui em diante.

² Félix, Regina R. "Ao anjo esquecido e ao cheio de esperança, flamejantes recordações: memórias de Brás Cubas e de Carmen". *Verbo de Minas Letras. Machado de Assis Cem Anos Sem*. Juiz de Fora: CES/JF, 2008. Pp.11-22.

arbítrio da oligarquia escravocrata brasileira, por um lado, como nota Schwarz. Por outro, há nele uma complacência derrotista característica da melancolia que pretende aplacar com seu irônico “Emplasto Brás Cubas” (Assis, 1971, 16-17). Junto ao Brás dos piparotes irreverentes, portanto, há aquele que se amofina nos “abismo[s] do inexplicável” que ele menciona quando encara a morte da mãe (Assis, 1971, 54). E assim são escritas as *Memórias*: “com a pena da galhofa e a tinta da melancolia” (Assis, 1971, 11).

Mestre na sociologia da literatura brasileira, junto a Antonio Candido e Roberto Schwarz, Raymundo Faoro já destacara o leitmotif da obscuridade na obra de Machado de Assis e sobre isso é peremptório em várias partes de seu estudo: “A obscuridade, o temor da obscuridade, o abismo da obscuridade é um dos motivos-chaves de Machado, coerentemente com a concepção da sociedade ... animada de glória e brilho” (Faoro, 1974, 501). A própria genealogia da família, que Brás oferece no capítulo três de *Memórias*, confirma a preocupação com questões de estirpe, frequentes em sociedades colonizadas e escravocratas, nas quais a aparência é tudo. Deste modo, porque “cheirasse excessivamente a tanoaria” (Assis, 1971, 18), Brás explica que sua origem foi reeditada a cada geração. Tendo sido a riqueza aliada a uma melhor posição social iniciada pelo avô estudado, Luís, é a partir deste que Brás admite começar a anotar sua linhagem, antes de o pai Bento ter recriado o nome da família:

Neste rapaz [Luís] 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 mal tanoeiro, ao passo que o Luís Cubas estudou em Coimbra, primou no Estado, e foi um dos amigos particulares do vice-rei Conde de Cunha (Assis, 1971, 17-18).

Em vários pontos de seu estudo, Faoro sugestivamente volta a esse ponto e discute a questão do berço dos Cubas. Falando sobre o bisavô Damião Cubas, aquele que iniciou a fortuna, embora não tivesse sido suficientemente ilustrado para ser o orgulho da família, Faoro comenta a ascensão social dos Cubas: “A família Cubas projeta-se ... porque o filho de Damião estudou em Coimbra... O letrado, o rico de segunda geração, apaga a origem escura, manchada com o trabalho grosseiro das mãos, permitindo o engaste na

máquina do Estado” (Faoro, 1974, 207). Os conselhos de Bento ao filho Brás, quando vai tirá-lo do retiro devido ao luto pela morte da mãe na chácara da Tijuca, confirma esse embelezamento progressivo do nome da família. O pai recomenda que Brás saia do marasmo e lhe oferece as duas oportunidades dos homens de influência: um cargo político e um bom casamento. E insiste com o filho: “não te deixes ficar aí inútil, obscuro, e triste ... é preciso continuar o nosso nome, continuá-lo e ilustrá-lo ainda mais ... Teme a obscuridade, Brás, foge do que é ínfimo...” (Assis, 1971, 60).

Neste trabalho, destrinço alguns “abismos do inexplicável” nas *Memórias* do defunto autor, nos quais vejo indícios convincentes de que na reconhecida questão da obscuridade em Brás Cubas cabe a hipótese de sua “escuridade” fisionômica. Os “abismos do inexplicável” com os quais ele se depara aparecem em situações que se explicam somente pelo sentido da visão, que, no entanto, são narrativamente invisíveis. Sugiro, portanto, vermos em *Memórias* a perspectiva de um Brás Cubas que desvela em sua narrativa a inquietação de um mulato participante da elite de uma sociedade colonial escravocrata. A sugestão de um Brás Cubas preocupado com a questão racial de seu milieu não se refere à biografia de Machado de Assis, mas se coloca dentro da proposta de Fredric Jameson, valendo-se da leitura que Claude Lévi-Strauss fez da arte facial dos Kadiwéu como uma solução estética a problemas intratáveis no âmbito social. Ou seja: “*the individual work is grasped essentially as a symbolic act ... the individual narrative, or the individual formal structure, is to be grasped as the imaginary resolution of a real contradiction*” (Jameson, 1981, 76, 77).

