

PARTE II

NARRANDO O MULTICULTURALISMO

CAPÍTULO I

NARRANDO A HISTÓRIA, NARRANDO HISTÓRIAS

Os historiadores não estudam as aldeias, eles estudam em aldeias.
Clifford Geertz

1. Quatro narrativas

Em *Memorial de Aires*, o Conselheiro foi à casa do Aguiar, no dia 14 de maio de 1988. Meia-noite. Durante o dia, as ruas, a do Ouvidor em particular, estiveram festivas por conta do ato da Princesa Isabel. Na casa dos Aguiar também era viva a alegria, a ponto de Aires não atribuí-la apenas ao encontro dos amigos, mas também ao grande acontecimento do dia. Felicitou-os – “assim o disse por esta única palavra, que me pareceu expressiva, dita a brasileiros”, refletiu. “Já sabia?”, indagaram. Como não o saber, pensou o Conselheiro Aires, se o fato era público. Mas não; o clima alvissareiro não era por causa do decreto da Regente: “Compreendi. Eis aí como, no meio do prazer geral, pode aparecer um particular, e dominá-lo. Não me enfadei com isso; ao contrário, achei-lhes razão, e gostei de os ver sinceros. Por fim, estimei que a carta do filho postigo viesse após anos de silêncio pagar-lhes a tristeza que cá deixou.”

A narrativa de Machado de Assis é emblemática. Ao fundo, um marco, a Abolição; à frente, a felicidade dos Aires com a carta do filho distante; no meio, o

Conselheiro Aires, entendedor do momento histórico (público) singular para o país, bem como da (particular) singularidade que marcava a chegada de notícias há muito ansiadas: “Era devida a carta; como a liberdade dos escravos, ainda que tardia, chegava bem. Novamente os felicite, com ar de quem sabia tudo.”

Ao prefaciá-lo, em 1987, o livro *A necessidade da arte*, do filósofo austríaco Ernest Fischer, o escritor Antonio Callado vê com má-vontade a abordagem machadiana sobre a escravidão: “Quando a gente se lembra de que o criador do Aires era Machado de Assis, um mulato, sua maneira de apresentar a Abolição dá uma ideia de esquizofrenia. É a ‘alienação’ do artista chegando às raias da alienação mental: ‘Não me enfadei com isso; ao contrário’” (CALLADO, 1987, p.8).

Para Callado, Aires *tinha* que, no mínimo, se enfadar com a alienação dos Aguiar. Machado, por ser mulato, deveria explicitamente criticar a escravidão.

Machado já foi alvo, algumas vezes, desse tipo de crítica – uma crítica que, no fundo, empobrece a sua obra. E Callado, por sua vez, externava o espírito de uma época (ou pelo menos de algumas gerações), notadamente quando ele adverte que, numa sociedade dividida em interesses e em classes, em que o homem estava “esquecido do *espírito coletivo* que completa uns homens nos outros”, a arte tinha uma missão muito específica: “a função da arte é refundir esse homem, torná-lo de novo são e incitá-lo à permanente escalada de si mesmo. (...) O problema principal da arte do novo tempo é criar uma ponte nova entre o povo e o artista” (CALLADO, 1987, p.8-9). Para Antonio Callado, enfim, a boa literatura deveria *refletir*, de forma bastante clara, a realidade social, até fazer emergir o *espírito coletivo* tão caro ao homem. A sua leitura fazia coro a certos ecos dicotômicos e homogeneizantes que liam o sujeito visto exclusivamente sob o ponto de vista da coletividade em que estava inserido.

Callado, contudo, não percebeu que Machado deixou rastros, deixou sinais que permitem ver a Abolição, naquele determinado quadro social, sob um enfoque mais complexo. Rastros e sinais que propiciam uma *leitura alternativa* desse quadro social naquele momento histórico. Leitura alternativa, mas não excludente, que faz emergir *fragmentos de verdade*.

