

Os supostos ressentimentos de Machado de Assis e Lima Barreto

TATIANA SENA

Mestrado em Literatura e Cultura – UFBA

tatianasena@ufba.br

Resumo

Nesse artigo, retomo a questão do ressentimento, discutida na obra *O cânone ocidental*, de Harold Bloom, buscando compreender como essa temática, situada por Nietzsche, em *A Genealogia da Moral*, como um problema filosófico da modernidade, ressignificou-se em outros contextos culturais. Focalizei a análise nas acusações de ressentimento aplicadas a dois renomados autores afrodescendentes atuantes entre o século XIX e XX no Brasil, Machado de Assis e Lima Barreto.

Palavras-chave: Ressentimento, Machado de Assis, Lima Barreto

Abstract

In this article, I retake the issue of resentment, discussed in the book *The Western Canon*, by Harold Bloom, trying to understand how this topic, located by Nietzsche, in *The Genealogy of Moral*, as a philosophical problem of modernity, was re-signified in other cultural contexts. I focused the analysis on charges of resentment applied to two renowned afro-brasilian authors that lived between the nineteenth and twentieth century in Brazil, Machado de Assis and Lima Barreto.

Keywords: resentment, Machado de Assis, Lima Barreto

1. Introdução

“Escola do Ressentimento” – assim o crítico literário estadunidense Harold Bloom (1995) apelidou os segmentos “feministas, afrocentristas, marxistas, neo-historicistas foucaultianos ou desconstrutores” (p. 28), além de outras vertentes da crítica e teoria contemporâneas que o autor acomodou, de maneira jocosa, na perspectiva dele, sob a legenda de “multiculturalistas”¹. Marcando *a priori* com o epíteto de “ressentidos” os pesquisadores-alvos de suas críticas, Bloom ridicularizou o suposto “grito de guerra do ressentimento, que gostaria de descartar ‘todos os homens brancos europeus mortos’” (BLOOM, 1995, p. 45), no intuito de construir sua ode ao cânone ocidental. É significativo que, dentre todas as possibilidades, Bloom sistematicamente desqualifique, ao longo do livro, a escritora negra estadunidense Alice Walker, autora de *Meridian*. Tal postura indicia o mal-estar causado pelas contestações

estéticas e cognitivas à epistemologia ocidental das quais esses grupos foram agentes.

No Brasil, *O Cânone Ocidental* foi publicado apenas um ano após seu lançamento, aproveitando-se do sucesso editorial obtido nos Estados Unidos. Segundo informações da Editora Objetiva, no site da empresa, o livro também obteve êxito no Brasil, merecendo amplo e destacado espaço na mídia especializada. É significativo que as ideias de Bloom tenham tido uma acolhida tão entusiasmada por alguns setores da academia brasileira. O livro parece vir ao encontro de setores conservadores da sociedade, em face à emergência de questões multiculturais no Brasil.

As transformações sócio-econômicas e culturais, a partir da década de 1970, formaram o cenário, no qual novos agentes literários emergiram. O multifacetado contexto da cultura contemporânea é marcado pela emergência de sensibilidades estéticas que foram postas, historicamente, à margem pelo padrão ocidental hegemônico, cujo cânone repercute o ponto de vista masculino, heteronormativo, branco e cristão. A literatura perdeu a centralidade cultural no paradigma emergente. Em vista disso, o campo literário é um espaço produtivo para compreendermos os impactos que os deslocamentos na disposição do poder impuseram à cultura ocidental.

O crítico Silviano Santiago (2004), destacou que abordagens acadêmicas aos campos da arte e da cultura deixaram de ter um viés predominantemente literário e sociológico, possibilitando a emergência do cultural e do antropológico como vieses de leitura para a cada vez mais multifacetada realidade brasileira, entre os anos de 1979 e 1981, o que favoreceu a dissolução das fronteiras hierárquicas entre o erudito, o popular e a cultura de massa.