Em sua antologia *Machado de Assis afro-descendente*, Eduardo de Assis Duarte apresenta fragmentos da obra machadiana que tratam da situação do negro no Brasil. De *Memórias*, Duarte cita menções do autor, por exemplo, nos capítulos em que “o menino diabo” (Assis, 1971, 30) fala do escravo Prudêncio. Capítulos que se referem ao tráfico negreiro, à discussão sobre a herança com a morte de Bento Cubas, na qual escravos e objetos são cambiáveis, passagens que se referem ao Cotrim traficante de africanos, ao largo do Valongo—onde se comercializavam escravos e o Prudêncio liberto fora visto espezinhando o

seu próprio (Assis, 1971, 197-212). Ao comentar o posicionamento do protagonista do romance, Duarte concorda com Schwarz sobre a posição de oligarca de Brás, ou seja “sua condição de beneficiário do escravismo” (Duarte, 2009, 199). Quanto ao fato de uma possível incompatibilidade entre ser negro e escravocrata, vale lembrar que, além de Prudêncio, um estratégico exemplo em *Memórias*, escravocratas negros e mulatos existiram. Houve negros libertos que fizeram fortunas com o tráfico de africanos, como Manuel Joaquim Ricardo, em Salvador, e Francisco Paulo de Almeida, o Barão de Guaraciaba, no Rio de Janeiro. A propósito, embora Ricardo tenha sido um exemplo raro dentre esses escravocratas, o historiador José João Reis ressalta que desde o fim dos anos 1600 já havia escravos alforriados. Muitos desses escravos destituídos de bens e família, viviam na miséria, mas um número considerável de africanos libertos também adquiriram escravos:

Em meados do século XIX, 22% dos 279 africanos libertos que moravam na freguesia de Nossa Senhora de Santana, um típico bairro urbano de Salvador, foram registrados como proprietários de escravos, 52% senhores de mais de dois escravos, embora nenhum com mais de oito (Reis, 2016, 17).

É importante, portanto, notar que definir Brás Cubas como um oligarca tornou automático o pressuposto de que ele só poderia ser branco, sendo assim possível, como informa Reis, que os Cubas tivessem vindo de uma família africana.

Ponto crucial em minha argumentação, cito separadamente a referência de Duarte às alusões de Machado, no capítulo 31, “A Borboleta Preta”, entre os capítulos 25 e 36. Estes narram o luto de Brás na Tijuca e seu encontro com Eugênia após a já citada sugestão de casamento e posição política por parte do pai. A cor da borboleta, claro, remete ao luto. Mas concordo com Duarte em sua menção ao “preconceito [de Brás] com a cor preta” (Duarte, 2009, 205). E vejo mais nesses capítulos. Note-se que a borboleta preta do capítulo 31, que Duarte nota, é a terceira no trecho entre os capítulos citados. No capítulo 30, a primeira borboleta preta aparece contrapondo-se à “borboletinha de asas de ouro e olhos de diamante” (Assis, 1971, 61), na mente de Eugênia, ou seja, a imagem que o arrogante Brás faz da esperança de casamento, que ele supõe interesseira, por parte da moça, filha bastarda de D. Eusébia. No dia seguinte, a

borboleta preta do capítulo 31 aparece para Brás, que a golpeia com uma toalha. Ela se retorce, ele a joga morta pela janela e então reflete: “Também por que diabo não era ela azul... creio que para ela era melhor ter nascido azul” (Assis, 1971, 62-63). Esse “defeito de cor” da borboleta, para falar com Ana Maria Gonçalves, é simétrico à descoberta do “defeito de nascença” de Eugênia. Ou seja, no capítulo 33, Brás tropeça na inexplicável revelação de que a bela Eugênia é coxa: “Uns olhos tão lúcidos, uma boca tão fresca, uma compostura tão senhoril; e coxa!” (Assis, 1971, 64). E insiste nesse obsedante inexplicável, mordazmente, à guisa de raciocínio lógico: “por que bonita, se coxa? por que coxa, se bonita” (Assis, 1971, 64), apontando incompletude em Eugênia.

