

*Estudos Literários & Comparados***LANGSTON HUGHES, LIMA BARRETO E A INALCANÇÁVEL
MODERNIDADE: A SEGREGAÇÃO RACIAL NOS ESTADOS UNIDOS E A
EUGENIA NO BRASIL NO INÍCIO DO SÉCULO XX***Gabriel Chagas**

RESUMO: Este artigo analisa o conto “*Poor Little Black Fellow*”, do escritor negro norte-americano Langston Hughes (1901 – 1967), em perspectiva comparada aos contos “Teorias do dr. Caruru” e “*Agaricus auditae*”, do autor negro brasileiro Lima Barreto (1881 – 1922). Com essa leitura, almejo demonstrar como ambos os escritores desconstruíram o princípio hegemônico do que se entendia como “modernidade” no início do século XX. De um lado, Langston Hughes desvelou a falácia racista do “sonho americano” e, de outro, Lima Barreto questionou a eugenia e denunciou o racismo na Primeira República no Brasil. Com base nisso, entrelaço os temas da segregação racial estadunidense e das ideias eugênicas vigentes no Brasil à época para demonstrar como a escrita negra foi capaz de elaborar um contradiscurso da modernidade, fissurando a ideia hegemônica de “progresso” e “civilização”. O argumento central do trabalho é o fato de que a “modernidade”, nas primeiras décadas do século XX, foi uma experiência branca. Sendo assim, a perspectiva teórica desta reflexão pressupõe que o mundo ocidental foi moldado pela lógica da colonialidade, como sugere o argentino Walter Dignolo (2017), e leva em conta, nessas sociedades, a existência de um “contrato racial”, na definição do filósofo jamaicano Charles Mills (1997). Com uma preocupação decolonial, baseia-se também no circuito intelectual caribenho, a partir de Aimé Césaire (1978) e Frantz Fanon (2008), bem como nos estudos sobre o Outro de Gayatri Spivak (2010), Achille Mbembe (2014) e Grada Kilomba (2019).

PALAVRAS-CHAVE: Decolonialidade, Langston Hughes, Lima Barreto, Literatura Comparada, Modernismo.

Introdução ou a importância de uma data

O ano de 2022 é histórico por uma série de razões. Em primeiro lugar, pelas eleições brasileiras, cujos resultados serão fundamentais para definir o rumo de nossa democracia, mas também por algumas razões simbólicas, como o centenário da Semana de Arte Moderna e, tão importante quanto, os cem anos de morte do escritor negro carioca Lima Barreto (1881 – 1922). Tudo isso sem esquecermos, é claro, do bicentenário da independência. Sendo assim, caso no futuro este artigo seja lido, o horizonte que se precisa ter em mente é a convergência de eventos-chave para o Brasil no momento em que se propõe esta discussão sobre modernidade e modernismos.

* Doutorando em Estudos Linguísticos, Literários e Culturais pela University of Miami (UM). Teaching Assistant da UM. Membro do Laboratório Estudos Negros da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LEN/PACC/UFRJ).

No campo cultural, portanto, esse espírito pode ser melhor traduzido pela relação do Modernismo “oficial” de São Paulo em oposição à morte de Lima, escritor injustamente enquadrado ao rótulo de “pré-modernista”. Para este número, então, eu proponho uma reflexão em perspectiva comparada e transcultural para que pensemos sobre as limitações da tradicional noção de Modernismo com a qual até hoje trabalhamos.

Para tanto, quero sugerir um diálogo entre o teórico argentino Walter Mignolo e o filósofo jamaicano Charles Mills. Para Mignolo, “a colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada” (MIGNOLO, 2017, p. 2). Com essa afirmativa, postula que é impossível pensar em “modernidade”, desde o contexto das Grandes Navegações, sem que se leve em conta a violência predatória da colonialidade. Charles Mills (1997), em sintonia a essa premissa, problematiza a ideia dos contratos sociais propostos por intelectuais europeus, como Hobbes, Rousseau e Locke, afirmando que, no mundo ocidental, o que rege as relações de poder é um contrato racial, ou seja, a branquitude (como sistema, não apenas como cor) é a linguagem que configura territórios colonizados enquanto sociedade.

Diante desse horizonte teórico, meu objetivo é investigar o conto “*Poor Little Black Fellow*”, publicado em 1934 pelo norte-americano Langston Hughes, em diálogo com “*Agaricus auditae*”, de 1920, e “Teorias do dr. Caruru”, de 1915, ambos de Lima Barreto. Com um olhar contemporâneo e decolonial, almejo demonstrar como esses autores elaboraram um contraponto à modernidade que era então celebrada pelo Ocidente. Afinal, ambos estão rodeados por fluxos sociais e históricos que construíram o Brasil e os Estados Unidos no contexto pós-abolição da escravidão e, da mesma forma, o momento de eclosão das tendências modernas na arte.

No Brasil, Lima Barreto nasceu na simbólica data de 13 de maio de 1881, exatos sete anos antes da assinatura da Lei Áurea, que declararia extinta a escravidão no Brasil. Com pai tipógrafo e mãe professora, contando também com o apoio do Visconde de Ouro Preto, Lima teve na infância e na adolescência um acesso à educação formal relativamente alto em relação às demais crianças negras de seu tempo. Com uma obra extensa, composta por crônicas, contos, romances, sátiras e diários, Lima Barreto faleceu no dia 1º de novembro de 1922, poucos meses depois da Semana de Arte Moderna e do centenário da independência do Brasil. Sua obra, pelas décadas seguintes, seria negligenciada até o resgate de Francisco de Assis Barbosa, intelectual responsável, nos anos 1950, não apenas pela biografia de Lima Barreto, mas também pela organização e reedição de sua obra, a qual, contemporaneamente,

tem despertado o interesse de outros importantes intelectuais, tais como Nicolau Sevcenko, Beatriz Resende e Lília Moritz Schwarcz.

Por outro lado, Langston Hughes, ainda pouco lido no Brasil, nasceu no ano de 1901, no estado norte-americano do Missouri. Em 1921, Langston Hughes vai para Nova York e ingressa no ensino superior. Todavia, muito mais importante que os estudos universitários foi o contato com atmosfera intensa da cidade, que seria, afinal, o palco da Renascença do Harlem, um movimento negro intelectual e artístico do qual Hughes se tornou o principal expoente. O escritor teve uma vida literária produtiva e conseguiu reconhecimento ainda em vida, tendo publicado contos, romances, autobiografias, peças de teatro, histórias infantis e, principalmente, poesia. A propósito, no intuito de divulgar mais sua obra entre leitores brasileiros, todas as traduções oferecidas neste trabalho são autorais.

O autor faleceu no ano de 1967 na cidade de Nova York, onde estão enterradas suas cinzas no *Schomburg Center*, instituição no Harlem dedicada à cultura negra dos Estados Unidos. Após sua morte, foi criada a medalha Langston Hughes, prêmio dedicado a autores que discutem as relações afrodiaspóricas. Dentre os laureados, encontram-se nomes fundamentais da literatura negra, tais como James Baldwin, Toni Morrison, Alice Walker, Maya Angelou, Chinua Achebe, Derek Walcott, Octavia Butler e Zadie Smith.