Os mecanismos de produção de legitimidade cultural não são mais exclusivos da elite letrada. Nesse cenário, o desnorteamento dos letrados tem sido evidente, visto que a cultura letrada não organiza mais a hierarquia da cultura. Para a crítica literária argentina Beatriz Sarlo (1997), duas tendências se formaram entre os letrados: os velhos legitimistas tentaram restaurar a hegemonia da cultura letrada; os neopopulistas de mercado se apresentaram como intérpretes das culturas populares.

2. Escritores ressentidos?

Embora esteja ainda em voga a pecha de “discurso ressentido”, discutirei como essa acusação atingiu dois escritores afrodescendentes brasileiros: Machado de Assis e Lima Barreto, cujas obras são bastante representativas da literatura brasileira entre a segunda metade do século XIX e princípios do século XX.

É patente a desqualificação cognitiva de negros e mestiços num contexto racista. Faz-se necessário a reconstrução de uma genealogia crítica e intelectual que abarque os sujeitos marcados por categorias raciais e de gênero. Entretanto, essa genealogia apenas será possível com a explicitação da lógica discursiva racista e sexista presente na sociedade brasileira. No Brasil, esse desprestígio foi sobredeterminado devido a que esse contingente populacional ocupava majoritariamente as ocupações subalternas, exercendo os serviços braçais, como foi o caso do aprendiz de tipógrafo Joaquim Maria Machado de Assis. É indubitável que o nome de Machado de Assis está ligado à formação do campo intelectual brasileiro no século XIX.

Como Maria Helena Werneck (1996) chamou a atenção, o Machado de Assis que Lúcia Miguel Pereira constrói é marcado pela sua “fidelidade de filha de um médico com tendências eugenistas radicais” (p. 27). Para Pereira (1988), Machado de Assis lutou a vida toda contra o natural “derramamento² mestiço” (p. 243), por isso sua contenção, suas esquivanças, seu silêncio quanto à própria vida. Entretanto, na opinião de Pereira, “para compreendê-lo, é preciso não esquecer precisamente daquilo que procurou ocultar: da origem obscura, da mulatice, da feiúra, da doença – do seu drama enfim” (1988, p. 26). Mais do que revelar Machado de Assis, a autora explicita o quadro de referência intelectual a partir do qual constrói sua argumentação.

Ressalto que a reiteração do pretense “drama” machadiano exprime os modos deterministas de construção que moldam e regem a articulação entre conhecimento e poder no Brasil. Nesse tipo de representação, só há um sentido possível para os nascidos pobres e mestiços: uma linear e progressiva absorção dos valores da classe dominante, recalçando qualquer “vestígio” que os vinculem aos tipos marcados no paradigma sócio-racial vigente.

Neste panorama, histórias de vida como as de Machado de Assis, reconhecido pela intelectualidade, serão sempre exceções. O crítico literário Agripino Grieco traduziu magistralmente as ambivalências da crítica literária brasileira, pois, na opinião dele: “malgrado uma ou outra picuinha inevitável, ninguém recebeu mais aplausos que Machado de Assis. *Possibilitaram-lhe tudo e, se se queixava, é que o feriam as próprias pétalas*” (1959, p. 101 – grifo meu). Para Grieco o problema não seria o paradigma sócio-racial, mas os dilemas dos próprios indivíduos, feridos por suas próprias “pétalas”, como um eufemismo para a tipologia epidérmica. O crítico só faz explicitar os parâmetros sociais da lógica racial brasileira, especialmente a partir do ponto de vista da classe dirigente do Brasil.

“não que os escravos sofressem aqui as mil desgraças que a fantasia dos poetas engendrou. Para alguns historiadores, passavam eles melhor no Brasil que na África. Mas os misteres aviltantes de alcovitice e espionagem, a que eram relegados, não deixariam de entristecer uma criatura da sensibilidade do tradutor de Poe.” (GRIECO, 1959, p. 100-101)

Nessa passagem, Grieco contrapõe a atividade intelectual exercida por Machado de Assis às supostas atividades exercidas predominantemente pelos escravos. O autor reafirma o caráter atípico de Machado de Assis, embora, em outra passagem, discorde veementemente do estatuto excepcional com o qual a trajetória da Machado de Assis é tratada: “Para quê convertê-lo num bicho acuado em seu antro? Nabuco escreve a Machado de Assis, contaminado por um sestro verbal deste: ‘você tirou o prêmio da grande vida’” (GRIECO, 1959, p. 102).

