



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e
Crítica Literária da PUC-SP**

nº 34 – maio de 2025

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2025i34p200-217>

Violência e masculinidades na poesia de Ricardo Aleixo

Violence and masculinities in the poetry by Ricardo Aleixo

*Hélio Lacerda**

RESUMO

Este texto discute a construção das masculinidades no Ocidente. Na primeira parte, apresento uma discussão proposta por Pedro Ambra, na obra *O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente* (2015). O argumento do autor dá lastro para problematizar os esquemas culturais, as condições e as possibilidades históricas que permitiram que acontecesse a dominação masculina, de um lado, e a submissão das mulheres, de outro. Na segunda parte, analiso o poema “Meu negro” (2018), de Ricardo Aleixo, para questionar como o racismo afeta a construção da masculinidade negra. Assim, busco, aqui, investigar tensões, contradições, limites e possibilidades da formação do(s) sujeito(s) homem(s) negro(s). Trata-se de um estudo bibliográfico a partir da psicanálise, dos estudos de gênero e dos estudos decoloniais. Os resultados do trabalho sugerem que as estruturas de dominação masculina estão balizadas em símbolos e legitimadas pelas instituições escolar, religiosa, familiar, militar etc.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo; Gênero; Estudos Decoloniais; Homem; Negro

ABSTRACT

This paper examines the construction of masculinities in the West. In the first part, I present a discussion proposed by Pedro Ambra in his work *O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente* (2015). The author's arguments problematize the cultural schemes, the conditions and historical possibilities that allowed male domination to happen, on the one hand, and the submission of women on the other. In the second part, I analyze the poem “Meu negro” (2018), by Ricardo Aleixo, to question how racism affects the construction of black masculinity. Thus, I seek here to investigate the tensions, contradictions, limits and possibilities of the formation of the black man's subject. It is a bibliographical study based on psychoanalysis, gender studies and decolonial studies. The results of the research suggest that the structures of male domination are based on symbols and are legitimated by education, religious, family, military institutions, among others.

KEYWORDS: Racism; Gender; Decolonial Studies; Man; Black

* Instituto Federal do Tocantins – IFTO; Departamento de Ensino; Campus Araguaína – Araguaína – TO – Brasil – helio.lacerda@iftto.edu.br

Introdução

Interesso-me, aqui, na discussão proposta por Pedro Ambra na obra *O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente* (2015), que problematiza os esquemas culturais, as condições e as possibilidades históricas que permitiram a dominação masculina acontecer, de um lado, e a submissão das mulheres, de outro. Meu interesse é investigar tensões, limites e possibilidades da formação do(s) sujeito(s) homem(s), suas contradições, fantasias de virilidade e as violências que o(s) atravessam, seja como agente ou, em última instância, como vítima dessas circunstâncias. Na segunda parte, analiso o poema “Meu negro” (2018), de Ricardo Aleixo, para questionar como o racismo afeta a construção das masculinidades negras.

A questão inicial que me orienta pode ser posta nos seguintes termos: o que é ser homem no mundo ocidental? De início, parece não haver consenso entre os(as) autores(as), tampouco uma resposta satisfatória que dê conta de tal complexidade, bem como das múltiplas formas de constituição do sujeito homem. Isso ocorre porque, nas últimas décadas, certos grupos sociais, antes silenciados, conquistaram espaços na arena político-cultural e se fizeram presentes, apontando o gênero como uma produção social, histórica e racialmente engendrada. Em uma palavra, o gênero foi questionado e deslocado de sua pseudo-essência natural. Assim, suas formas e seu conteúdo ganharam historicidade, saindo do campo da natureza para entrar no campo da cultura.

Para Ambra (2015), cultura e masculinidade guardam uma estreita relação entre si, visto que as formas de constituição do elemento masculino e feminino são gestadas dentro de certos parâmetros, observadas por protocolos culturais construídos e localizados no tempo e no espaço. Logo, no Ocidente, a resposta inicial para o questionamento sobre o que é ser homem é atravessada por “[...] muitos elementos relativos a fantasias de criação da civilização, de uma virilidade localizada alhures ou em uma era onde o refreamento sexual não operava” (Ambra, 2015, p. 137). As sociedades ocidentais, pretensamente civilizadas, teriam se iniciado em um momento marcado pela ausência de lei, período em que a virilidade do sujeito-homem-dominante era a própria lei. Sobre esse cenário, Pedro Ambra (2015, p. 137) acrescenta: “[...] foi só a partir de uma construção gradual, iniciada no século XVI, com a nostalgia do ideal de cavalaria e que atingiu seu ápice no início do século XX, que todos esses elementos se concentraram em algo que pode ser denominado como mito viril”.

A masculinidade, a partir dessa “fantasia do viriarcado”, para usar um termo de Welzer-Lang (2001), “será tanto baseada quanto assombrada pela virilidade” (Ambra, 2015, p. 137). A virilidade se mostra, portanto, como “[...] sinônimo das representações que circundam o pretenso passado sem leis em que um homem todo-poderoso teria possibilidade de existência”, ao passo que “[...] masculinidade se refere ao conjunto de representações, vivências e discursos que o todo homem ocidental teria no que diz respeito ao seu sexo, o que é indissociável do ideal de civilização no qual ele se encontra” (p. 138).

Isto é, o conjunto de elementos que constituem a civilização estaria intimamente conectado à produção da masculinidade, de modo que civilização e masculinidade viriam a ser duas faces da mesma moeda, excluindo, desse modo, o elemento feminino que, em tese, colocaria em risco o próprio processo civilizatório.