A equivalência do “defeito de cor” com o de nascença se sustenta, mais adiante, quando Brás marotamente soluciona esse inexplicável: “O melhor que há, quando se não resolve um enigma, é sacudi-lo pela janela fora; foi o que eu fiz; lancei mão de uma toalha e enxotei essa outra borboleta preta que me adejava no cérebro” (Assis, 1971, 64). O enigma existe e se impõe porque insiste na incongruência entre a beleza e o “defeito” de Eugênia—e nisto é análogo ao enigma da borboleta preta que merece morrer porque não é azul. Note-se que as borboletas aparecem com significados ligados a Brás e Eugênia, mas com sinais trocados: à deficiente e sóbria Eugênia, corresponde uma borboleta brilhante e vaidosa; ao hábil e ostentador Brás, a borboleta modesta e negra. Ou seja, ela apresenta um “defeito de nascença” e contraria certo senso comum porque é bonita e esperta. Ele apresenta um “defeito de cor” e também se mostra como um enigma, pois sugiro que é um mulato rico e letrado numa sociedade escravocrata.

Com isso em mente, vejamos como Brás perde a posição e a noiva cobiçadas para ele pelo pai. Após conhecer Virgília, inquieta e travessa, trocam beijos e criam entre si uma certa intimidade em cerca de um mês (Assis, 1971, 68):

Então apareceu o Lobo Neves, um homem que não era mais esbelto que eu, nem mais elegante, nem mais lido, nem mais simpático, e todavia foi quem me arrebatou Virgília e a candidatura, dentro de poucas semanas, com um ímpeto verdadeiramente cesariano (Assis, 1971, 73).

Sugiro que tanto quanto ele recusou a Eugênia por um “defeito de nascença,” Virgília o preteriu por um “defeito de cor,” embora em ambos os casos uma afeição tenha sido estabelecida entre os namoradinhos. Afinal, refletindo sobre o ocorrido com Eugênia, Brás confessa a proximidade, não sem o usual escárnio: “ao pé dela sentia-me bem, e ela creio que ainda se sentia melhor ao pé de mim” (Assis, 1971, 65). Apenas a hipótese do narrativamente invisível e presencialmente evidente “defeito de cor” poderia explicar o mistério de como Brás tenha sido preterido por Virgília, já que ele não era em nada inferior a Lobo Neves a não ser por algo silenciado, pois da ordem do visível, indizível no círculo oligárquico.

Em seu estudo *Desiring Whiteness*, Kalpana Seshadri-Crooks discute o “desejo de branquitude,” no sentido lacaniano, embutido nas relações sociais permeadas por discursos de raça. Por sentido lacaniano quer-se dizer que “branquitude” funciona como um “*master signifier*,” ou seja, um significante linguístico e simbólico sem um correspondente significado, como objeto ou conceito. Nesse sentido, Seshadri-Crooks observa que “*Whiteness represents complete mastery, self-sufficiency, and the jouissance of Oneness ... Race has an all-to-present master signifier—Whiteness—which offers the illegal enjoyment of absolute wholeness*” (Seshadri-Crooks, 2000, 7). Ademais, esta autora afirma que raça é um “regime de visibilidade” no qual o sujeito que deseja branquitude não deseja necessariamente ser caucasiano, mas expressa, como ela observa, “*an ‘insatiable desire’... to overcome difference*” (Seshadri-Crooks, 2000, 21). Seshadri-Crooks então adverte para o fato de que a branquitude não consiste em uma descoberta de dados fenotípicos objetivos, presentes física e corporalmente, mas por meio dos discursos que oferecem subsídios para a formação da ideia de branquitude que a autora entende como “*the historicity of Whiteness in its capacity to produce extra-discursive effects—the mark of the body, a certain effect of visibility*” (Seshadri-Crooks, 2000, 46). Seshadri-Crooks encontra no termo “eurocentrismo” de Samir Amin o ponto no qual a proliferação de mitos gregos operam como fundantes do ocidente europeu:

It is, however, the reinvention of Europe—rational, humanist, secular, individualist, progressive—with roots in classical Greece that is of crucial significance for an understanding of the structure of race ... excising the Afro-Asiatic roots of ancient Greek language and culture (Seshadri-Crooks, 2000, 48).