No início do século XX, não surpreende a naturalidade com que Agripino Grieco faz as seguintes considerações: “Mas vi-o [Machado de Assis] – lembre-me bem – cercado de colegas respeitosos. Mais tarde, pensando nisso, concluí que os nossos preconceitos de raça sempre se amorteceram em relação aos homens de talento. Em geral, os mestiços é que, vislumbrando motejos em tudo, se metem a zargunchar o próximo: os casos de Luís Gama, Tobias Barreto, Antônio Torres.” (GRIECO, 1959, p. 103). Ainda Agripino Grieco destacou: “Sabe-se que os estigmas raciais se vão intensificando na velhice. Quando vi Machado, lá pelas alturas de 1905, à porta da Garnier, notava-se-lhe bem a procedência” (GRIECO, 1959, p. 102).

Parece-me evidente que o nome de Machado de Assis é uma peça importante na reconstituição dessa genealogia intelectual diferenciada. Gostaria de sugerir que é através da forma literária desenvolvida por Machado que percebemos a diferença cultural inscrita. A ironia, a tessitura polifônica e em contraponto, na escrita machadiana, são processos criativos instaurados na e pela duplicidade de quem sabe (e queria) estar incluído, mas conhece a lógica e a sintaxe da exclusão. Em vista dessa “dupla consciência”³, o escritor Machado de Assis é autor de uma obra que, através de um foco narrativo oblíquo, deixa entrever os elementos contraditórios que compõem a história brasileira no século XIX e de seu próprio local de enunciação. Descerrando múltiplos significados desse século, em que grandes embates ideológicos foram travados em torno da formação brasileira, Machado de Assis trouxe à cena não apenas a formação ética de uma elite parasitária e pouco propensa a discussões mais aprofundadas sobre a cidadania, mas também os impasses decorrentes de sua negociação com os eixos hegemônicos do poder cultural.

Em artigo publicado em 1978, em *Uma literatura nos trópicos*, o escritor Silviano Santiago se contrapôs a setores da crítica literária que insistem neutralizar as interpretações machadianas da sociedade com a acusação de “ressentimento mulato”.

“Como intelectual consciente e probo, espírito crítico dos mais afilados, perscrutador impiedoso da alma cultural brasileira, Machado de Assis assinala ironicamente nossos defeitos. Mas este é um engajamento bem mais profundo e responsável do que o que se pediu arbitrariamente a Machado de Assis. E pensar que se pode falar da filosofia de Machado acreditando que a base de suas idéias se encontrava no ‘ressentimento mulato’...” (SANTIAGO, 2008, 138-139)

A despeito da leitura de Santiago, ainda há muitos autores que apresentam uma visão sobre Machado de Assis que o relaciona ao ressentimento. Para Antonio Risério (2007), é a arma com que “Machado julga e ironiza o mundo em que vive. Sublinha a hipocrisia, a ingratidão, a canalhice. E em tudo há ódio social. Ódio de raça e classe. Profundo, reprimido, subterrâneo” (p. 271).

Porém, dentre todos os escritores racialmente marcados da literatura brasileira, nenhum foi mais difamado com tal enquadramento do que o escritor Lima Barreto, constantemente qualificado como “ressentido”. Para a crítica

literária, o autor estaria confinado a um particularismo, visto que tudo o que escrevera representaria e se referiria apenas à condição da população negra. Com tal formulação, fica evidenciado que para a crítica literária brasileira a particularidade negra não pode ser análoga ao “universalismo” de narrativas que representem, majoritariamente, a elite carioca, como é o caso de boa parte das obras machadianas. O “universal” representaria a humanidade. O “particular” representaria a “infrahumanidade”⁴, no sentido desenvolvido pelo teórico Paul Gilroy (2007), que analisa como a objetivação dos corpos negros, inscreve significados que os localizam como menos que humanos, através de construtos racializadores que marcam e identificam esses sujeitos no aparato do poder cultural.