Para Ambra (2015, p. 141),

[...] o homem grego almeja, mas também convive com seus ideais de virilidade, cuja ameaça vem de uma ausência de civilidade, ao entregar-se às paixões [...], [já o] [...] homem moderno, pelo contrário, não apenas está submetido, mas criaativamente discursos sobre a representação ausente de sua virilidade, cuja ameaça é, justamente, o excesso de civilização.

1 Sobre a virilidade

O ideal de virilidade guarda íntima relação com a violência, pois uma das heranças legadas a nós é a ideia de que para ser homem de verdade é preciso sofrer, produzir e suportar a dor, a mesma que, por sua vez, viria a ser uma espécie de termômetro usado para aferir o grau de masculinidade (Ambra, 2015). Assim, a violência parece operar como um rito de passagem, de modo que:

Uma das ironias do discurso de gênero da civilização é que, apesar do terror, tortura, guerra e violência doméstica perpetrados no mundo, é a capacidade de ordenar e suportar a violência que frequentemente é representada como um dos aspectos mais injustamente reprimidos da experiência masculina (Ambra, 2015, p. 144).

Ainda nos termos do autor,

A civilização, a partir de determinado momento, precisará revigorar-se frequentemente através da violência, da audácia, do rigor físico e do

conflito, visando a não produzir feminização nem corrupção – conceitos aproximados nesse momento. [...] diante das tendências amolecedoras da civilização moderna, esforço, dor e violência tornaram-se formas de construir fronteiras, ao redor do corpo masculino, que replicavam as fronteiras da nação como uma espécie de superorganismo (Ambra, 2015, p. 144).

O argumento do autor é que os discursos de afirmação da masculinidade se dão pela negação do seu oposto, isto é, a masculinidade como conjunto de discursos que orienta as formas de se constituir homem mira na negação do elemento feminino, produzindo uma constante diminuição do seu valor, de sua força, de suas habilidades. Essa constatação já era presente entre os gregos antigos, visto que eles não davam tanta ênfase às habilidades masculinas, em sua suposta superioridade moral e ética, investindo, pelo contrário, a sua retórica para mostrar como as mulheres eram incapazes de dominar suas emoções, como eram inconstantes e levianas, ao passo que os homens seriam o pêndulo da razão (Ambra, 2015).

O sujeito feminino passa a ser percebido como perigoso, com potencial de degenerar a civilização, pois teria em si a capacidade de amolecer os homens e, efeminando-os, passaria a dominá-los sem grandes dificuldades. Obviamente, trata-se de uma fantasia, como salienta Ambra (2015) e, justamente por ser uma fantasia, opera um poder mobilizador que não pode ser desprezado. Parafraseando o autor, quanto maior a inapreensibilidade da virilidade fantasiada, maior a sua eficácia simbólica.

Diante da fantasia que assombra os homens, a resposta, não raro, se dá pela criação de discursos, de interdições e de regras religiosas, cuja ideia central é a negação do espaço público para mulheres. Isto é, sendo a natureza feminina inconstante, volátil e emotiva, apenas os homens estariam autorizados a ocupar o mundo público. Por consequência, às mulheres restaria o espaço privado da casa, do quarto, da cozinha – espaços de reclusão, que, de alguma forma, fariam um contraponto à sua natureza.

Dito de outra forma, se a natureza das mulheres é atravessada pela emoção desmedida, pelos caprichos sem freio, os espaços de reclusão seriam, portanto, esse contraponto, de modo a prover um equilíbrio ao elemento feminino, uma espécie de freio, uma barreira de contenção de seus impulsos naturais.

Permito-me recordar uma cena ilustrativa da divisão do espaço público e privado, entre os papéis dos homens e das mulheres, e o que caberia a cada um, fazendo memória de uma manchete da Revista *Veja*, em 2016. A capa trazia impressa uma foto da então primeira-dama, esposa do presidente da época, Michel Temer, com o mote: “bela,

recatada e do lar”. Ventilada à época, a capa realizava um suposto louvor às qualidades de Marcela Temer, principalmente pelas suas características de suposta mulher-modelo-submissa.

A reportagem enumera várias qualidades de Marcela Temer: sua educação refinada, seus vestidos longos cobrindo os joelhos, seus cabelos sempre penteados, com foco em dois concursos de beleza, nos quais ela ficou em segundo lugar. A articulista, Juliana Linhares (2016, p. 29), então, arremata dizendo que: “Marcela é uma vice-primeira-dama do lar. Seus dias consistem em levar e trazer Michelzinho da escola, cuidar da casa, em São Paulo, e um pouco dela mesma também (nas últimas três semanas, foi duas vezes à dermatologista tratar da pele)”.

Ainda a título de exemplo, mas sem aprofundar na questão, é possível pensar nos brinquedos como modos de disciplinar a infância, em que se ensina, por meio de jogos, de brincadeiras e de músicas, aquilo que cada criança deverá ser e/ou performar na idade adulta. Os brinquedos dos meninos são, geralmente, para conquistar o mundo, preparando-os para os mais diversos perigos: espada, escudo, bola, carrinhos de corrida, dinossauro, cavalo, boi, revólver de água, de um lado; e, de outro, os das meninas são casinha, cozinha, geladeira, fogão para brincar de comidinha, bonecas para a menina brincar de cuidar, Barbie com estojo de maquiagem, pente, espelho e roupinhas. Não apenas os brinquedos das meninas estão voltados para o ambiente doméstico, sempre controlado e protegido por muros e paredes, como também a linguagem, geralmente, no diminutivo, contribui para gestar uma atmosfera de docilidade e infantilidade.