O historiador italiano Carlo Ginzburg, em *O fio e os rastros*, relembra o mito de Teseu, que, ao receber de Ariadne um fio, conseguiu se orientar pelo

labirinto até encontrar e matar o Minotauro. Desde então a mitologia fala muito no fio de Ariadne, mas nada sobre os rastros deixados por Teseu ao errar pelo labirinto. Pois é exatamente a relação entre esse fio, que seria o fio da narrativa que orienta, e os rastros deixados ao longo do caminho a área do interesse de Ginzburg. Busca, então, esses rastros no detalhe da narrativa, nos sinais, nas particularidades que precisam ser escavadas: “Escavando os meandros dos textos, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas (...), podemos detectar testemunhos históricos involuntários sobre usos e costumes, *isolando na ficção fragmentos de verdade*” (GINZBURG, 2007, p.11). [Grifo meu]

Mas voltemos a Machado. O Conselheiro Aires narra um episódio banal, particular e aparentemente insignificante diante do acontecimento generalizante que mobilizou a cidade naquele dia. Ao pinçar o pequeno fato, ele amplia a lente do nosso olhar de leitor para um contexto muito mais amplo, revelador de certas ambiguidades que nos afastam de uma análise simplista ou dicotômica daquele momento histórico. Mais que isso, abre uma leitura alternativa para as mentalidades daquele período histórico. Põe em relevo a questão das mentalidades, tão cara a Ginzburg.¹⁴

Callado preferia algo mais explícito¹⁵ e, com isso, não percebeu que escavando a narrativa enviesada de Machado de Assis seria possível perceber, por baixo dela, repito, certas mentalidades que envolviam não apenas a elite carioca, e do país, daquela época, bem como o próprio sentido e sentimento que significava para seus protagonistas a libertação da escravatura. A partir daí e acrescido de outros elementos, será mais pleno o conhecimento em torno das relações sociais

¹⁴ Citando Marc Bloch (*Ofício de historiador*), Carlo Ginzburg destaca a sua resposta àqueles que lamentavam a impossibilidade de controlar fatos históricos separadamente: “Trata-se, observava Bloch, de um ceticismo que não toca naquilo que existe por baixo do acontecimento, ou seja, as *mentalidades*, as técnicas, a sociedade, a economia: ‘Aquilo que há de mais profundo na história poderia ser também aquilo que há de mais seguro’” (GINZBURG, 2007, p.10) [Grifo meu]

¹⁵ Frise que, ao contrário de querer jogá-lo aos cães, cito especificamente Antonio Callado por conta da autoridade de sua fala, o que demonstra que a chamada “teoria do reflexo” não era vista como algo simplista ou ingênuo, tanto que foi avalizada inclusive por intelectuais de renome e de notória erudição, como o renomado autor de *Quarup* (para não falar do grande György Lukács). Antonio Callado, como dito, apenas seguia as pegadas de uma época, tanto que, posteriormente, reconheceu que leu erradamente a questão da escravidão em Machado de Assis: “Hoje eu me rendo inteiramente à sua sensibilidade. Quem ainda resiste é porque gostaria de encontrar algum panfletarismo em sua obra” (in *O bruxo do Cosme Velho*, Revista Istoé-Senhor, 21.06.1989).

existentes naquela oportunidade que passou a ser oficialmente conhecida como Abolição.

Tendo, então, como pano de fundo a narrativa machadiana, que permite dar tratos a questões sociais sem precisar escancará-las, começo a pensar nas formas de narrar a contemporaneidade multicultural e urbana. E o faço sustentado na premissa de que há uma dispersão de sentidos nas metrópoles atuais e na indagação de Néstor Canclini: como narrar esta cidade contemporânea, as suas histórias e as dos seus atores sociais? Como, enfim, narrar o multiculturalismo abarcando todos os sentidos dispersos?

Sem esquecer o ensinamento de Calvino – a imaginação do artista é um mundo de potencialidades –, pensemos, inicialmente, nas narrativas escritas como um todo, considerando também as não ficcionais, para, ao final, chegarmos à plenitude da imaginação literária como forma narrativa essencial para melhor compreender o mundo de hoje.

Sendo assim, será exatamente por conta da dispersão e diluição dos sentidos que parece mais interessante e produtivo *escavarmos os meandros* dos textos, ficcionais ou não, em busca de *fragmentos de verdade* capazes de provocar estranhezas reveladoras de sua contemporaneidade. Daí a ligação direta que faço com Carlo Ginzburg e indireta com o Conselheiro Aires.

Detenhamo-nos, inicialmente, em quatro narrativas.

A primeira se reporta a 1321, na França, ano em que foram exterminados os leprosos, como pontua Carlo Ginzburg, ao analisar algumas crônicas daquele período. Uma destas crônicas justifica o extermínio: “foram queimados em quase toda a França porque tinham preparado veneno para toda a população”.