A desqualificação da expressão literária de Lima Barreto evidencia a lógica valorativa da crítica e da historiografia brasileira. Sérgio Buarque de Hollanda (1978), por exemplo, é taxativo ao criticar a complacência compensatória de alguns críticos com relação ao talento de Lima Barreto. Para Hollanda, “a verdade é que Lima Barreto não teve o gênio que nele suspeitam alguns dos seus admiradores e nem é possível, sem injustiça, sobrepô-lo ao autor de *Brás Cubas*” (HOLLANDA, 1978, p. 132). Ele segue ainda, dizendo que “a obra deste escritor é, em grande parte, uma confissão mal escondida, confissão de amarguras íntimas, de ressentimentos, de malogros pessoais, que nos seus melhores momentos ele soube transfigurar em arte” (idem).

Lima Barreto, a despeito de suas ambivalências, sabia o custo pessoal que sua adesão cultural poderia acarretar:

“Temo muito pôr em papel impresso a minha literatura. Essas idéias que me perseguem de pintar e fazer a vida escrava com os processos modernos do romance, e o grande amor que me inspira — pudera! — a gente negra, virá, eu prevejo, trazer-me amargos dissabores, descomposturas, que não sei se poderei me pôr acima delas. Enfim — ‘une grande vie est une pensée de la jeunesse réalisé par l’âge mür’, mas até lá, meu Deus!, que de amarguras!, que de decepções!

Ah! Se eu alcanço realizar essa idéia, que glória também! Enorme, extraordinária e — quem sabe? — uma fama européia.

Dirão que é o negrismo, que é um novo indianismo, e a proximidade simplesmente aparente das coisas turbará todos os espíritos em meu desfavor; e eu, pobre, sem fortes auxílios, com fracas amizades, como poderei viver perseguido, amargurado, debicado?” (BARRETO, 2001, p. 1247)

É interessante como o escritor censura-se previamente diante da possibilidade das difamações. Em vista disso, é preciso situar o discurso sobre o ressentimento na cultura contemporânea, a fim de fomentar um debate produtivo. O próprio Bloom (1995) forneceu a matriz discursiva sobre ressentimento a partir da qual ressignificou: *Genealogia da Moral*, de Friedrich Nietzsche. Segundo Bloom, "Sem o Cânone, deixamos de pensar. Pode-se idealizar interminavelmente a substituição de padrões estéticos por considerações etnocêntricas e de gênero sexual, e as metas sociais podem ser de fato admiráveis. Mas só a força pode juntar-se à força, como atestou perpetuamente Nietzsche" (p. 47).

Temos um embate extremamente interessante: Bloom utilizou de sua leitura de Nietzsche contra todas as vertentes pós-estruturalistas e pós-coloniais que também se respaldaram em releituras de Nietzsche para construir suas críticas à razão ocidental.

3. Ressignificações do ressentimento:

Quando Friedrich Nietzsche publicou *Genealogia da Moral*, em 1887, os Estados europeus estavam tendo seus pressupostos políticos contestados por massas populares organizadas nas grandes cidades. A emergência da identidade social proletária é marco importante no contexto da industrialização. A Comuna de Paris, em 1871, havia demonstrado que a ordem política europeia poderia ser subvertida em favor dos trabalhadores. Esse acontecimento ajudou a fomentar, conforme o historiador Eric Hobsbawm (1988) ao analisar as manipulações em torno política da democracia, o clima de "histeria entre os governantes europeus" (p.125).