De modo geral, os objetos das meninas estão relacionados ao domínio da casa, dando pistas do modelo de mulher a ser apreendido e que será posto em prática na fase adulta. Em outras palavras, os brinquedos de meninos são da porta para fora e os de meninas, da porta para dentro, o que, de forma lúdica e didática, inculca, simbólica e geograficamente, os lugares sociais de cada sujeito. Desse modo, lúdica e sutilmente, dá-se o exercício de naturalizar as tarefas e os papéis sociais a serem desenvolvidos por homens e por mulheres na fase adulta.

2 O preço da virilidade

Quero realçar um argumento relevante que Ambra (2015) desenvolve e que tem a ver com o preço que a masculinidade viril cobra dos homens. As expectativas de masculinidade viril, de algum modo, corroboram para fabricar:

Homens à moda de Sísifo: astuciosos, enganam a morte e prolongam a vida. Mas a saúde e o progresso nesses termos têm um preço alto, pois, obrigados a carregar a pesada pedra de uma representação de masculinidade verdadeira e perdida até o topo de seus ideais, veem seus esforços desmoronarem necessária e repetidamente (Ambra, 2015, p. 123).

A argumentação do autor não minimiza a dominação masculina, ao que, talvez, possa parecer, uma perspectiva relacionada ao preço social que as mulheres pagam aos homens, já que são dominadas. Nota-se, também, um destaque sobre o preço que os homens pagam para se manterem dominantes. O estudioso francês Welzer-Lang (2001) cunhou o termo “gaiola da virilidade” para designar o conjunto de contradições, pressões e violências que os homens produzem, primeiro, contra si, contra seus corpos e, depois, contra os outros, como uma espécie de pedágio que todo homem, em tese, deve pagar para obter o título de homem viril. Aqueles que, por alguma razão, se recusarem a percorrer esse caminho pagarão em outra moeda, que pode ser humilhação nas brincadeiras de escola, rejeição dos demais homens, socos, pontapés, solidão e, em alguns casos, até a morte. Nos termos de Bourdieu (2005, p. 75):

O privilégio masculino é também uma armadilha, que impõe a cada homem o dever de afirmar, em qualquer circunstância, a sua virilidade [...]. A virilidade, entendida como capacidade reprodutiva, sexual e social, mas também como aptidão para o combate e para o exercício da violência, é antes de tudo uma carga. Tudo concorre para fazer o ideal da impossível virilidade o princípio de uma imensa vulnerabilidade.

Considerando que o cotidiano é povoado por problemas e por tensões que não se resolvem pelo simples fato de alguém ser homem, de falar grosso ou de ter um pênis entre as pernas, é possível que esse homem, sujeito ao fracasso, enfrente problemas quando não conseguir corresponder às expectativas que recaem sobre ele. Se homem de verdade é aquele que não chora, não leva desafogo para casa, é sempre viril e não brocha na hora do sexo, temos aqui um perigo que não pode ser desconsiderado.

Dito de outra forma, o que pode acontecer quando esse homem, assombrado pela virilidade, não conseguir performar esse papel? Destaco dois documentários: *O silêncio dos homens*, de Ian Castro e Luiza de Castro, lançado em 2019, e *A máscara em que você vive*, de Jennifer Siebel Newsom, lançado em 2015. Esses documentários colocam em cena as dificuldades que atravessam o cotidiano masculino, desde as periferias do interior

do Brasil até as metrópoles internacionais. Os dois curtas questionam quais implicações psíquicas recaem sobre a figura masculina; como o conjunto de amigos, amigas, pais, mães, tios, tias, primos, primas, seu círculo social, de modo geral, irá percebê-lo. Os dois documentários dão pistas de um caminho tortuoso à espera desse homem em falha e abordam as pressões internas e externas que exigem dele o exercício de estrangular seu mundo interior, castrando sentimentos e afetos que possam mostrar suas fragilidades.

A metáfora de Sísifo parece bem apropriada para traduzir os dilemas que assombram a masculinidade. Não se pode perder de vista que esse “[...] triunfo da virilidade é tanto da grandeza dos ideais que a compõem quanto da iminência da queda no abismo formado por essa mesma construção” (Ambra, 2015, p. 123). Isto é, a masculinidade viril interdita o sujeito de vivenciar uma parte fundamental da vida: a possibilidade de falha.

A partir de Ambra (2015) e de Welzer-lang (2001), salta aos olhos outra faceta humana assombrada, também, pela virilidade, a saber: o afeto do cuidado. Em um primeiro momento, podemos pensar que os homens vivenciam o afeto, porém, esse afeto sugere uma estreita relação com os aspectos da agressividade, ao exercitar a violência como instrumento de dominação, seja em casa, no trabalho, no casamento e/ou no espaço público.

Em outros termos, os homens experienciam afetos diversos, porém, me parece que estão ligados à esfera da violência, tais como raiva, explosão, grito, o que são, obviamente, formas de expressão de afetos, de um lado. Os afetos que têm relação com o cuidado, com a sensibilidade, com o acolhimento e com o choro, por outro lado, parecem ser vistos como algo de menor importância, algo que deve ser anulado, domado, estrangulado dentro de si, sob pena de ser visto como menos viril, ou mesmo ter sua virilidade posta em dúvida ou negada pelo conjunto dos demais homens, mas não somente.