Assim, além do olhar, exatamente aquele que rejeita a Brás em *Memórias*, um outro aspecto da explicação de Seshadri-Crooks chama a atenção. A autora se refere à análise de Teresa Brennan sobre o ego narcísico da modernidade que objetifica ao outro, domina, divide e pretere a reciprocidade:

when the master becomes the master, identified with and as a namer-shaper, released into and through a cultural linguistic tradition, the master simultaneously directs aggression towards the one who is seen to be passified [made passive] (Seshadri-Crooks, 2000, 5).

Aquele que é submetido à passividade, portanto, dependerá da aprovação dos formadores de opinião dentro de uma tradição linguística e cultural. A sociedade escravocrata em que se encontram Brás, Eugênia e Virgília opera desta forma. Como esclarece Schwarz quanto a isso em *Memórias*—tudo nesta sociedade e especificamente “o valor da pessoa depende do reconhecimento arbitrário ... de algum proprietário” (Schwarz, 2000, 57). Virgília é quem detém o poder desse reconhecimento e evidencia sua superioridade em relação a Brás naquela sociedade—Virgília o rejeita tanto quanto este a Eugênia, a propósito. É Virgília também quem determina o destino dos dois. José Antonio Pasta nota a submissão de Brás e observa que Virgília...

decide sobre o adultério, ela escolhe o amante, ela arranja uma bela casinha no subúrbio, para bem acolhê-lo e para estar à vontade com ele; ele se deixa levar com uma passividade que excede até mesmo aquela das moças ludibriadas do romantismo mais açucarado (Pasta, 2010, 21).

O dito popular, típico de nossa suposta democracia racial, bem define a situação entre Brás e Virgília, passada ao gênero masculino: “branco para casar, mulato para fornicar e negro para trabalhar.”

Em conexão com o que sugere Seshadri-Crooks, há três pontos a se ressaltarem. Primeiro, é curioso ver que a confessa propensão de Brás à “ideia fixa”—que dá nome ao capítulo quatro, logo após ao da “Genealogia”—(Assis, 1971, 18) corrobora a análise da obsessividade de seu pensamento nas passagens aqui analisadas, que chamei de “abismos do inexplicável,” por sugestão do próprio defunto autor. Brás se mostra obcecado com a borboleta preta que envolve seu encontro com Eugênia; traumatiza-se ao perceber a diferença e incompletude da moça, tudo isso ensejando uma analogia com seu debater-se para superar sua própria diferença, ou “defeito de cor,” que de forma reprimida lhe obseda. Ou seja, esta sua outra ideia fixa é o retorno do reprimido e insaciável desejo de vencer a diferença (Seshadri-Crooks, 2000, 21); de alcançar “*enjoyment of absolute wholeness*” (Seshadri-Crooks, 2000, 7). Segundo, lembremo-nos que a Grécia, além de aparecer como medida civilizacional na tradição europeia—os classicismos helênico e latino—especificamente no período em que Machado viveu, torna-se uma panaceia cultural. Brito Broca comenta que em meados do século XIX, o próprio Machado apresentara a peça teatral “Os deuses de casaca,” satirizando o helenismo que salpicava a produção cultural brasileira até a primeira década do século XX. De acordo com a avaliação deste crítico, ambos helenismo e latinismo, entre os produtores culturais da elite letrada, eram “um meio, por vezes inconsciente, de muitos intelectuais brasileiros reagirem contra a increpação de mestiçagem, escamoteando as verdadeiras origens raciais...” (Broca, 2005, 157).