Lima Barreto e Langston Hughes, distantes no espaço e próximos no tempo, têm pontos de convergência e divergência que muito podem elucidar a interpretação da modernidade ocidental daquele tempo. Estudando suas vidas e obras, podemos entender melhor quem somos e, sobretudo, desconstruir a falácia de que o Brasil seria uma pacífica “democracia racial”, ao contrário dos Estados Unidos, país onde haveria o “verdadeiro” racismo, segundo narrativas fantasiosas que ainda estão entre nós.

Langston Hughes ou a coragem de “odiar a América”

As primeiras décadas do século XX produziram, nos Estados Unidos da América, sensíveis ambiguidades. Nos anos 1920, com o final da 1ª Guerra Mundial, viu-se a efervescência cultural do consumismo em uma nação otimista. Eram os chamados “loucos anos 20”, momento representado, por exemplo, no romance *O grande Gatsby*, publicado por Scott Fitzgerald em 1925. No entanto, antes mesmo da Grande Depressão na década de 1930 após a crise de 29, a população negra do país já era exterminada, principalmente no sul, pela supremacia branca, pela *Ku Klux Klan* e pela onda de linchamentos raciais. A propósito, segundo levantamento feito pelo historiador Leon Litwack (2000), foram linchados nos Estados Unidos ao menos 4.742 pessoas negras entre 1882 e 1968.

Nesse sentido, a contradição do tempo histórico de Langston Hughes é absorvida e sintetizada por sua obra. É esse o caso do conto “*Poor Little Black Fellow*”, que integra a coletânea *The Ways of White Folks*. Tal enredo se constrói a partir da instigante história de um menino estadunidense negro criado por uma família branca que, ao ir a Paris, deslumbra-se com a liberdade vivida pelos negros na capital francesa. Na narrativa, Amanda e Arnold, empregados da família Pemberton, haviam morrido e deixado órfão o pequeno Arnie, que se transformaria em uma “missão cristã” para aquela típica família branca norte-americana de classe média.

Amanda Lee had been a perfect servant. And her husband Arnold likewise. That the Lord had taken them both so soon was a little beyond understanding. But then, of course, the Lord was just. And He had left the Pembertons poor little black Arnie as their Christian duty. There was no other way to consider the little colored boy whom they were raising as their own, *their very own*, except as a Christian duty. After all, they were white. (HUGHES, 1990, p. 133)¹

O menino cresce e é educado como filho do casal, mas é importante perceber como isso também faz com que sua ancestralidade seja interrompida, o que se observa na diferença entre a família Pemberton e os antepassados de Arnie. Nessa discussão, conforme nos lembra Grada Kilomba (2019) no livro *Memórias da plantação*, a história do colonialismo é a história de uma ferida, ainda dolorosa e aberta entre nós. Essa ferida, por sua vez, é sobretudo a causadora de interrupções das mais variadas, dentre as quais podemos imediatamente pensar na perda de uma narrativa familiar. Dessa maneira, se por um lado a família branca tem uma árvore genealógica, Arnie apenas ouve falar dos seus falecidos pais por intermédio do discurso produzido pelo contrato racial da branquitude. Isso aponta para uma realidade trágica de tantas narrativas que foram perdidas, pois não há acesso a uma linguagem ancestral que lhe fosse própria.

They were one of New England’s oldest families, one of the finest. They were wealthy. They had a family tree. (...) Sometimes they spoke about the two beautiful Negro servants they once had, Amanda and Arnold. They liked to tell poor little Arnie how faithful and lovely his parents had been in life. It would encourage the boy. (HUGHES, 1990, p. 133 – 134)²

¹ Amanda Lee tinha sido uma criada perfeita. E seu marido Arnold também. O fato de o Senhor ter levado os dois tão cedo era um pouco difícil de entender. Mas, é claro, Ele também era justo e havia deixado para os Pemberton o coitadinho do negro Arnie como seu dever cristão. Não havia outra maneira de considerar o menininho de cor que eles estavam criando como deles, *realmente deles*, exceto como um dever cristão. Afinal, eles eram brancos. (HUGHES, 1990, p. 133, tradução nossa)

² Eles eram uma das famílias mais ricas e tradicionais da Nova Inglaterra, uma das mais respeitadas. Tinham uma árvore genealógica. (...) Às vezes, falavam dos dois lindos criados negros que tiveram, Amanda e Arnold. Eles gostavam de contar ao coitado do Arnie como seus pais haviam sido fiéis e amáveis em vida. Isso encorajaria o menino. (HUGHES, 1990, p. 133 – 134, tradução nossa)

Como se observa, a memória dos pais de Arnie apenas lhe é acessível por intermédio da linguagem dos Pembertons. Nessa perspectiva, toda memória é filtrada por um ponto de vista específico e, no caso do menino, essa filtragem restringe sua ancestralidade à forma como a classe rica branca a constrói. O narrador de Hughes, nesse excerto, parece demonstrar como o discurso historiográfico a que se tem acesso no mundo ocidental é, tradicionalmente, um olhar hegemônico e, portanto, limitado por uma abordagem excludente. Sob essa reflexão, nas palavras do pensador caribenho Aimé Césaire, “é o Ocidente que faz a etnografia dos outros, não os outros que fazem a etnografia do Ocidente” (1978, p. 61).

Dito isso, além de a memória dos pais biológicos de Arnie ser apenas acessível pelo discurso branco, essa lembrança é feita para “encorajar” a criança, ou seja, há um projeto muito bem definido para que esse menino se sinta incentivado para se tornar tão “leal” e “amável” como os seus pais. Por esse motivo, não é difícil ler aqui uma tentativa de enquadrar esse jovem à subserviência que se esperaria da juventude negra.

Arnie, portanto, é adotado pela família, mas o seu lugar naquele território é, desde o início, identificado pelo estranhamento. Mesmo que seja tratado com cordialidade e sustentado em suas necessidades materiais, Arnie não é um filho para o casal branco, mas sim um dever a ser cumprido para se provarem como legítimos norte-americanos cristãos. Nesse ângulo, surge uma interessante reflexão sobre o que podemos chamar de “benevolência branca”, ou seja, o comportamento de ajudar pessoas negras que, na verdade, esconde uma certa subjugação do Outro que, destituído de sua capacidade de reação, é tido como uma vítima inerte e, conseqüentemente, objetificado.

Estou, nesse ponto, pensando sobre alteridade em consonância à Gayatri Spivak (2010) e sua argumentação sobre subalternidade, mas, sobretudo, apoiando-me à discussão teórica de bell hooks e Achille Mbembe no que se refere à anulação da subjetividade negra dentro da lógica da branquitude. Colocando esses pensadores em diálogo, temos, de um lado, a ideia de que só é possível se tornar sujeito afastando-se da condição de objeto (HOOKS, 2019) e, de outro, a premissa de que o Negro, no contexto da modernidade ocidental, é uma criação do discurso branco (MBEMBE, 2014).