Nessa perspectiva, os homens precisariam tolher a si mesmos para dar conta das expectativas do ser homem, haja vista o ditado “homem não chora”, usado para ensinar crianças a segurar suas lágrimas, quando a resposta para determinadas situações seria, naturalmente, o choro. Desse modo, o adágio “homem não chora” parece traduzir uma parte importante da humanidade interditada aos homens, a humanidade que se expressa nos momentos de fragilidade perante os eventos da vida que nos escapam: diante da morte, do amor não correspondido, da perda, da reprovação na escola, do baixo

desempenho em práticas esportivas, ou mesmo da ausência de interesse por esportes tipicamente masculinos, como o futebol, para ficar em um exemplo mais cotidiano.

Em outras palavras, o sistema de dominação patriarcal, por um lado, demanda dos homens que se privem de alguns sentimentos que apontem quaisquer fragilidades e, por outro, interpela-os a ocuparem os lugares de controle, de dominação e de agressividade, sem medir as consequências, o que pode, eventualmente, custar a própria vida.

É oportuno lembrar que, para Robert Connell (2013), masculinidades são processos de configurações de prática que não devem ser vistas como equivalentes de homem, pois masculinidades são processos, e não grupos de pessoas. Masculinidades são, também, lugares e espaços de privilégio, simbólicos e materiais, que fazem com que a maioria dos homens receba dividendos patriarcais, baseados na dominação geral das mulheres. Para esse autor, existem masculinidades hegemônicas (ser branco, heterossexual, rico e ocidental são suas marcas mais visíveis), que estão sobrepostas a masculinidades marginalizadas ou subordinadas (aqueles masculinidades identificáveis entre negros, gays, pobres, não brancos, transgêneros).

De passagem, importa dizer que os estudos sobre as masculinidades, aqui, consideram centrais a contribuição do feminismo negro e as ferramentas teóricas dos estudos decoloniais, citando rapidamente autoras como Angela Davis (2015); Silvia Federici (2017), Maria Lugones (2008) e Lélia Gonzalez (1984)¹, que, a seu modo e em seus respectivos contextos, desenvolveram ferramentas teóricas fundamentais para problematizar as configurações de gênero, de raça e de classe, explicitando seus mecanismos de funcionamento e de retroalimentação, que, por sua vez, engendram múltiplas opressões que atingem, sobretudo, as mulheres das regiões periféricas, com ênfase nas mulheres negras, mas não só.

Assim, ao articular esses três marcadores sociais, as autoras nos convidam a desnaturalizar os esquemas culturais que informam a subjetividade contemporânea e moderna. Em linhas gerais, apontam, ainda, como as identidades raciais, de gênero e de classe são um trabalho constante de criação, atualização e repetição de discursos, de rituais pedagógicos, de celebrações de datas, de representação, de símbolos e de poder, tributários dos processos de colonização das Américas.

¹ DAVIS, Angela. **Mulheres, raça, classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016; FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução do coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017; LUGONES, Maria. Colonialid y género. **Tabula Rasa**. Bogotá, Colombia, n. 9: 73-101, julio-diciembre 2008. p. 73-101; GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexism na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.

Na perspectiva teórica em que se inscreve o trabalho dessas autoras, a raça, a classe e o gênero oferecem as bases para sustentar visões de mundo hierarquizadas, colonizadas e patriarcais; e que, por sua estrutura desigual, precisam lançar mão de diversos expedientes para se manter, inclusive, a violência de gênero, seja ela simbólica e/ou física, vem a ser um de seus pilares constitutivos.

A seguir, passo à discussão sobre a masculinidade e o racismo, com base em leituras de Aníbal Quijano (2009), Grada Kilomba (2019) e Deivison Faustino (2014), para analisar, posteriormente, o poema “Meu negro” (2018), de Ricardo Aleixo.

3 Considerações sobre racismo e masculinidade negra

Em linhas gerais, o racismo como tecnologia de poder colonial é, segundo Aníbal Quijano (2009), uma estratégia de dominação que surge com a chegada dos europeus à América, entre o fim do século XV e início do XVI, e que põe em marcha algo até então desconhecido, que é a ideia de raças. Em princípio, a criação de raças superiores e inferiores baseou-se nos escritos bíblicos do Antigo Testamento, donde certos teólogos católicos organizaram a divisão do mundo segundo a leitura da história de Caim, que, por ter matado Abel, teria sido amaldiçoado por Deus, recebendo uma marca que o faria ser identificado como o assassino de seu irmão. A tal marca foi interpretada, de modo conveniente, como sendo a marca da pele que seria negra; posteriormente, os europeus deslocaram suas justificativas de superioridade racial do campo religioso para o campo científico, criando inúmeros testes e teorias, visando produzir justificativas que legitimassem seu domínio sobre outros povos.