Uma outra, a crônica do mosteiro de Santa Catarina *de monte Rotomagi*: “Em todo o reino da França, os leprosos foram aprisionados e condenados pelo papa; muitos foram mandados para fogueira; outros sobreviventes foram encerrados nas próprias casas. Alguns confessaram ter conspirado para matar todos os sãos, tanto nobres quanto não-nobres, e para ter o domínio sobre o mundo inteiro”. (...) Tanto o massacre quanto a reclusão dos leprosos foram autorizados por Felipe V, o Longo, rei da França, num édito exarado em Poitiers no dia 21 de junho de 1321. Uma vez que os leprosos – não apenas na França, mas em todos os reinos da cristandade – haviam tentado matar as pessoas sãs envenenando águas, fontes e poços. (...) Um cronista anônimo que escrevia naqueles anos (...) introduziu um elemento novo: “Dizia-se”, escreveu, “que nesse crime os judeus seriam cúmplices dos leprosos...” (GINZBURG, 2007, p. 43-45).

Explica, ainda, Ginzburg que, segundo uma das versões que consta das crônicas da época, o rei muçulmano de Granada, incapaz de vencer os cristãos pela força, teria decidido usar a astúcia. Teria oferecido, assim, grande montante de dinheiro para que os judeus engendrassem um projeto criminoso para destruir a cristandade; os judeus, por sua vez, temendo que a suspeita recaísse sobre eles, confiaram a execução aos leprosos, que, próximos dos cristãos, teriam melhor condição de envenenar as águas, sem maiores dificuldades. Ainda se reportando a essa versão, Ginzburg continua: “Então, os judeus reuniram alguns dos chefes dos leprosos e, com a ajuda do diabo, os induziram a abjurar a fé e a triturar nas poções pestíferas a hóstia consagrada” (GINZBURG, 2007, p.46). Ou seja, esta versão, bastante difundida, contemplaria o insólito: corrompidos por um rei *muçulmano*, os *judeus* teriam induzidos os *leprosos* a envenenarem os nobres (“e os não-nobres”) cristãos.

Uma vez pontuado o episódio, façamos uma breve pausa na leitura de Carlo Ginzburg e passemos a outro historiador de igual prestígio, Eric Hobsbawm.

No texto *Os destruidores de máquinas*, em que analisa o desenrolar na Inglaterra do luddismo (movimento de trabalhadores contrários à mecanização trazida pela Revolução Industrial¹⁶), Hobsbawm lembra que a prática da quebra das máquinas era bastante difundida no meio laboral, antes mesmo do movimento estourar, em 1811, como forma de pressionar os empregadores a fazerem concessões com relação a salários e outras condições de trabalho:

A prevalência desta “negociação coletiva através da arruaça” é bem demonstrada. Assim – para tomar somente os ofícios têxteis do Oeste da Inglaterra – os negociantes de tecidos queixaram-se ao Parlamento em 1718 e 1724 de que os tecelões “ameaçaram demolir suas casas e queimar seu trabalho, a menos que concordassem com suas condições”. As disputas de 1726-7 foram travadas tanto em Somerset, Wiltshire e Gloucestershire como em Devon, por tecelões “invadindo as casas (dos patrões e furadores de greve), estragando a lã e cortando e destruindo as peças nos teares e utensílios do ofício”. Terminaram com algo parecido a um contrato coletivo. O grande tumulto dos trabalhadores têxteis em Melksham em 1738 começou com os trabalhadores “cortando todas as correntes dos teares pertencentes ao sr. Coulthurst... por ele ter baixado os preços”, e, três anos mais tarde, empregadores ansiosos da mesma área escreviam para Londres

¹⁶ O nome deriva de Ned Ludd, um dos líderes do movimento. Os luditas chamaram muita atenção pelos seus atos quando invadiram fábricas e destruíram máquinas. Estas, segundo os luditas, por serem mais eficientes que os homens, tiravam os seus trabalhos, requerendo, contudo, duras horas de jornada de trabalho. Os luditas ficaram lembrados como "os quebradores (ou *destruidores*, como prefere Hobsbawm) de máquinas".

pedindo proteção contra as exigências dos homens de que nenhum estranho ao local fosse empregado, sob pena de destruição da lã. E assim por diante durante todo o século. (HOBSBAMW, 2005, p.18)