Em sua observação, contudo, Broca parece normalizar essa ênfase nos traços de cunho racial, que enfim sabe-se foi uma eficaz estratégia de controle da população. Afinal a disseminação do discurso de raça promoveu décadas de disciplina social, enfim interseccionando raça, gênero e classe com este fim: os senhores e proprietários continuavam a ser os homens europeizados, enquanto a população socialmente dependente continuava a ser racializada e feminizada. É nesse período, também, que surge uma preocupação com as classes perigosas, que a pobreza é criminalizada, tanto quanto o comportamento do capoeira, do bêbado, da prostituta, do sambista, por exemplo, num movimento de disciplina dos corpos para o funcionamento da

sociedade industrial que se implantava. A modernização do Brasil e a definição do caráter nacional têm como pilar a persuasão da população em sentido de internalizar o “racismo científico,” segundo o qual o branqueamento do Brasil contribuiria para seu desenvolvimento e progresso. Assim, alinhada à necessidade do mercado de trabalho por trabalhadores assalariados após o término da escravidão, a política imigratória brasileira também se organiza como um plano de branqueamento da população brasileira, de acordo com sugestões de historiadores europeus como Von Martius e Gobineau (Ortiz, 1994, 31). Os miscigenados, como Machado, foram considerados manchados pela ascendência africana, como observa Giralda Seyferth:

A miscigenação se transformou em assunto privilegiado no discurso nacionalista brasileiro após 1850, vista como mecanismo de formação da nação desde os tempos coloniais e base de uma futura raça histórica brasileira, de um tipo nacional, resultante de um processo seletivo direcionado para o branqueamento da população (Seyferth, 1996, 43).

Daí um certo pacto do silêncio sobre questões de origem étnica no âmbito das elites na virada do século XIX ao XX. A conhecida censura de Joaquim Nabuco a José Veríssimo quanto a inscrever Machado de Assis no texto da tradição linguística e cultural após sua morte, expõe o horizonte das discussões sobre este assunto naquele período. Este é o terceiro ponto a se ressaltar em conexão ao que sugere Seshadri-Crooks, ou seja, a função do crítico cultural como autoridade associada ao projeto da elite que deseja branquitude: “*master, identified with and as a namer-shaper*” (Seshadri-Crooks, 2000, 5). No trecho abaixo Nabuco escreve a Veríssimo sobre os termos que este usara para homenagear Machado. Vemos aqui também um bom exemplo do helenismo (e eurocentrismo) que grassava no campo da cultura, especificamente com o efeito, já citado, que Brito Broca enfatiza, para mascarar a questão da miscigenação:

Seu artigo no Jornal [do Comércio] está belíssimo, mas esta frase causou-me arrepio: ‘Mulato, foi de fato um grego da melhor época.’ Eu não o teria chamado mulato e penso que nada lhe doeria mais do que essa síntese ... O Machado para mim era branco, e creio que por tal se

tomava: quando houvesse sangue estranho, isto em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica. Eu pelo menos só vi nele o grego. (Massa, 1971, 46).

Por último, é a morte aquilo que revela no relato de Brás uma conexão com minha hipótese de sua escuridade. Em seu estudo sobre a morte e os mortos na literatura brasileira, Robert Moser observa que o relato do morto em *Memórias* tem uma função retórica. Para Moser, a volta de Brás ao mundo dos vivos se relaciona com a crença popular de fundo espírita, segundo a qual os mortos exercem influência sobre os vivos. Ademais, Moser observa que *“Cubas’s attempt to restore his past through writing speaks to Brazil’s necessity, on the eve of its transition to a modern republic, to resurrect and reinterpret its own sociohistorical past”* (Moser, 2008, 109). Moser se detém no fato de que, em sua obra, Machado de Assis empregou elementos que o crítico denomina como uma “cultura brasileira da morte” (Moser, 2008, 110) e comenta que em seus contos e histórias o escritor carioca faz troça da crescente adoção do kardecismo no Brasil, que ocorre a partir de meados do século XIX (Moser, 2008, 111).

São válidas as observações de Moser a respeito de como Machado pode ter encarado o crescimento do Espiritismo no Brasil, especialmente se, como discurso religioso, for comparado ao discurso cientificista que Machado também satirizava. A morte em *Memórias*, no entanto, se conecta melhor com a concepção de *“death-bound-subject”* que Abdul JanMohamed examina na figura do linchamento na obra do escritor estadonidense Richard Wright (1908-1960). A seguinte declaração de Wright é paradigmática para esta noção do sujeito-para-a-morte: *“I had never in my life been abused by whites ... I had already become as conditioned to their existence as though I had been the victim of a thousand lynchings”* (JanMohamed, 2005, 1).