Minha argumentação guarda relação com as ideias racistas, tanto religiosas quanto científicas, considerando que, em ambos os campos, o objetivo central era enjaular pessoas de pele preta dentro de discursos, de imagens, de crenças, de adágios e de estereótipos, colocando-as no limiar entre a humanidade e o não humano. Uma das pretensões da retórica racista consiste em reduzir o sujeito à sua pele, sugerindo a ideia de essência, da qual não se poderia escapar. Visto que a cor negra remete ao mal e o negro tem a pele negra, este estaria, inexoravelmente, destinado à “zona do não ser”, para usar um termo de Fanon (2022, p. 26). Assim, diante da existência fraturada do homem negro, Ricardo Aleixo (2018b, p. 194-195) escreveu o poema “Meu negro”:

Sou o que quer que você pense que um negro é. Você quase nunca pensa a respeito dos negros. Serei para sempre o que você quiser que um negro seja. Sou o seu negro. Nunca serei apenas o seu negro. Sou o meu negro antes de ser seu. Seu negro. Um negro é sempre o negro de alguém. Ou não é um negro, e sim um homem. Apenas um homem. Quando se diz que um homem é um negro o que se quer dizer é que ele é mais negro do que propriamente homem. Mas posso, ainda assim, ser um negro para você. Ser como você imagina que os negros são. Posso despejar sobre sua brancura a negrura que define um negro aos olhos de quem não é negro. O negro é uma invenção do branco. Supondo-se que aos brancos coube o papel de inventar tudo o que existe de bom no mundo, e que sou bom, eu fui inventado pelos brancos. Que me temem mais que aos outros brancos. Que temem e ao mesmo tempo desejam o meu corpo proibido. Que me escalpelariam pelo amor sem futuro que nutrem à minha negrura. Eu não nasci negro. Não sou negro todos os momentos do dia. Sou negro apenas quando querem que eu seja negro. Nos momentos em que não sou só negro sou alguém tão sem rumo quanto o mais sem rumo dos brancos. Eu não sou apenas o que você pensa que eu sou.

O poema “Meu negro” foi publicado na obra *Pesado demais para a ventania*, de 2018, do poeta mineiro Ricardo Aleixo, que vem se destacando na cena literária nacional, em parte, pelas performances que faz de seus poemas. Usando gestos corporais que acompanham sua voz, às vezes, com um lençol ou empunhando um livro, em lugares aparentemente aleatórios, Aleixo brinca com as palavras que, em seu corpo, parecem ganhar vida própria, performance que pode ser vista na página da rede social da editora Todavia, na internet (Aleixo, 2018a).

Gravado em cima de um prédio de uma grande cidade, envolto em um manto negro, com palavras escritas na cor branca, produz um cenário de contrastes entre a cidade, os prédios gigantes sob um céu cinza e um corpo negro dançando enrolado em um lençol. O poema talha um conjunto de representações que se tem sobre o homem negro, oriundo, em boa medida, “[...] da omissão, do silêncio e da distorção que há em torno do lugar que o branco ocupou e ocupa, de fato, nas relações raciais brasileiras” (Bento, 2022, p. 3).

De início, o poema parece um monólogo, já que é apenas uma voz falando de si, mas também parece um diálogo, já que as frases alinhavadas, uma após outra, podem sugerir uma conversa a partir de uma pergunta feita, anteriormente, a que o eu-lírico, agora, tomando a palavra, se põe a responder. Que pergunta seria essa, o texto não diz, mas posso imaginar que poderia ser: o que é um homem negro?

Imaginando ser essa a pergunta, o eu-lírico tece uma série de definições sobre a identidade negra, provocando seu interlocutor imaginário em um possível diálogo. No

poema, esse interlocutor é apresentado tanto pelo emprego da 3^a pessoa do singular, por meio do pronome “você”, quanto pelo uso da 3^a pessoa do plural, a indicar a indeterminação do sujeito.

O poema traz elementos que nos convidam a mergulhar no universo das relações raciais, que, atravessadas de tensões, desvelam as vísceras do cotidiano dominado pela hegemonia racial branca. Dito de outro modo, em 18 versos livres, o eu-lírico nos interpela sobre os lugares sociais que a colonização engendrou para homens brancos e homens negros. O pano de fundo desse poema aponta para uma parte da humanidade fraturada; de um lado, um grupo branco que usufrui e se vê como humanidade legítima, de outro, um grupo negro, alijado de sua humanidade.

Se considerarmos que gente preta foi, por mais de três séculos, propriedade de outrem, nunca de si, “Meu negro” indica que o eu-lírico pode ser alguém que pertence a si mesmo. Pensando sobre o título “Meu negro”, levanto a hipótese de que o pronome possessivo sugere que esse negro tem um dono e uma subjetividade alforriada que encontra correspondência em seu próprio corpo. Isto é, mente e corpo coincidem na mesma pessoa. Mais que isso: mente, livre, e corpo, proprietário de si, chegam juntos ao entendimento de que homem e negro, aparentemente, duas coisas distintas, agora são propriedade de um único sujeito, de um eu-negro-livre: “Sou o meu negro antes de ser seu” (Aleixo, 2018b, p, 194).

O poema começa com uma definição acerca do que um negro é. Definição ampla, capaz de comportar fetiches, imagens, discursos, sons, medos e ansiedades acerca do negro no imaginário dos brancos. Inicialmente, qualquer coisa que o interlocutor conseguir imaginar, isso será o negro. À medida que o poema se desenrola, o eu-lírico questiona as definições que ele mesmo sugeriu, em um movimento argumentativo que brinca com um interlocutor real ou imaginário, possivelmente branco ou não.

Com essa tática de jogar com os estereótipos que lhe são impostos, o eu-lírico negro devolve ao branco a responsabilidade de ter criado um mundo dividido pela cor da pele: “O negro é uma invenção do branco”. Desse modo, joga no colo do branco a responsabilidade e o fardo que se quis amarrar aos ombros do negro para, fixando-o nesse não lugar, melhor subjugá-lo. Nesse movimento, o eu-lírico quer-se liberto das projeções de perversidade, de desejo, de rancor e de ressentimento que o branco tenta a todo custo lhe impor. Em um movimento de palavra, busca se desvincilar do conjunto de representações e de definições que o homem branco criou e que segue no esforço de atá-las ao sujeito negro.