Isso se conecta, diretamente, àquilo que se chama, na História do século XIX, de “fardo do homem branco” para fazer referência à premissa de que o branco europeu teria a missão de “civilizar” os povos não-brancos. Hoje, o desdobramento dessa prática deu origem ao que se costuma chamar de *white savior* ou “salvador branco”, isto é, a narrativa de uma pessoa branca que, dotada de benevolência, sai em defesa daqueles que mais precisam e, em

muitos casos, reproduz exatamente essa balança colonial de um sujeito auxiliando aquele que é reduzido à posição de objeto. Sendo assim, mantendo privilegiada a branquitude, a real inferiorização de pessoas negras não se altera, a não ser que haja modificações profundas nos mecanismos que ordenam essas sociedades. Logo, ações isoladas de caridade operam, com poucas exceções, como conforto para o ego pseudocristão daqueles que estão na ponta da pirâmide social.

Em “*Poor Little Black Fellow*”, essa subjugação é expressa já na forma como Arnie é chamado, pois a linguagem, como ferramenta imediata de categorização do que nos cerca, é a primeira ferramenta que cria um sujeito ou que produz uma sub-humanidade. É preciso sempre narrar o mundo, de modo que, a cada fio a ser tecido pela linguagem, é feita uma escolha sobre qual mundo queremos narrar e, sobretudo, quem poderá habitá-lo. Nas precisas palavras de Grada Kilomba, “a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o seu lugar de uma identidade” (2019, p. 14). Por essa razão, não é gratuita a inserção da passagem em que Grace Pemberton, na sua posição de salvadora branca, refere-se a Arnie com o pronome “it”.

‘Poor little black fellow,’ said Grace Pemberton to her husband and her sister. ‘In memory of Arnold and Amanda, I think it is our Christian duty to keep it, and raise it up in the way it should go.’ Somehow, for a long time she called Arnie ‘it’. ‘We can raise it, without keeping it,’ said her husband. ‘Why not send it to Hampton?’ (HUGHES, 1990, p. 135)³

Como se vê desde o início, Arnie cresce como um corpo estranho dentro daquele ambiente, pois é tratado, antes de tudo, como um fardo para a família cristã, não como uma criança de verdade. Por isso, o menino passa a ser um mero conforto na consciência coletiva da cidade, cuja população se convence de que ter um jovem negro por perto e tratá-lo bem é tudo o que precisariam fazer para que pudessem se sentir úteis na construção de uma sociedade mais igualitária.

Esse ponto da história de Hughes, em consonância à reflexão sobre o complexo do salvador branco, reverbera uma discussão absolutamente contemporânea que encontra correspondente nos escritos de Silvio Almeida (2019), dado que, conforme discute o pensador, quando alguém em uma posição de privilégio faz alguma boa ação e acredita que

³ “Pobre pretinho”, disse Grace Pemberton ao marido e à irmã. “Pela memória do Arnold e da Amanda, acho que é nosso dever cristão mantê-lo aqui e criar isso aí da maneira que deve ser.” De alguma forma, por um longo tempo, ela chamou Arnie de “isso”. “Nós podemos sustentá-lo sem ficar com isso”, disse o marido. “Por que não enviar para Hampton?” (HUGHES, 1990, p. 135, tradução nossa)

seja o suficiente, ignora-se o caráter estrutural do racismo em sociedades como o Brasil e os Estados Unidos. Com isso, a desigualdade racial é interpretada como um fenômeno meramente moral do indivíduo branco que, ao se sentir bem consigo mesmo por ter feito uma boa ação, não se preocupa com a dimensão profunda e grave do racismo como condutora das práticas em inúmeros contextos da vida social.

A propósito, ler Silvio Almeida em paralelo à teoria do contrato racial, de Charles Mills, é fundamental para entender que não existe democracia possível enquanto o racismo estiver na espinha dorsal da organização social. Não se trata apenas da ofensa racista no campo de futebol ou do comentário criminoso na internet. O racismo se infiltra em todos os setores da vida social, desde o acesso à saúde até as oportunidades de emprego, sendo necessárias atitudes mais profundas do que a caridade, por mais importante que esta também seja.

And did they not go out of their way to be nice to him — a poor little black fellow whom they, through Christ, had taken in? Throughout the years the whole Mapleton began to preen itself on its charity and kindness to Arnie. One would think that nobody in the town need ever again do a good deed: that this acceptance of a black boy was quite enough. (HUGHES, 1990, p. 136 – 137)⁴

Dessa forma, como Arnie é apenas um conforto para a consciência coletiva de Mapleton, a criança não é tratada com naturalidade pelas demais, e sim com a comiseração de alguém que precisaria sempre ser visto como frágil. Isso resulta em seu isolamento, pois ele jamais seria recebido com naturalidade pelas crianças brancas, enfatizando sua posição de Outro dentro da constelação de personagens daquela cidade. Ainda que aparentemente cordial, o tratamento que recebe quando criança é também uma forma de violência, pois essa obsessiva necessidade de ser gentil demonstra precisamente que Arnie não é, para aquela população branca, um indivíduo completo, mas alguém que está em uma constante deficiência, daí entendemos melhor a força do título que traz a denominação “*poor little black fellow*”.

Arnie realized how they felt, but he didn't know what to do about it. He kept himself quiet and inconspicuous, and studied hard. He was very grateful, and very lonely. There were no other colored children in the town. But all the grown-up white people made their children be very nice to him, always very nice. (HUGHES, 1990, p. 137)⁵

⁴ E eles não se esforçaram para serem bons com ele — um pobre pretinho que, por Cristo, haviam acolhido? Ao longo dos anos, toda a cidade de Mapleton começou a se orgulhar de sua caridade e gentileza com Arnie. Poderiam pensar que ninguém na cidade precisaria nunca mais fazer uma boa ação: que aceitar um menino negro era o bastante. (HUGHES, 1990, p. 136 – 137, tradução nossa)

⁵ Arnie percebeu como eles se sentiam, mas não sabia o que fazer a respeito. Ele ficava quieto e era pouco notado, estudando muito. Era muito grato e também muito solitário. Não havia outras crianças negras na cidade, mas todos os adultos brancos faziam suas crianças serem muito legais com ele, sempre muito legais. (HUGHES, 1990, p. 137, tradução nossa)

Ao pensar a interface entre infância e racismo no livro *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*, a pesquisadora Eliane Cavalleiro (2012) demonstra como episódios de racismo em crianças causam, no ambiente escolar, uma segregação complexa de ser revertida. Com base no que demonstra, fica nítido o isolamento a que são submetidas crianças negras, muitas vezes preteridas pelos colegas de classe e desamparadas por profissionais de educação. Assim como na ficção, como se percebe, a realidade também isola meninos e meninas negras desde os primeiros passos de sua sociabilidade.

Está aí, portanto, uma perversidade do racismo: quando criança, Arnie é interpretado como uma eterna vítima, digno da pena daqueles que o cercavam; quando cresce, no entanto, o rapaz não seria mais visto como o pobre menino indefeso, mas como uma constante ameaça às mulheres brancas, o que, conseqüentemente, aprofunda o seu isolamento. Na adolescência, por esse motivo, a artificial amizade das crianças brancas, o que já o submetia à solidão, cede seu lugar para o claro desconforto de adolescentes brancos com a presença do protagonista, agravando seu estado solitário.