Tendo sido a violência contra os negros escravizados no Brasil e nos Estados Unidos comparáveis—basta lembrar-nos do açoite, do tronco, da máscara de flandres, do libambo, da palmatória, entre outras formas de tortura—a cultura da morte a qual estavam submetidos é também comparável. JanMohamed vê

um “contrato de morte” na sociedade escravocrata e curiosamente descreve o contexto dessa “cultura da morte” de modo muito similar à caracterização da desfaçatez de classe que Schwarz aponta como o contexto sociopolítico que *Memórias* formaliza esteticamente: *“a kind of whimsical and mercurial circulation of threat of death that permeates the capillary structures of the subjectivity formed within the ambience of the culture of death”* (JanMohamed, 2005, 8)—similarmente, Schwarz observa:

a estilização machadiana da preeminência local do capricho se faz segundo o modelo literário da whimsicality inglesa... Noutras palavras, a volubilidade de Brás Cubas é um mecanismo narrativo em que está implicada uma problemática nacional (Schwarz, 2000, 32).

JanMohamed se baseia no trabalho magistral de Orlando Patterson para falar da “morte social” dos negros escravizados. Em seu estudo comparativo sobre o escravismo em diversos períodos históricos, Patterson sistematiza as táticas de poder que criam e mantêm a autoridade do senhor. Além de táticas de violência e controle ideológico, é de especial importância a “alienação natal” (Patterson, 1982, 5), ou seja, o processo ativo de despersonalização ao qual o escravo é submetido, destituído de herança familiar, cultural, social, étnica, tornando-o uma “não-pessoa” no âmbito social: *“Because the slave had no social recognized existence outside of his master, he became a social nonperson. ... Alienated from all ‘rights’ or claims of birth, he ceased to belong in his own right to any legitimate social order”* (Patterson, 1982, 5). Portanto, sobre a destituição social, cultural e psicológica do escravo, sobre sua privação, seu desamparo e sua marginalização, edifica-se a autoridade do senhor: *“The essence of slavery is that the slave, in his social death, lives on the margin between community and chaos, life and death, the sacred and the secular”* (Patterson, 1982, 51).

No caso de Brás Cubas, possivelmente um mulato que ascendeu socialmente porque o antepassado tanoeiro soube poupar e investir, trata-se de uma “visível invisibilidade social”, por assim dizer, que o impede de ter o sucesso absoluto que procura, dada a sua “sede de nomeada” (Assis, 1971, 17). No

contexto que venho expondo, o capricho e a volubilidade de Brás, que Schwarz entende como desfaçatez da classe senhoril, se revelam melhor como tentativa de uma postura blasé por parte do mulato que escapou de atrocidades e reconhece a ambivalência de sua sorte e morte. Quando lhe convém, por exemplo, ele mesmo distribui cluedades à sua volta—como faz com Eugênia (e como faz Prudêncio, a propósito, com seu próprio escravo).

Mas a morte permite a Brás libertar-se do “regime de visibilidade,” que estrutura o racismo, como ele mesmo parece sugerir: “O olhar da opinião, esse olhar agudo e judicial, perde a virtude, logo que pisamos o território da morte” (Assis, 1971, 54). Sua morte é uma forma de o sujeito sem lastro social atingir a “morte simbólica” de que fala JanMohamed: “constituted by the death of the...subject position as a socially dead being and his rebirth in a different subject-position” (JanMohamed, 2005, 17). Em *Memórias*, Brás renasce como um desdenhoso, zombeteiro e intocável defunto autor.

Quanto ao retorno dos mortos-vivos, Slavoj Žižek observa, nas obras *Antígone* e *Hamlet*, que a volta do morto opera essa resubjetificação que JanMohamed cita (JanMohamed, 2005, 22). Segundo Žižek, o morto que volta está em busca de uma retificação. Sedento por glória e nomeada, Brás Cubas ironiza seu prestígio entre os vivos ao mencionar amigos a quem pagou para conduzir-lhe o panegírico funeral. O rito final do sujeito no funeral, para Žižek, é o momento de inseri-lo no “texto da tradição simbólica” ou seja, com o rito do funeral fazemos com que o morto “continue a viver” entre nós. Segundo Žižek, então o retorno do morto “*is a sign of a disturbance in the symbolic rite, in the process of symbolization, the dead return as collectors of some unpaid symbolic debt ... [as] they cannot find their proper place in the text of tradition* (Žižek, 1992, 23).”