O eu-lírico se reconhece negro e reivindica a si mesmo, seu corpo e sua subjetividade: “Sou o meu negro antes de ser seu”, esse verso aponta suas implicações e suas contradições colocadas pelo olhar do branco. Ao fazê-lo, parece ter a lucidez de quem aprendeu sobre as armadilhas que o racismo produz em seu caminho, sabendo exatamente onde pisar e, o mais fundamental, aprendeu a desarmá-las para, em seguida, devolvê-las a quem as pôs ali. É possível que uma das armadilhas mais sofisticadas que operam no plano cultural seja a noção do que é ser considerado homem e, por conseguinte, estará autorizado a gozar dos direitos e dividendos materiais e simbólicos do mundo prático.

Não raro, nós, homens negros, nos pegamos enredados, buscando encontrar, manusear e mesmo corresponder a essa noção, desejando tê-la em nosso próprio corpo. No entanto, em uma sociedade colonial, em que os espaços, os lugares e as posições que homens brancos e homens negros devem ocupar, racial e geograficamente demarcados, são os brancos que elaboram o arquétipo/modelo/esquema do que é ser homem, mas ele só vê a si próprio, logo qualquer traço que destoe da imagem de homem (branco) será neutralizada.

Desse modo, segundo Faustino (2014), o homem negro, interditado pelo racismo, não é homem de verdade, dado que o racismo cria barreiras objetivas e subjetivas para ele, o que pode ser verificado no verso: “Quando se diz que um homem é um negro o que se quer dizer é que ele é mais negro do que propriamente homem”. Assim, ele não dispõe dos recursos materiais e simbólicos para corresponder às expectativas patriarcais de masculinidade; pois é o branco que detém o monopólio social sobre esses bens. Quer-se, assim, criar uma realidade em que negro e homem estejam, de alguma forma, em polos distintos, logo, não sendo possível um sujeito ser homem e ser negro ao mesmo tempo, de forma plena. Ou seja, do ponto de vista da existência, o homem negro não existiria de forma integral, pois fadado a uma cisão engendrada pelo branco, ele é negro, não homem.

O poema sugere questões que versam sobre o pacto civilizatório, tensionando os papéis sociais e as expectativas do que é ser homem negro. Assim, o eu-lírico provoca os olhares que lhe são dirigidos, joga com as projeções de medo e de desejo, nutritas pelo branco: “Que temem e ao mesmo tempo desejam o meu corpo proibido” (Aleixo, 2018b, p. 195).

Na perspectiva de Frantz Fanon (2022), o racismo nos remete às fantasias que habitam a subjetividade do mundo branco e que não têm a ver com o sujeito negro, mas com os medos, os fetiches, os exotismos, a ansiedade e o desejo de controle do sujeito

branco. Por que o branco teme o negro, ao mesmo tempo em que deseja o seu corpo? O eu-lírico negro, ao vocalizar esse paradoxo, fissura a mentalidade branca, adoecida, que, com seu poder de dominação e sua vontade de destruir quando se sente ameaçado, produz doença e morte contra o outro e contra si.

Autores(as) como Fanon (2002) e Kilomba (2019) podem auxiliar-nos na compreensão de como o olhar branco busca se proteger de seus medos ao projetar o mal no corpo negro; nesse movimento, ele retira de si qualquer negatividade, violência e agressividade, criando um espaço de quase perfeição, mas que é, imaginariamente, ameaçado pelo seu antagonista, o sujeito negro. Para o colonizador:

O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores. Ele é [...] o inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador que desfigura tudo o que tenha a ver com ética ou moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (Fanon, 2022, p. 38).

O psiquiatra martiniano traduz o imaginário que o branco colonizador nutre a respeito dos nativos, mostrando como o nativo é e, por conseguinte, como os negros seriam corrosivos da ordem social, deformariam as instituições e contaminariam a civilização. Esse jogo de projeção opera um papel fundamental para que o branco proteja seu aparelho psíquico de quaisquer contradições, neutralizando, assim, sentimentos de ansiedade, de medo e de insegurança que possam brotar em sua consciência, pois o mal seria externo a ele, o mal seria o negro, o que justificaria todos os comportamentos e atos de violência contra ele.

Nessa esteira de projeção, a sentença “Você quase nunca pensa a respeito dos negros” (Aleixo, 2018b, p. 194) dá a entender que uma das estratégias da dominação racial se dá pelo silêncio. O verbo “pensar”, aqui, sugere o mesmo sentido de falar, de expor abertamente uma ideia por meio da palavra, o que converge para a hipótese da estudiosa Aparecida Silva Bento (2022), para quem, no Brasil, o silêncio que paira sobre o racismo trabalha como o guardião dos privilégios brancos.

Assim, segundo a autora, evitar focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões desse privilégio. Parafraseando a estudiosa, o silêncio como estratégia permite não indenizar, não prestar contas, não compensar o negro e, por conseguinte, não reconhecer que boa parte da riqueza que os brancos possuem é fruto da apropriação e da violação dos negros por séculos. O eu-lírico sugere uma omissão por parte dos brancos,

que visa proteger seu grupo de qualquer responsabilidade social sobre o racismo e que tolhe a existência negra (Bento, 2022).