Adolescence. The boys had girls. They played kissing games, and learned to dance. There were parties to which Arnie was not invited — really couldn't be invited — with the girls and all. And after generations of peace the village of Mapleton, and the Pembertons, found themselves beset with a Negro problem. Everyone was a little baffled and a little ashamed. (HUGHES, 1990, p. 137)⁶

Arnie é bem-vindo desde que não ultrapasse os limites do seu enquadramento, ou seja, contanto que não se aproxime das mulheres brancas. Segundo o filósofo caribenho Frantz Fanon, quando o homem negro se envolve com a mulher branca, esse contato se torna um símbolo de “conquista” da cultura branca como um todo e, portanto, funciona como uma forma de desviar da sub-humanidade a que está exposto. Em suas palavras, “nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio” (FANON, 2008, p. 69). É justamente por essa tentativa de manter o *status quo* que a imensa maioria dos linchamentos contra homens negros se dava sob a acusação de importunação sexual contra mulheres brancas. Essa hierarquia de poder, que sempre põe no topo o homem branco, faz do homem negro uma constante ameaça e da mulher branca uma eterna vítima frágil e indefesa. Hipersexualizada e acumulando diferentes

⁶ Adolescência. Os meninos ficavam com meninas. Eles brincavam de beijar e aprenderam a dançar. Havia festas para as quais Arnie não era convidado — e realmente não podia ser convidado — com as meninas e tudo mais. E depois de gerações de paz, o vilarejo de Mapleton e os Pembertons se viram cercados por um problema negro. Todos estavam um pouco perplexos e um pouco envergonhados. (HUGHES, 1990, p. 137, tradução nossa)

estigmas, enfim, está a mulher negra, um corpo duplamente Outro dentro do princípio branco e masculino da colonialidade.

No conto de Langston Hughes, é esse, então, o momento em que, entre o final do ensino médio e a decisão sobre a faculdade, a família de Arnie o leva para Paris. Chegando à Europa, após a humilhação de não poder viajar com seus pais e ser limitado à segunda classe por ser negro, Arnie se hospeda em um dos mais caros hotéis da capital francesa com a família, em uma acomodação que parecia perfeita e livre de imprevistos. No entanto, tudo muda quando se descobre que a extraordinária cantora negra Claudina Lawrence estava hospedada no mesmo hotel. É esse o primeiro momento da vida de Arnie em que ele se sente representado e consegue sentir orgulho de ser quem é. Afinal, nos Estados Unidos, todos os seus referenciais eram brancos e, naquela Paris do começo do século XX, onde tudo poderia acontecer, Arnie entra em contato, finalmente, com a potência e o talento da negritude.

That Claudina who sang divinely and danced like a dryad and had amassed a terrible amount of fame and money in five years. Even the Pembertons had heard of Claudina Lawrence in the quiet and sedate village of Mapleton. Even Arnie had heard of her. And Arnie had been a little proud. She was a Negro. (HUGHES, 1990, p. 144)⁷

É em Paris, ironicamente, que Arnie se sente finalmente em casa. Pela primeira vez, ele é parte de algo maior e, convivendo com Claudina, o protagonista toma consciência da segregação nos Estados Unidos. Apenas estando de fora de sua terra natal foi possível para o jovem ter dimensão do estigma a que estava exposto em sua cidade, pois ali não lhe era oferecida a comiseração com a qual havia sido criado ou o medo branco de que agora era vítima: “For the first time in his life Arnie was really happy. Somebody had offered him something without charity, without condescension, without prayer, without distance, and without being nice” (HUGHES, 1990, p. 146).⁸

Claudina Lawrence, inclusive, que causa tanto fascínio no rapaz, verbaliza sua insatisfação com os Estados Unidos, demonstrando como Paris era um refúgio possível: “Well, what’s new in the States now? I haven’t been home for three years. Don’t intend to go soon. The color-line’s a little too much for me” (HUGHES, 1990, p. 148).⁹ Essa é uma

⁷ Aquela Claudina, que cantava como uma deusa, dançava como uma dríade e havia ficado absurdamente rica e famosa em cinco anos. Até os Pemberton tinham ouvido falar de Claudina Lawrence na pacata e tranquila cidade de Mapleton. Até Arnie tinha ouvido falar dela. E Arnie ficara um pouco orgulhoso. Ela era negra. (HUGHES, 1990, p. 144, tradução nossa)

⁸ Pela primeira vez na vida, Arnie estava realmente feliz. Alguém lhe tinha oferecido algo sem caridade, sem condescendência, sem uma oração, sem distância, sem tentar ser legal. (HUGHES, 1990, p. 146, tradução nossa)

⁹ Bem, o que há de novo nos Estados Unidos? Faz três anos que eu não vou para casa. Não pretendo ir tão

interessante discussão quando se almeja apresentar a obra de Hughes, pois a questão do racismo, tema basilar em quase todos os seus escritos ensaísticos, poéticos, ficcionais e dramaturgicos, surge recorrentemente associado à noção da casa. Não há lar possível nos Estados Unidos; em Paris, por outro lado, o narrador chega a literalmente afirmar que não havia diferença de cores naquela cidade, num tom romântico e talvez ingênuo: “And everybody was gay and friendly. Paris and music and cocktails made you forget what color people were — and what color you were yourself. Here it didn’t matter — color” (HUGHES, 1990, p. 149).¹⁰

Devido a essa identificação que teve com os demais negros, Arnie passa a sentir atritos com os seus pais porque, agora que poderia viver da maneira que sempre quis, os interesses de sua família não mais seriam o bastante para atender seus desejos. Nesse momento da história, ele conhece uma jovem romena branca com a qual quer sair no dia seguinte, compensando todos os impeditivos de sociabilidade que a ele se apresentaram ao longo da vida. Os Pembertons, contudo, queriam levá-lo para conhecer *Versailles*. Dessa maneira, fica sintetizado o abismo que começa a surgir entre o menino e seus pais, isto é, a cultura branca e eurocêntrica, tão bem ilustrada pelo famoso palácio, não satisfaz mais o adolescente: “The sun gave him a headache, and he didn’t give a damn about Versailles” (HUGHES, 1990, p. 151).¹¹

Esse abismo se aprofunda nas últimas páginas da narrativa e, após a rápida e bem-sucedida adaptação de Arnie à vida parisiense, o menino apresenta a companheira branca aos pais, o que, evidentemente, causa espanto. Afinal, enquanto a aproximação das mulheres brancas era algo inquestionavelmente interdito na adolescência, em Paris a interação inter-racial é lícita para Arnie, algo que estadunidenses não eram capazes de entender.