A publicação de *Genealogia da moral* apresenta questões polêmicas acerca da modernidade, colocando sob tensão não apenas a moral consagrada, mas também a complexa e difusa fronteira entre categorias filosóficas e históricas. A intenção de cumprir a "nova exigência" de uma "crítica dos valores morais, [em que] o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão" (NIETZSCHE, 1987, p. 14 – grifos do autor), transformou a *Genealogia da moral* em referência da crítica da cultura moderna. A

advertência do sociólogo Pierre Ansart (2004) sintetiza muito bem as dificuldades em discutir o legado cultural do livro *Genealogia da Moral*:

“Texto sombrio e atormentado, mescla à concepção do ressentimento uma filosofia da história, uma crítica das religiões, uma denúncia moral, um conjunto de juízos sobre a vida política da Europa no final do século XIX e um diagnóstico sobre sua decadência. Texto em que se cruzam múltiplos fios e no qual é difícil se extrair uma definição de ressentimento sem abandonar uma parte das hipóteses que o constroem.” (ANSART, 2004, p. 17)

Na primeira dissertação, Nietzsche discutiu a transformação conceitual do modo de valoração cavaleiresco-aristocrático para o sacerdotal, e como este processo modificou os parâmetros morais. No que Nietzsche classifica como a “rebelião escrava na moral” (NIETZSCHE, 1987, p. 34), o “ruim” é caracterizado como “mau”. É interessante como, a partir de minuciosas interpretações etimológicas, Nietzsche correlacionou as matrizes semânticas para “bom” – “nobre”, “aristocrático”, “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado” – e “ruim” – “plebeu”, “comum”, “baixo” (NIETZSCHE, 1987, p. 24). Porém o filólogo alemão faz uma importante advertência com relação ao “problema *silencioso*”:

“[...] é de interesse nada pequeno constatar que, nas palavras e raízes que designam ‘bom’, transparece ainda com freqüência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior. É verdade que, talvez na maioria dos casos, eles designam a si mesmos conforme simplesmente a sua superioridade no poder (como ‘os poderosos’, ‘os senhores’, ‘os comandantes’), ou segundo o signo mais visível desta superioridade, por exemplo, ‘os ricos’, ‘os possuidores’.” (NIETZSCHE, 1987, p. 25)

Essa autodenominação expressaria um “*traço típico do caráter*” (NIETZSCHE, 1987, p. 25 – grifo do autor), visto que, segundo etimologias errôneas apresentadas pelo filólogo alemão, o vocábulo grego equivalente a “bom” ou “nobre” significaria “alguém que é”. Em nota, o tradutor Paulo Cesar Souza esclarece que a afirmação de Nietzsche acerca da etimologia de “bom” e a relação entre o termo latino “*malus*” e o vocábulo grego “*melas*” não são confirmadas pela pesquisa etimológica contemporânea.

Muitos estudiosos consideram que o pensamento filosófico nietzscheano é extemporâneo. O próprio Nietzsche alimentou essa leitura. Contudo, é preciso atentar-se que nenhum pensamento surge antes do tempo propício das condições de sua emergência, mesmo que sua recepção mais empática seja

feita muito tempo depois. É justamente a partir desse contexto histórico do final do século XIX, na Europa, e contra o qual que o pensamento de Nietzsche se tornou possível.

Nietzsche escreveu contra o capitalismo, o socialismo, o anarquismo, o liberalismo, o cristianismo, o positivismo, a democracia. No entanto, faz necessário compreender que esse ímpeto contra é simultaneamente combate e justaposição. Nietzsche produz a crítica da razão ocidental imerso nas próprias antinomias desta mesma razão. Não se deve esquecer, também, que aquele era um contexto em que o racismo emoldurava o pensamento da época. Vale destacar que Nietzsche manteve contatos frequentes com Hipólito Taine. No que concerne às ideias evolucionistas de Charles Darwin, embora Nietzsche tenha criticado a noção darwiniana de luta pela conservação da vida, já que acreditava na luta como função básica da vida, alicerçada no desejo de dominação, é perceptível uma repercussão das teorias darwinistas no tratamento do binômio fraco/forte na obra nietzscheana.

A recepção da obra de Nietzsche é bastante heterogênea e controversa. Não é minha intenção fazer uma análise exaustiva da *Genealogia da Moral*, mas antes ressaltar alguns aspectos do contexto de produção dessa obra, de sua significação cultural no pensamento ocidental, bem como destacar como o conceito nietzscheano de ressentimento tem sido usado contemporaneamente. É preciso destacar que o conceito de ressentimento em Nietzsche variou em suas obras e mesmo na *Genealogia da moral* (PASCHOAL, 2008).