O negro, não raro, está associado a aspectos negativos como aquele que é marginal, perigoso, hipersexualizado, com lábios grossos, de libido insaciável e órgãos sexuais, supostamente, avantajados. Esse conjunto de imagens que o branco talhou para representar pessoas pretas tem como objetivo prático produzir um efeito psíquico de dilacerar a subjetividade negra, impedir que ela se desenvolva integralmente, pois, cotidianamente, tem que lutar em duas frentes: 1) contra o mundo externo, que a enxerga como a expressão do mal, impedindo que seu corpo circule livremente; 2) contra seu mundo psíquico interior, fraturado pelos discursos já internalizados que afirmam sua suposta feiura, sua suposta incapacidade intelectual, sua suposta preguiça e, por fim, sua pretensa e natural incapacidade para o belo.

Na esteira de Fanon (2022), as palavras não são inocentes, quando, ao mobilizá-las, o imaginário branco mira o corpo negro, seu objetivo é dilacerar psiquicamente esse sujeito. Na perspectiva fanoniana, o racismo como ideologia da supremacia branca quer, antes de qualquer expressão possível do pensamento e/ou desejo (na volúpia por dominar o negro), alcançar o objetivo de penetrar todas as esferas do pensamento e da linguagem e do não sensível, antes de qualquer sinapse cerebral. Ousaria dizer que a supremacia branca, considerada em suas múltiplas formas de expressão e em suas variadas maneiras de representação de si e do que ela considera ser o outro, ela e o racismo que é seu corolário parecem se pretender uma experiência totalitária e totalizante.

Dito de outro modo, no plano psíquico, o que se pretende, no limite, é que os discursos sobre a inferioridade negra se transformem em uma reação corporal tão natural quanto piscar os olhos ou sentir sede, antes de qualquer ação ou pensamento. Desconfio que o inverso desse raciocínio também possa ser verdade.

De modo objetivo, parece que as múltiplas formas de violência racial objetivam limitar o trânsito de corpos negros, suprimir suas potencialidades, mantê-los enjaulados nas lógicas da dominação colonial para, assim, assegurar e perpetuar ideais referentes a supremacia branca, na qualidade de supostos portadores legítimos da expressão do humano, mantendo a salvo de qualquer perigo o ser como atributo exclusivo dos brancos.

No verso “Que temem e ao mesmo tempo desejam o meu corpo proibido” (Aleixo, 2018b, p. 195), a presença do negro lembra que a civilização branca está ameaçada (Fanon, 2022). O mundo branco, herdeiro da civilização ocidental de bases religiosas judaico-cristãs, reprime vigorosamente os aspectos humanos da sexualidade, de modo

que o desejo interditado não desaparece, mas se mantém em estado de latência na consciência. Como essa energia libidinal precisa ser dissipada de alguma forma, mas é fortemente interditada, a projeção como mecanismo psíquico entra em operação, agindo para garantir a ordem e a saúde psíquicas do branco. Por meio da projeção, o branco inscreve seus sentimentos interditados no corpo negro.

Ou seja, as características que o branco rejeita em si podem ser livremente liberadas. O negro, então, entra em cena como receptáculo daquilo que o branco não aceita nem quer reconhecer como seu. O produto final parece ser o apaziguamento da própria consciência. Bento (2022, p. 14) postula que “[...] sob a pressão do superego, o ego projeta no mundo exterior, como intenções más, os impulsos agressivos que provêm do id e que, por causa de sua força, constituem uma ameaça para ele próprio”.

Desse modo, o ego do sujeito branco, pelo mecanismo de projeção de seus impulsos, consegue se livrar deles, ao mesmo tempo em que reage a eles, como algo que não é seu, mas inerente ao mundo exterior (Bento, 2022). Esse complexo movimento lança as bases para o nascimento de uma consciência pura, ingênua, uma espécie de um Adão antes da maçã, incapaz de se enxergar como agente agressivo, violento e assassino. Portanto, não se sente ligado ao próprio passado de sangue e de vísceras. O último verso: “Eu não sou apenas o que você pensa que eu sou” retoma o início, de modo a estabelecer um contraponto que nega radicalmente qualquer definição, qualquer rótulo sobre o homem negro.

A questão central nesse poema pode ser posta da seguinte forma: trata-se de uma voz subalterna que toma a palavra, para lembrar o clássico texto de Spivak (2010). Em um gesto de insubmissão, sua voz rompe com as amarras coloniais que silenciam os sujeitos subalternizados. Sabemos que, no regime de hierarquias raciais, o poder legítimo de falar, pretensamente, seria exclusivo do homem branco, senhor de terras e de gente; somente ele exerceria o poder de dizer o que o outro é; somente ele poderia delimitar e circunscrever os lugares onde o outro poderia caminhar, habitar e viver. Nessa ficção de um suposto poder soberano, uma fantasia infantil, sua palavra carregaria o poder de conjugar os verbos viver e morrer na mesma frase.

O eu-lírico, no entanto, desafia esse suposto poder hegemônico; à contrapelo, ousa nomear a si mesmo, faz aquilo que, historicamente, teria sido exercício exclusivo do homem branco: falar de si e para si, representar a si mesmo sem pedir licença: “[...] se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a vida do colono, seu olhar não me fulmina mais, não me imobiliza mais, sua voz não me petrifica” (Fanon, 2022, p. 42).

A linguagem poética irrompe, fazendo jorrar do interior um mundo visto pela íris de um eu-lírico negro. Já não é o branco descrevendo, representando o outro, mas o outro dizendo quem ele seria, reivindicando sua própria existência, que se emancipa à medida que ocupa e toma a propriedade da linguagem para nela se constituir.