The Pembertons looked up and saw Arnie coming, guiding Vivi by the hand. Grace Pemberton gasped and put her spoon back in the soup. Emily went pale. Mr. Pemberton’s mouth opened. All the Americans stared. Such a white, white girl and such a black, black boy coming across the dining-room floor! The girl had a red mouth and grey eyes. (HUGHES, 1990, p. 154)¹²

cedo. As divisões raciais já são um pouco de mais para mim. (HUGHES, 1990, p. 147 – 148, tradução nossa)

¹⁰ E todo mundo era feliz e amigável. Paris e a música e os coquetéis faziam você esquecer a cor das pessoas — e até mesmo sua própria cor. Aqui isso não importava — a cor. (HUGHES, 1990, p. 149, tradução nossa)

¹¹ O sol lhe dava dor de cabeça, e ele não ligava nem um pouco para Versailles. (HUGHES, 1990, p. 151, tradução nossa)

¹² A família Pemberton olhou para cima e viu Arnie chegando, conduzindo Vivi pela mão. Grace Pemberton engasgou e pôs sua colher de volta na sopa. Emily ficou pálida. O Sr. Pemberton ficou de boca aberta. Todos os americanos encararam aquela cena. Uma menina tão branquinha com um rapaz assim tão preto, os dois atravessando a sala de jantar. A menina tinha uma boca vermelha e olhos acinzentados. (HUGHES, 1990, p. 154, tradução nossa)

Ao final do conto, a fissura entre o rapaz e sua família, enfim, torna-se irreparável, o que simboliza a distância entre Paris e sua cidade nos Estados Unidos no que diz respeito aos direitos civis da população negra. Arnie percebe que jamais aquela casa em que nascera seria sua e, para o desespero de seus pais, decide ficar de vez na capital francesa. Com isso, a unidade daquela família parece aqui ser esfacelada, mas, na verdade, ela jamais existira; não pela ausência de laços biológicos, um mero detalhe na formação de uma laço familiar, mas pelo lugar que Arnie sempre teve para si, uma posição subalterna de misericórdia e piedade por parte dos que lhe cercavam. Ao tomar consciência disso, entra em um movimento de recusa contra seus pais adotivos, porque, na Europa, ele não seria mais o “*poor little black fellow*”, mas seria simplesmente Arnie, um jovem negro dentre outros jovens negros.

‘Arnold,’ she said, ‘I think we’d better go home, back to America.’
‘I don’t want to go,’ he replied. (...)
‘Separate, segregated, shut-off! Black people kept away from everybody else. I go to Fisk; my classmates, Harvard and Amherst and Yale... I sleep in the garage, you sleep in the house. (...)
‘I don’t want to go back home,’ Arnie went on. ‘I hate America.’ (HUGHES, 1990, p. 156 – 158)¹³

A força da frase “Eu odeio a América” não poderia passar despercebida, pois resume e reitera o quão degradante era a experiência negra nos Estados Unidos em que imperavam as leis de segregação racial. Nesse sentido, o final construído por Hughes no conto em questão é particularmente simbólico. Depois do movimento de recusa em voltar para uma casa que jamais havia sido, de fato, sua, Arnie sai do quarto de seus pais, o que indica também a saída de qualquer possibilidade de retornar para os Estados Unidos.

Na cena em que se retira, o quarto passa a ser uma metonímia do próprio país em que nascera e para o qual não pretendia voltar mais. Arnie percebera, portanto, que seu lugar era em Paris e, não por acaso, ao final da narrativa, a música está alta, um elemento cultural recorrente na obra de Hughes para representar a cultura negra. Diante dessa melodia, enfim, Arnie se despede do seu passado, abraçando um futuro em que poderia, quem sabe, cogitar uma vida distante da violência do racismo.

Next door, just then, the piano was louder than ever. Somebody was doing a tap dance. The dancing and the music floated through the windows on the soft Paris air. Outside, the lights were a necklace of gold over the Champs Elysées. Autos honked. Trees rustled. People passed.

¹³ ‘Arnold’, disse ela, ‘acho melhor irmos para casa, de volta à América.’ ‘Eu não quero ir,’ respondeu ele. (...) ‘Separado, segregado, desligado! Os negros são mantidos longe de todo mundo. Eu vou para Fisk, e meus colegas de classe, Harvard e Amherst e Yale... Eu durmo na garagem, você dorme na casa. (...) ‘Eu não quero voltar para casa’, continuou Arnie. ‘Eu odeio a América.’ (HUGHES, 1990, p. 156 – 158, tradução nossa)

Arnie went out. (HUGHES, 1990, p. 158 – 159)¹⁴

A cena final do conto traz uma sucessão de imagens da vida noturna de Paris (os carros, as árvores e as pessoas), numa espécie de fotografia otimista da capital francesa. Nessa mesma imagem, surge *Champs Elysées* com a bela metáfora das luzes como um cordão de ouro que o circundava. Depois dessa ambientação e na última frase da narrativa, o narrador marca a saída de Arnie não apenas como o movimento de recusa, mas também como uma cena que compõe a noite de Paris. A partir de agora, assim como a natureza, a vida urbana e as luzes da cidade, Arnie era parte daquele ambiente, haveria de finalmente ter uma casa que lhe fosse própria pois, enfim, acreditava ter se apropriado daquela paisagem.

Como se vê, “*Poor Little Black Fellow*” é um importante texto no que diz respeito à compreensão de como Langston Hughes interpretou os Estados Unidos de seu tempo, tecendo narrativas que estariam de fora do discurso oficial e que, exatamente por isso, contam a nós uma outra possibilidade de narrar a “modernidade” de seu país. É isso, em última análise, que me interessa investigar em sua obra: uma forma não-hegemônica de interpretar as ambiguidades, violências e contradições que até hoje conduzem os Estados Unidos da América. A pergunta que agora nos fica é: no hemisfério sul, com outras questões, mas tantas semelhanças, quais fissuras na modernidade brasileira “oficial” poderiam ser feitas por Afonso Henriques de Lima Barreto?

Lima Barreto ou “o enfeite da ciência”

O escritor carioca Lima Barreto, intérprete mordaz da “modernidade”, da “ordem” e do “progresso”, não poupou críticas ao Positivismo sobre o qual se baseava a premissa “civilizatória” da República brasileira, proclamada em 1889 por intermédio de um golpe militar. No caso do escritor, o ambiente da Escola Politécnica, a qual frequentou como estudante de Engenharia, era também propício ao contato com tais ideias. Basta lembrarmos, por exemplo, que tanto Miguel Lemos, quanto Teixeira Mendes, os fundadores da Igreja Positivista do Brasil, foram estudantes dessa instituição. Apesar desse entorno, Lima manteve-se crítico ao pensamento hegemônico do Positivismo e foi capaz de compreender os problemas inerentes à busca por “ordem e progresso” no contexto brasileiro. De fato, o próprio autor admite na sua persona autobiográfica de *Cemitério dos Vivos* que não teve tanta

¹⁴ Na porta ao lado, naquele momento, o piano estava mais alto do que nunca. Alguém estava dançando sapateado. A dança e a música fluuavam pelas janelas no ar suave de Paris. Lá fora, as luzes eram um colar de ouro sobre o *Champs Elysées*. Os carros buzonavam. Árvores farfalhavam. Pessoas passavam. Arnie saiu. (TWOOF, p. 158 – 159, tradução nossa)

proximidade com essas ideias: “A minha passagem pelo positivismo foi breve e ligeira” (BARRETO, s/d, p. 43).