Embora seja extremamente complexo situar o pensamento nietzscheano, parece-me possível assinalar as principais disposições afetivas de Nietzsche para com aqueles acontecimentos históricos. Nietzsche rechaçou qualquer mudança política que alterasse significativamente as disposições do poder cultural, reservando a uma pequena elite "espiritual" (leia-se intelectual) a permanência no topo da hierarquia cultural e a condução do sentido do devir humano. É preciso notar que a noção de humanidade em Nietzsche é bastante diminuta, visto que se concentrava na Europa, mas nem todos os europeus seriam levados em consideração.

Para Nietzsche, "a rebelião escrava da moral começa quando próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos

quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (NIETZSCHE, 1987, p. 34). Incapaz de reagir, o ressentido manteria uma postura reativa, baseada numa posição autocentrada em que concebe o inimigo como “mau” e a partir da qual elabora uma imagem equivalente de “bom” para si.

Para expor sua concepção de ressentimento, Nietzsche utiliza-se de vários binarismos, antagonizando as figuras (senhor/escravo; nobre/ plebeu; forte/fraco; aristocrático/ comum) valorativamente (ação/reação; ativo/reactivo). O uso recorrente desses pares dicotômicos produz um encadeamento sugestivo, evidenciando que o filósofo se desvencilhou parcialmente da matriz de pensamento que criticou. Parece-me que o binômio matricial e de maior tensão é senhor/escravo. Nietzsche rejeita a dialética hegeliana, mas poderíamos dizer, recontextualizando palavras nietzscheanas, que mantém “o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento” (NIETZSCHE, 1987, p. 14), já que não há qualquer dúvida em atribuir ao “senhor” o valor mais elevado e benéfico. Embora se diga que o binômio senhor/escravo seja uma categoria filosófica, sem relação com o contexto histórico, parece-me significativo que, no século XIX, seja um dos *tropos* mais discutido pela filosofia ocidental.

Creio que, como reconheceu Hegel e também Nietzsche, a história do pensamento ocidental e a História se correlacionam. A distinção entre figuras históricas e figuras metafísicas parece ter sido estratégica na filosofia ocidental, a fim de não se discutir, como disse Walter Mignolo, o lado sombrio da modernidade europeia. Para o sociólogo Muniz Sodré (1988), “esses termos [senhor e escravo] são sintomáticos, pois não deixam de ter um enraizamento semântico na História do mundo, reforçado – a partir da obra do próprio Hegel – por concepções no sentido de que os povos sobre os quais incidiu a escravidão real nos tempos modernos (a exemplo dos africanos) seriam ‘incapazes de cultura’” (p. 12). Não podemos nos esquecer que o século XIX é o século da regulamentação do racismo. Gostaria de sugerir que a categoria do senhor/escravo serve como alegoria para o binarismo instituinte da modernidade: a criação da humanidade e da infrahumanidade.

A psicanalista Maria Rita Kehl chamou a atenção para a atualidade do tema do ressentimento, não apenas como tópico psicológico, mas também como tema político. Para Kehl (2004), “o ressentimento é uma constelação afetiva que serve aos conflitos característicos do homem contemporâneo, entre as exigências e as configurações imaginárias próprias do individualismo, e os mecanismos de defesa do *eu* a serviço do narcisismo” (p. 12). A autora apresenta o ressentimento como um sintoma social da modernidade. Se a discussão mais sistematizada sobre ressentimento, na obra de Nietzsche, começa após alguns abalos na disposição do poder cultural na Europa pelos “comuns” europeus, é bastante sugestivo que Harold Bloom retome o conceito nietzscheano, quando as minorias políticas do Ocidente contestam enfaticamente a tradição ocidental.