Também Brás Cubas volta para um acerto de contas. Volúvel e caprichosamente, utiliza-se de posturas narrativas de erudição incontestável por meio das quais simula desprendimento e impassibilidade. Seu retorno se faz “errata pensante” com “o poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade das nossas

impressões e a vaidade dos nossos afetos” (Assis, 1971, 59). E as negativas do último capítulo reafirmam este acerto de contas. Pois não é isso o que a máxima de Brás encerra? “Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria” (Assis, 1971, 173). Sua superioridade está no autoflagelo de orgulhosamente negar uma continuidade à sua espécie, não reproduzir genética ou culturalmente a funesta instituição que lhe deu origem. É claro que em suas negativas não menos obsessivas pode-se supor o conteúdo reprimido que vem à superfície, como sugere Sigmund Freud:

the content of a repressed image or idea can make its way into consciousness, on condition that it is negated. Negation is a way of taking cognizance of what is repressed; indeed it is already a lifting of the repression, though not, of course, an acceptance of what is repressed (Freud, 1966, 235-39).

De modo grave e solene, portanto, dissimulando descaso em suas negativas, Brás testemunha sua sorte como uma desgraça. O tom pessimista deixa um depoimento do desengano, o absurdo existencial—que é certamente humano. Para Brás, porém, ele é particularmente brasileiro.

OBRAS CITADAS

- AMIN, Samir. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 1989.
- ASSIS, José Maria Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Abril, 1971.
- BROCA, Brito. *A Vida Literária no Brasil—1900*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.
- DUARTE, Eduardo de Assis. *Machado de Assis afro-descendente*. Belo Horizonte: Crisálida. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- FAORO, Raymundo. *Machado de Assis: A Pirâmide e o Trapézio*. São Paulo: Nacional, 1974.
- FÉLIX, Regina R. “Ao anjo esquecido e ao cheio de esperança, flamejantes recordações: memórias de Brás Cubas e de Carmen”. *Verbo de Minas*:

- Letras. Machado de Assis Cem Anos Sem*. Juiz de Fora: CES/JF, 2008. 7.13. Pp. 11-22.
- FREUD, Sigmund. "Negation" (1925). Freud, Sigmund, James Strachey, Anna Freud, and Angela Richards. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1966. <http://faculty.smu.edu/dfoster/English%203304/Negation.htm>
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. São Paulo: Record, 2009.
- JAMESON, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. New York: Cornell UP, 1981.
- JANMOHAMED, Abdul R. *The Death-Bound Subject: Richard Wright's Archaeology of Death*. Durham: Duke UP, 2005.
- MASSA, Jean-Michel. *A juventude de Machado de Assis*. Tradução de M. A. de M. Matos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- MOSER, Robert H.. *The Carnavalesque Defunct: Death and the Dead in Modern Brazilian Literature*. Athens: Ohio UP, 2008.
- PASTA, José Antonio. "Volubilidade e idéia fixa (O outro no romance brasileiro)." *Sinal de Menos*. Ano 2, Nº 4, 2010.
- PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1982.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- REIS, José João. "De Escravo a Rico Liberto: A Trajetória do Africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia Oitocentista". <http://www.scielo.br/pdf/rh/n174/2316-9141-rh-174-00015.pdf>
- SCHWARZ, Roberto. *Um Mestre na Periferia do Capitalismo*. São Paulo: Duas Cidades, 2000. <https://joacamillopenna.files.wordpress.com/2014/04/schwarz-um-mestre-na-periferia-do-capitalismo.pdf>
- SESHADRI-CROOKS, Kalpana. *Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race*. New York: Routledge, 2000.
- SEYFERTH, Giralda. "Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização". Maio, M. C. e Santos, R. V. (org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz/CCBB, 1996.
- VAINFAS, Ronaldo. "Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira". *Revista Tempo* Nº 8 *Descobrimientos e Redescobrimientos do Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento de História UFF, 1999.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge: MIT Press, 1992.