O escritor negro satiriza esses ideais em diversos momentos de sua obra e, como nos explica o biógrafo, “o leitor de Descartes não podia concordar com as violências que se praticavam em nome de uma religião ou de uma filosofia” (BARBOSA, 1988, p. 65). No começo do século passado, isso também se manifestou por meio da desconfiança com a qual Lima Barreto recebia as grandes narrativas ocidentais da “modernidade” e do “progresso”. Isso está diretamente relacionado à eugenia, um princípio racista que fazia uso de uma linguagem científica para afirmar a superioridade branca.

Nos grandes sábios, por menos que se tenha lidado com eles, como é o meu caso, só encontramos dúvidas, reservas quanto à verdade das suas observações e resultados gerais; mas, modernamente, com a democratização da ciência e seu fracionamento necessário, não há mediocridade mais ou menos sabichona, neste ou naquele campo de ciência, que não se arrogue infalível. (BARRETO, 2004, vol. 1, p. 584).

Dentre seus contos, o texto “*Agaricus auditae*”, publicado originalmente em 1920, provê uma contundente ilustração da postura de Lima Barreto diante das ideias de seu tempo. Já no título, a propósito, o nome em Latim cria uma atmosfera de difícil compreensão para o leitor, o que parece sugerir o tom hermético da linguagem científica. Na história, Alexandre Ventura Soares, de vinte e cinco anos, é bacharel em ciências físicas e naturais, trabalhando como preparador do Museu de História Nacional. Percebemos, logo no início, o papel que as ideias vindas da Europa ocupam no conto, visto que o protagonista recebe uma viagem ao “velho continente” e, ao retornar, passa a observar com especial interesse seu vizinho, um senhor que, frequentemente, coletava pedras em seu jardim.

Instigado pelo curioso hábito do homem, Ventura acaba por chamar a atenção de sua filha Nenê, a qual deduz que o jovem vizinho se tratava de um médico. Afinal, “a nossa mentecapta inteligência nacional, de que não fazem parte só as mulheres, não admite que tratem de botânica senão os médicos” (BARRETO, 2010, p. 188). O pai da jovem, cuja mania havia despertado a curiosidade do protagonista desde o início, é o desembargador Monteiro, profundamente interessado em ciência, embora não tivesse nenhum efetivo domínio do tema. Por intermédio desse personagem, Lima Barreto enfatiza sua crítica ao discurso científico e, sobretudo, a uma certa arrogância da intelectualidade brasileira que finge saber mais do que, de fato, sabe. A relação entre essência e aparência, como também trabalhado em “Numa e a Ninfa” e “O homem que sabia javanês”, é um tema barretiano que merece especial atenção. No caso de “*Agaricus auditae*”, Monteiro sintetiza o falso intelectual que, no intuito de impressionar os demais, preocupa-se mais em parecer do que,

concretamente, ser.

O desembargador Monteiro, pai de Nenê, estava aposentado e tinha a mania de mineralogia. Ele mal conhecia o primeiro sistema de cristalografia; mas não lhe deixava a teima. Tinha um laboratório onde não havia nem uma balança de Jolly, nem um maçarico, nem um bico de Bunsen, nem um reativo, nem um pedaço de carvão vegetal; mas quando mostrava aos visitantes, exclamava ufano:

— Vejam como tenho livros! Venham! Tenho o Haüy, as suas duas obras; a *Estrutura dos cristais* e a *Mineralogia*, primeiras edições... Olhem aqui Delafosse! Seis volumes! Hein? (BARRETO, 2010, p. 189)

Aproximando-se de Nenê, o jovem Alexandre Ventura Soares decide casar-se com ela, mas, para tanto, Monteiro, o potencial sogro, pergunta se o rapaz já havia escrito uma “memória”. Com a resposta negativa, o pai de Nenê sugere fortemente que ele o faça, tendo em vista que, “na Alemanha, é muito usado” (BARRETO, 2010, p. 190). Vemos, mais uma vez, a relação de contraste entre o Brasil e a Europa, o que toma, como na maioria dos casos de Lima Barreto, um contorno irônico. Afinal, não é possível levar a sério a opinião científica de um falso intelectual. Todavia, com a insistência do futuro sogro e pensando em casar-se com Nenê, Ventura decide acatar e pergunta para qual Academia deveria apresentar seus escritos. Monteiro responde que não há no Brasil verdadeiras academias para essas ciências, fazendo-nos lembrar a desconfiança com que Lima Barreto via a Academia Brasileira de Letras, para a qual tentou entrar três vezes.

Não havendo entre nós academias especiais a semelhantes ciências, havia, portanto, embaraço em achar quem julgasse o mérito ou demérito do seu trabalho. As que há, ou são de uns ignorantes literatos que nunca viram uma granada em uma pedra, ali, da pedreira no rio Comprido, ou são formadas por uns médicos faladores que têm pretensões a literatos (BARRETO, 2010, p. 190).

Conseqüentemente, deveria apresentar sua obra na “Academia dos Esquecidos”, da qual era Monteiro o presidente. Esse título, na verdade, é referência à academia que, de fato, existiu, fundada em 1724 pelo vice-rei Vasco Fernandes Cesar de Meneses no estado da Bahia. No conto de Lima, tal círculo intelectual passa a ser almejado por Ventura para que, enfim, pudesse casar-se com Nenê. Dessa maneira, a ciência é apenas um caminho sem real importância para que o protagonista atingisse seu objetivo.

É crucial percebermos, então, a sátira contra a absorção de ideias estrangeiras no momento em que, indo para casa, o jovem bacharel questiona a si mesmo como faria para obter novas ideias: “Tudo já estava feito e, quando não estava, quando se queria coisa nova, compravam-se as revistas estrangeiras e lá estava a coisa digeridinha” (BARRETO, 2010, p. 191). Ao pensar na possibilidade de não descobrir nada relevante para suas pesquisas, o tema da essência contra aparência volta à tona, assim como a falsidade do discurso científico: “Se não descubro, forjico qualquer coisa e a ciência que se amole... A ciência é um enfeite; é

assim como este anel de safira” (BARRETO, 2010, p. 191).

Do mesmo modo que chamei atenção para o personagem de Hughes ao declarar que “odeia a América”, é impossível ignorarmos a força de uma sentença como “a ciência é um enfeite”. Nela, tem-se resumida toda a questão que aqui pretendo articular em relação a Lima Barreto e seu tempo histórico. O olhar desconfiado do narrador em relação aos “enfeites” da ciência é também a postura receosa do próprio ficcionista diante da efervescência positivista de seu tempo ou, na expressão de Barbosa (1988), o sarampo positivista. Essa crítica fica explícita adiante no conto quando, ao escrever suas reflexões científicas e achá-las convincentes, o protagonista exclama: “Aquele burro do Comte!” (BARRETO, 2010, p. 193). No final da história, Ventura consegue escrever sua obra e é aceito na academia dos esquecidos, concluindo a ambígua realização de casar-se com Nenê por ser um “esquecido”.