Embora o ressentimento seja uma categoria do senso comum, é possível perceber, a partir das retomadas do tema, que a formulação nietzscheana para ressentimento construiu uma formação discursiva sobre ressentimento. É interessante destacar que a disseminação do conceito filosófico de ressentimento acabar por borrar as fronteiras entre categoria filosófica e categoria histórica. Quando Maria Rita Kehl indaga: “É possível passar pela condição da escravidão sem ocupar subjetivamente a posição de escravo?”, percebemos que, embora possa haver uma disjunção entre categoria filosófica e categoria histórica, numa percepção generalizada, essas duas instâncias se confundem. Kehl discute o “lugar de vítima” que o sujeito ressentido se coloca, constatando que:

“Na clínica contemporânea, isto fica mais evidente com pessoas que pertencem a grupos reconhecidos socialmente como vítimas de injustiças e discriminações. É o caso das vítimas de racismo e de perseguições étnico-religiosas, das minorias sexuais ou políticas. É o caso de mulheres que se valem das denúncias compartilhadas pelos grupos de militância feminista. As identidades grupais, tão caras à cultura contemporânea, criam um campo de crenças socialmente compartilhadas que fortalecem a consistência imaginária do ponto de vista do queixoso e encobrem as manifestações do sujeito inconsciente.” (KEHL, 2004, p. 35)

Percebe-se que, ao abordar o ressentimento, aponta-se para grupos sociais que são configurados como ressentidos. Também no livro *O Ressentimento na História*, publicado em 2009, pelo historiador Marc Ferro, especifica-se grupos que foram historicamente “derrotados” em alguma

circunstância. Apesar de Ferro destacar em sua análise majoritariamente identidade nacionais, reserva um capítulo para os ressentimentos do período “pós-colonização”, destacando nomeadamente o ressentimento dos afrodescendentes estadunidenses. Para Ferro (2009, os negros americanos fizeram do “Black is beautiful” “o slogan de uma comunidade que transformar seu ressentimento em orgulho vitorioso” (p. 162). Esse vínculo entre ressentimento e grupos sociais também é perceptível no livro *Memória e (Res)sentimento* (2004), organizado por Stella Bresciani e Márcia Naxara, no qual consta uma seção intitulada “Ressentimentos e identidades minoritárias”.

Ora, muitas vezes em que se discute sobre ressentimento, especialmente em sua dimensão social, apresenta-se a população afrodescendente, ou as minorias políticas, como ressentidas. Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche discutiu como, a partir da modernidade, a moral do ressentimento é a base de toda a cultura ocidental. Entretanto, na contemporaneidade, o ressentimento tem sido imputado, muitas vezes, às identidades divergentes que a própria modernidade recalçou.

Um dos tópicos em que baseia as acusações de ressentimento se refere à memória. Lembrar da história é visto como um gesto ressentido. Segundo o filósofo Gilles Deleuze (1976), “o que caracteriza o homem do ressentimento é a invasão da consciência pelos traços mnêmicos, a subida da memória para dentro da própria consciência” (p. 95). Mas até que ponto o recurso intelectual à memória da escravidão pode ser considerado como ressentimento? O teórico Paul Gilroy (2001) chamou a atenção para a “hermenêutica que distingue a estética consolidada do Atlântico negro”, a qual possuiria “duas dimensões relacionadas – ela é tanto uma hermenêutica da suspeita como uma hermenêutica da memória.” (p. 154). Tendo isso em vista, é preciso compreender que pensadores/as negros/as reconfiguram a história intelectual da modernidade, visto que “a memória da experiência escrava é evocada em si mesma e utilizada como um instrumento adicional, suplementar, com o qual construir uma interpretação distinta da modernidade” (GILROY, 2001, p. 154).