A partir de Fanon (2022), vejo esse poema como espaço do ser, isto é, o eu-lírico é enfático ao utilizar oito vezes o verbo ser, sempre conjugando na 1ª pessoa do singular: “Eu sou...”. Chama a atenção o emprego enfático do verbo ser como uma reivindicação que o eu-lírico faz do seu direito de ser, de existir, coisa que o regime colonial se encarregou de negar (parcialmente) aos colonizados.

Segundo Fanon (2022), os lugares que o branco colonizador habita são as zonas do ser, ao passo que os colonizados são reduzidos às zonas do não ser. Ambas convivem em constante contato e se retroalimentam, mas de forma desigual: a zona do ser se sustenta na existência da zona do não ser. Há que se recorrer aos instrumentos da linguagem, aqui, em especial, da poesia, para “[...] transformar em linguagem o intolerável e o indizível do vivido e habitado na zona do não ser. A política revolucionária da alma atravessada por processos de cura” (Fanon, 2022, p. 17).

Para o autor martiniano, os processos de cura demandam a palavra, o exercício de nomear-se, de encontrar formas de expressão, de colocar em palavra o horror e o indizível. Em uma palavra, há que buscar formas, narrativas e linguagens diversas daquelas que foram criadas pelo branco colonizador. Assim, os sujeitos colonizados, no processo de construção de sua autonomia, devem criar discursos sobre si mesmos.

Considerações parciais

A masculinidade é uma construção que exige uma rotina de repetição de códigos culturais. Crianças aprendem por brincadeiras quais serão os seus lugares. Romper com esse lugar, na fase adulta, demanda energia, autorreflexão e desejo genuíno por novos aprendizados, ou seja, é um árduo desafio. Crianças que não reproduzirem os ensinamentos do que é ser homem irão sofrer porque serão julgadas por outros homens que insistem na manutenção desse padrão masculino. O espelho da valoração social é, via de regra, sempre masculino.

Ser homem viril custa um preço. Para se tornar homem viril e negro, o preço pode ser ainda maior, ou mesmo inalcançável, haja vista que a intersecção entre raça e gênero engendra uma série de interdições de espaços, de lugares, de posições e de prestígio ao

homem negro, que carrega em seu corpo os diversos atributos gestados no mundo colonial escravagista.

O eu-lírico-negro recusa qualquer ideia que reduza as pessoas negras à sua dimensão corpórea e, por meio do resgate, da afirmação de suas qualidades e suas contradições, inerentes a qualquer um, quer-se também pessoa. Sugere, ainda, que o sujeito branco, para se proteger e evitar não entrar em contato com suas próprias contradições projeta suas fantasias no outro e esse outro, no mundo colonial, é encarnado pelo sujeito negro. Assim, fantasias e projeções são, no poema, rebatidas pelo eu-lírico, que comprehende que tais imagens negativas não têm a ver com ele, mas com o olhar do branco, que, por sua vez, é o produto do “caótico mundo psíquico colonial branco” (Faustino, 2014, p. 84).

REFERÊNCIAS

- ALEIXO. R. **Meu Negro, poema de Ricardo Aleixo**. 20 nov. 2018a. Facebook: Todavia. Disponível em: https://web.facebook.com/todavialivros/videos/1994411600651215/?_rdc=1&_rdr#. Acesso em: 24 fev. 2025.
- ALEIXO, R. **Pesado demais para a ventania**. São Paulo: Todavia livros, 2018b.
- AMBRA, P. E. S. **O que é um homem?** Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente. São Paulo: Editora AnnaBlume Psicanalítica, 2015.
- BENTO, A. S. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 2. ed. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 424, jan./abr. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/cPBKdXV63LVw75GrVvH39NC>. Acesso em: 6 mar. 2025.
- DAVIS, A. Estupro, racismo e o mito do estuprador negro. In: DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Trad. Heci Regina. São Paulo: Boitempo, 2016, p.172-192.
- FANON, F. **Os condenados da terra**. Trad. Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FAUSTINO (NKOSI), D. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, E A. (org.). **Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

JULIEN, P. O saber de um gozo. In: JULIEN, P. **A feminilidade velada**: aliança conjugal e modernidade. Trad. Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Editora Companhia de Freud, 1997.

LE GOFF, J. **Uma história do corpo na Idade Média**. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2006.

LINHARES, Juliana. Bela, recatada e “do lar”. **Revista Veja**, São Paulo, n. 2474 especial, p. 28-29, abr. 2016. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar>. Acesso em: 6 mar. 2025.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MACEDO, J. R. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **ISIGNUM**: Revista da ABREM, v. 3, p. 101-132, 2001. Disponível em: <https://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/joserivair001.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2025.

SANTOS, G. A. dos. Selvagens, exóticos, demoníacos. Idéias e imagens sobre uma gente de cor preta. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 275-289, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eaa/a/xk93jjHwqTxRgv7RPmyc4PN/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 6 mar. 2025.

VIGARELLO, G. Inventar o estuprador. In: VIGARELLO, G. **História do estupro**: violência sexual nos séculos XVI-XX. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.

WELZER-LANG, D. A construção do masculino: A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Estudos Feministas**. Florianópolis, ano 9, n 2, p. 460-482. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/WTHZtPmvYdK8xxzF4RT4CzD/?lang=pt>. Acesso em: 24 fev. 2025.

Data de submissão: 24/09/2024

Data de aprovação: 07/02/2025