Dessa maneira, Langston Hughes constrói uma oposição entre os Estados Unidos e a Europa, vista pelo autor como uma espécie de refúgio não-racista. Por outro lado, Lima Barreto parece satirizar o pensamento dominante das potências europeias, o qual, em seu tempo, correspondia, em grande parte, ao positivismo e, pouco tempo depois, no discurso violentamente “civilizatório” da eugenia. Ambos, a despeito das diferenças, recusam-se a aceitar as grandes narrativas de liberdade e redenção que a modernidade urbana daquele tempo pregava.

Na verdade, Lima Barreto já havia falecido quando ocorre o Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929. Todavia, o autor carioca já se mostrava fortemente ligado aos perigos dessas pseudoverdades. É o que se nota, afinal, ao escrever que “os senhores que se têm entregue a esses estudos de antropologia, etnografia ou que outros nomes tenham, se esquecem muito de que um grande naturalista, creio que Lineu, disse: ‘A natureza não tem raças nem espécies; ela só tem indivíduos’” (BARRETO, 2004, vol. 1, p. 583). Esse fragmento faz parte da crônica “Considerações oportunas”, publicado em agosto de 1919, apenas um ano depois da fundação da Sociedade Eugênica de São Paulo, pelo médico Renato Kehl. Na mesma crônica, faz elogios ao “mestre Finot”, em alusão ao intelectual francês Jean Finot, o qual havia publicado *Le préjugé des races* (O preconceito racial) em 1905. Nessa obra, Finot se opõe às teorias racistas de seu tempo, apontando algumas incoerências da eugenia.

Vale pontuar que, diferente de Langston Hughes, Lima Barreto nunca foi à Europa, mas se mantinha extremamente atualizado sobre o que se pensava e produzia no continente. Não é demais lembrar que, ao falecer em 1922, o escritor carioca tinha nas mãos a *Revue des deux mondes*, que chegava aos subúrbios do Rio de Janeiro diretamente de Paris.

Coisas mezinhas como estas precisam ser repetidas para que esses senhores

grosseiros de espírito, que se fizeram autoridades em coisas de raças com as quais não lidaram, e que, dos respectivos indivíduos, em geral, só conhecem partes mortas (o crânio sobretudo); precisam ser repetidas, dizia, para que eles, acantonados num pequeno departamento das cogitações espirituais da Humanidade, esquecendo as leis do nosso pensamento, as suas categorias e fatalidades, quando entra em relação com o mundo exterior, não transformem as suas pesquisas e generalizações em artigos de fé, em Corão obsoleto, a propugnar guerras santas e massacres. (...)

Há experiência e experiência. Da mais simples, da física, a ciência experimental por excelência, requer-se o afastamento cuidadoso de toda a causa de perturbação; e é, portanto, fácil de ver que muito mais cautela se deve ter com as observações de fenômenos complexos como são os de raças humanas. (BARRETO, 2004, vol. 1, p. 584).

Continuando essa reflexão comparada e transnacional, quero me voltar a outro conto em que Lima Barreto coloca em xeque o discurso científico. Trata-se de “As teorias do dr. Caruru”, uma história curta sobre o sábio doutor que defendia com afínco as teorias eugenistas. Nas palavras do narrador, “era este uma sumidade em matéria de psiquiatria, criminologia, medicina legal e outras coisas divertidas” (BARRETO, 2010, p. 413). O exagero na descrição dos saberes de Caruru indica o tom que permeia o texto, pois a nota humorística perpassa a sátira barretiana contra as teorias do darwinismo social.

O personagem é apresentado como se fosse discípulo de Cesare Lombroso, médico italiano do final do século XIX responsável por uma vasta propagação do racismo científico. Segundo essas teorias, o potencial criminoso de um indivíduo poderia ser definido por suas características físicas, em traços como tamanho dos pés, do nariz, da mandíbula e proporção entre as partes do corpo. Tais ideias foram decisivas na consolidação das premissas que se desdobrariam ao longo das primeiras décadas do século XX, abrindo espaço para o que ficaria conhecido como “degeneração”, isto é, sujeitos que “naturalmente” estariam fadados à criminalidade desde o seu nascimento.

No caso do conto de Lima Barreto, dr. Caruru publica um livro intitulado *Os caracteres somáticos da degenerescência*. Não é difícil perceber a similaridade com títulos como *Genio e degenerazione*, lançado em 1897 por Cesare Lombroso na Itália. Afinal, como bem explica o historiador Jerry Dávila, “na virada do século, elites brasileiras, seguindo a moda do determinismo racial na Europa, rapidamente adotaram a crença científica racista onde brancos são superiores e onde estes de ancestralidade negra ou mestiça são degenerados” (DÁVILA, 2005, p. 118).

Vale lembrar, inclusive, que a ideia do corpo “degenerado” relacionou-se intimamente ao projeto de embranquecimento do país, uma vez que, no caso brasileiro, a degeneração foi, pouco a pouco, sendo interpretada não como uma característica imutável, mas sim como um “defeito” a ser “corrigido” por meio das ferramentas “civilizatórias”, isto é, atributos da

branquitude. Sendo assim, “brancos pobres podiam ser degenerados, e alguns brasileiros de cor poderiam escapar da degeneração pelo branqueamento por meio da ascensão social” (DÁVILA, 2005, p. 119).

Com isso em mente, na história contada em “As teorias do dr. Caruru”, o protagonista então, imbuído das teorias racistas daquele tempo, deseja comprovar suas teses sobre corpos “degenerados”. Após a morte do pintor Francisco Murga, Caruru decide ir à faculdade para analisar o cadáver e, enfim, ratificar suas teorias.

O dr. Caruru exultou. Que caso! Devia ser um exemplar típico de dipsomaniaco, de degenerado superior e ele, o doutor, como chefe do Gabinete da Polícia, ia ter o seu cadáver às ordens, para bem verificar as suas teorias mais ou menos à Lavater ou Gall. A diferença entre ele e estes dois últimos é que Caruru encontrava seguros indícios do caráter, da inteligência etc. dos indivíduos em todas as partes do corpo. (BARRETO, 2010, p. 414)

Chegando lá, no entanto, toda a suposta erudição de Caruru é desmentida. Triunfante, o médico percebe que o pé direito do homem era maior do que o esquerdo. Diante da impressionante descoberta, afirma à pequena plateia de estudantes que o cercava: “O indivíduo que está aqui, bêbedo incorrigível, vagabundo, incapaz de afeições, de dedicações, vai demonstrar com as injeções que lhe vou fazer, a verdade das minhas teorias” (BARRETO, 2010, p. 415). Seria essa, portanto, a prova de um corpo degenerado. Todavia, o servente que ali estava explica que nada havia de “degeneração natural” na diferença entre os pés do homem, momento que não apenas consolida a sátira barretiana, mas também encerra o conto.

O servente que chorava interrompeu-o:

— Vossa Excelência só por causa dos pés do senhor Murga não pode dizer isto. Ele não nasceu assim.

— Como foi então?