As considerações de Pierre Ansart (2004) sobre que “é preciso, primeiramente, atentar à diversidade das formas de ressentimento e falar de ressentimentos no plural e não de um ressentimento que tomaria as

dimensões de uma essência universal” (p. 19). A caracterização do que está se chamando de ressentimento na contemporaneidade é importantíssimo, visto que é preciso reconhecer as tensões emocionais que nos (i)mobilizam em mútuas acusações de ressentimento. Ansart (2004) considera que, na própria *A genealogia da moral*, Nietzsche apresentou dois tipos antagônicos de ressentimento:

“(...) o primeiro, amplamente comentado, é o dos fracos, dos dominados e dos padres ascéticos. Nietzsche não esconde seu próprio ódio por estas populações dominadas, pelos padres judeus e cristãos, pelos socialistas e anarquistas, e expõe implicitamente a segunda forma de ressentimento, impregnado de desprezo, que é o dos nobres decadentes, estes poucos super-homens dos quais Nietzsche exalta a grandeza, que não acalentariam senão arrogância e desprezo em relação a todos os fracos. Encontra-se, assim, evocado um outro ressentimento, eventualmente tão destruidor quanto o primeiro: o ódio recalcado dos dominantes quando se encontram em face da revolta daqueles que consideram inferiores. Ressentimento reforçado pelo desejo de reencontrar a autoridade perdida e vingar a humilhação experimentada.” (ANSART, 2004, p. 19)

Da mesma maneira, esse segundo tipo de ressentimento pode servir de contra-argumento aos setores políticos minoritários, que, ao exigirem que os Estados democráticos cumpram suas promessas de igualdade, forcem a redução de privilégios historicamente concedidos a grupos nacionais dirigentes. Cada vez mais se denuncia a perversão do discurso liberal, que naturalizara a ideia da igualdade humana, paradoxalmente reiterando a hierarquização das diferenças. Para o teórico Stuart Hall (2006), “esse vazio entre ideal e prática, entre igualdade formal e igualdade concreta, entre liberdade negativa e positiva, tem assombrado a concepção liberal de cidadania desde o início” (p. 74). Talvez, em vista desses conflitos, possamos pensar esse tópico do “discurso ressentido” como uma estratégia discursiva, não tão recente, embora atual, que enquadra e invalida, preliminarmente, os enunciados potencialmente contestadores de determinados sujeitos históricos.

¹ Convém lembrar a crítica desconstrutora dos termos multiculturalismo e multicultural realizada por Stuart Hall (2006), no ensaio “A questão multicultural”.

² No sentido de atrevimento.

³ Estou pensando esse conceito a partir das formulações teóricas de Paul Gilroy (2001), para quem a dupla consciência evidencia-se através de “uma preocupação com a notável duplicidade resultante dessa posição única – dentro de um Ocidente expandido, mas ao

mesmo não fazendo parte completamente dele – é uma característica definitiva da história intelectual do Atlântico negro” (p. 130, 131).

⁴ O teórico Paul Gilroy (2007) é quem melhor tem estudado as conexões entre “raça” e modernidade.

Referências:

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004

BARRETO, Lima. Diário Íntimo. In: _____. *Prosa Seleta*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2001.

BLOOM, Harold. *O Cânone Ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1994.

BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004

FERRO, Marc. *O ressentimento na história*. Rio de Janeiro: Ed. Agir, 2009.

GIACOIA JUNIOR, O. A Crítica da Moral como Política em Nietzsche. *Humanas*, Londrina, v. 1, n. 2, p. 145-168, 1999. Disponível em: <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2010.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

_____. *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.

GRIECO, Agripino. *Machado de Assis*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

HALL, Stuart. A questão multicultural. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. Em torno de Lima Barreto. In: *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: Um escrito polêmico*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Philosophos* (UFG), v. 13, p. 11-33, 2008. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/7961>. Acesso em: 17 jan. 2010.

PEREIRA, Lúcia Miguel. *Machado de Assis: Estudo Crítico e Biográfico*. 6 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2007.

SANTIAGO, Silviano. A democratização no Brasil (1979-1981). In: *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 134-156.

_____. Retórica da verossimilhança. In: ASSIS, Machado. *Obra completa, em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

SARLO, Beatriz. Intelectuais. In: *Cenas da vida pós-moderna*. Rio de Janeiro: EDUF RJ, 2004.

SODRÉ, Muniz. Jogo como libertação. In: *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

WERNECK, Maria Helena. *O homem encadernado*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.