— Fui seu amigo e devo-lhe muitos favores. Eu conto a Vossa Excelência... “Seu” Murga teve um tumor no pé direito e foi obrigado a andar com chinelo num pé, durante cerca de dois meses, enquanto o esquerdo estava calçado. Naturalmente aquele aumentou enquanto o outro ficava parado. Foi por isso. (BARRETO, 2010, p. 415)

O humor, nesse caso, opera como a quebra de expectativa que consolida a sátira barretiana. Com esses contos, Lima Barreto problematiza o discurso vigente de exaltação do “progresso” que imperava em seu tempo histórico. Ironizando a eugenia, o texto do ficcionista carioca desmonta o princípio de uma ciência redentora que conduziu o pensamento ocidental durante a *Belle époque*. Para Fanon, “existe na posse da linguagem uma extraordinária potência” (2008, p. 34). Nesse sentido, embora tenha falecido antes do nascimento do pensador, Lima Barreto parece ter feito o que Fanon haveria de definir, pois fez de sua linguagem uma impressionante força contra os racismos, violências, desigualdades

e autoritarismos de seu tempo. Hoje, quando nos interessa revisitar os vários modernismos negros das Américas, Lima Barreto, mais do que nunca, merece ser relido como uma peça-chave da Literatura Brasileira do século XX, aquele que desmantelou pseudoverdades e fez da diferença a matéria-prima de sua escrita.

Considerações finais ou o merecido refúgio da esperança

Com essa leitura comparada de Langston Hughes e Lima Barreto, pretendi repensar o sentido que se atribui à noção de “Modernismo” na historiografia tradicional da Literatura. No caso dos Estados Unidos, já existe uma fortuna crítica extensa em relação à presença negra nos anos 1920 e 1930, sobretudo no que diz respeito à Renascença do Harlem. Langston Hughes, no entanto, ainda é lido, na maioria dos casos, apenas como poeta, tendo sua ficção secundarizada.

No caso do Modernismo brasileiro, a lacuna é ainda mais profunda. Lima Barreto não apenas precisou de décadas para ser reconhecido pelo cânone, como é até hoje confinado à categoria de “pré-modernista”, uma espécie de limbo para aquele que não foi aceito no Modernismo “oficial” de São Paulo. Para além da relação conturbada entre Lima e os expoentes do Modernismo paulista, a própria crítica nacional, ainda sob os efeitos da eugenia, apagou sua obra ao longo das décadas de 1920, 1930 e 1940. É possível, por isso, falar de uma dupla morte de Lima Barreto: a primeira em novembro de 1922 e, em seguida, a morte simbólica de sua obra, até o resgate por Francisco de Assis Barbosa já no início da década de 1950.

Ao entrelaçar esses dois importantes autores negros, quero demonstrar a convergência na divergência, isto é, como o tema da segregação racial norte-americana e da eugenia brasileira podem se iluminar de forma recíproca. Lima Barreto, aliás, esteve atento aos códigos negros estadunidenses e, no ano de 1919, escreveu que o ódio racial nos Estados Unidos havia aumentado nas décadas anteriores.

Nesse semisséculo último, essa primitiva irritação cresceu, desdobrou-se, espalhou-se pela União toda num verdadeiro sentimento de asco, de ódio que o negro atual está longe de justificar, mas que a brutalidade, a limitação de ideias e a pobreza de sentimento da massa popular dos Estados Unidos favorecem sobremaneira a premência, senão a intensificação (BARRETO, 2004, vol. 1, p. 585).

Por fim, Langston Hughes e Lima Barreto, afastados no espaço, estiveram próximos na indignação diante do racismo que se manifestava na lei, na ciência, na cultura, na arte e na linguagem. Ambos foram parte de um momento histórico no qual as luzes modernas, irradiando de Paris para as periferias do capitalismo, iluminavam os salões, cafés e vitrines, mas

tantas vezes ofuscavam a miséria da fome e a dor dos linchamentos. Quem sabe em 2072, quando celebraremos os 150 anos de Modernismo no Brasil, possamos também celebrar um país menos desigual, menos autoritário e uma democracia mais consolidada. Quem sabe também os Estados Unidos até lá serão uma terra menos bélica e mais tolerante, na qual os corpos não sejam estraçalhados na insuportável asfixia que nos ronda.

Hughes e Lima, enfim, ainda têm muito a nos dizer. Lê-los hoje é ter responsabilidade sobre o passado e, com suas escritas, cogitar um projeto de futuro com a necessária paixão da revolta, sem jamais abrir mão do merecido refúgio da esperança.

LANGSTON HUGHES, LIMA BARRETO AND THE UNREACHABLE MODERNITY: RACIAL SEGREGATION IN THE UNITED STATES AND EUGENICS IN BRAZIL IN THE EARLY 20TH CENTURY

ABSTRACT: This paper analyzes the short story "Poor Little Black Fellow" by the American black writer Langston Hughes (1901-1967) in comparison with the short stories "Teorias do Dr. Caruru" and "Agaricus audita" by the Brazilian black author Lima Barreto (1881-1922). I aim to demonstrate how both writers deconstructed the hegemonic principle of "modernity" in the early twentieth century. On the one hand, Langston Hughes unveiled the racist fallacy of the "American Dream." On the other hand, Lima Barreto questioned eugenics and denounced racism in the First Republic in Brazil. Based on this, I interweave the themes of American racial segregation and the eugenic ideas prevailing in Brazil at the time to demonstrate how black writing was able to elaborate a counter-discourse of modernity, dismantling the hegemonic notion of "progress" and "civilization." Hence, I argue that "modernity" in the first decades of the 20th century was a white experience. The theoretical perspective of this reflection assumes that the Western world was shaped by the logic of coloniality, as suggested by Walter Dignolo (2017). Also, it considers that there is a "racial contract" in these societies in the definition of the Jamaican philosopher Charles Mills (1997). With a decolonial approach, the article also draws on the Caribbean intellectual tradition, such as Aimé Césaire (1978) and Frantz Fanon (2008), as well as on the studies on the Other by Gayatri Spivak (2010), Achille Mbembe (2014) and Grada Kilomba (2019).

KEYWORDS: Comparative Literature, Decoloniality, Langston Hughes, Lima Barreto, Modernism.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- BARRETO, Lima. *Cemitério dos vivos*. Acervo da Universidade da Amazônia. Domínio público, s/d. Disponível em http://www.portugues.seed.pr.gov.br/arquivos/File/leit_online/lima19.pdf Acesso em 09 de set de 2022, 22:36:10.
- BARRETO, Lima. *Contos completos de Lima Barreto*; organização e introdução Lília Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BARRETO, Lima. *Toda crônica: Lima Barreto*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2004. v. II.
- CAVALLEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre a Negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- DÁVILA, Jerry. "O valor social da branquidão no pensamento educacional da Era Vargas". *Revista Educar*, Curitiba, n. 25, p. 111-126, 2005. Editora UFPR.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

- HUGHES, Langston. *The Ways of White Folks*. New York, Vintage classics edition, 1990.
- HOOKS, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LITWACK, Leon F. Introduction to *Without Sanctuary: Lynching Photography in America*. Santa Fe: Twin Palms, 2000.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona editores refractários, 2014.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* – vol. 32 N° 94, p. 1 – 18, 2017.
- MILLS, Charles W. *The racial contract*. New York: Cornell University Press, 1997.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Recebido em: 10/09/2022.

Aprovado em: 07/03/2023.