E assim por diante durante todo o século... Com essas palavras que transpiram linearidade, interrompo também a citação de Hobsbawm e passo para outra, do búlgaro Tzevtan Todorov. Intelectual imigrado em Paris, ele conta, no ensaio autobiográfico *Voltar*, a sua angústia ao retornar à terra natal, Sófia, para proferir uma palestra aos seus conterrâneos. No texto, ele revela as contradições e as dificuldades oriundas do fato de já não ser mais possível se explicar como um *todo homogêneo, unificado*, mas como um indivíduo (grifemos *indivíduo*) falante de mais de um língua, que não está condenado a ficar trancado na cultura dos seus ancestrais e de suas tradições:

Senti uma necessidade, em meus textos sobre literatura e em outros discursos, não de desabafar mas de alimentar meu trabalho com algo mais do que a simples leitura de livros dos outros: com minhas intuições pessoais, logo com minha experiência. Mas um fato biográfico era difícil de ignorar: eu era um imigrante, um búlgaro na França. Tive que render-me à evidência: não seria jamais um francês, ao menos como os outros. (...) Desde então, vivo em um espaço singular, ao mesmo tempo por fora e por dentro: estrangeiro “na minha casa” (em Sófia), em casa “no estrangeiro” (em Paris). Não exagero para mim mesmo a originalidade desta experiência de biculturalismo. Além do mais, estou longe de ser o primeiro a experimentá-la; no campo da cultura e das artes são numerosos os que foram atraídos por metrópoles como Paris ou Londres, Nova York ou Toronto, e este número continua a crescer todos os dias. E, mais, as identidades culturais não são apenas nacionais, existem outras, ligadas aos grupos pela idade, sexo, profissão, meio social; em nossos dias, então, todos já vivemos, ainda que em níveis diferentes, este reencontro de culturas no interior de nós mesmos: somos todos híbridos”. (TODOROV, 1999, p.26)

Saio de Todorov para ler uma notícia veiculada em 31.05.2006 pela *BBCBrasil.com*, intitulada *Novos distúrbios em Paris expõem falta de solução nas periferias*:

Os confrontos das últimas duas madrugadas ocorrem depois de apenas sete meses da onda de violência que se alastrou pelos subúrbios de todo o país e exatamente na mesma região onde tudo começou: o distrito da Seine-Saint-Denis, nos arredores da capital. Nessa área, a maioria das pessoas é de origem árabe ou africana e o desemprego entre os jovens chega a atingir 40% em algumas localidades. Essas periferias se tornaram um barril de pólvora e o menor incidente pode desencadear novos atos de violência por parte dos jovens. Os jovens dessas localidades se sentem vítimas de discriminação no mercado de trabalho e não vêem perspectivas para o futuro. Nos confrontos desta semana, estima-se que o estopim tenha sido a prisão de uma dona de casa que tentou defender seu filho durante uma operação policial em Montfermeil, na Seine-Saint-Denis. Ela teria

sido algemada e atacada com gás lacrimogêneo. O prefeito de Montfermeil, Xavier Lemoine, do partido do presidente Jacques Chirac, já havia lançado em abril um polêmico decreto proibindo que mais de três jovens se reunissem nas ruas de Montfermeil à noite. Sua residência e a prefeitura foram atacadas por uma centena de jovens armados com bastões de beisebol na madrugada de terça-feira. Sete policiais ficaram feridos nesses ataques. Na madrugada desta quarta, mais quatro policiais ficaram feridos enquanto tentavam controlar um ataque a pedradas contra uma delegacia em Montfermeil. Carros também foram queimados, incluindo uma viatura da polícia. Também houve confrontos nesta madrugada em Clichy-sous-Bois, onde os violentos protestos incendiários se iniciaram no final de outubro passado em razão da morte de dois adolescentes que estariam supostamente fugindo da polícia. Eles morreram eletrocutados ao se esconderem em uma subestação elétrica da cidade. Um dos 13 jovens presos na madrugada desta quarta é justamente o que estava com os dois garotos mortos durante a suposta fuga e que sofreu graves queimaduras no acidente. O porta-voz do governo, François Copé, afirmou que o governo está “vigilante” em relação à segurança nessas áreas. Helicópteros da polícia sobrevoaram as duas cidades nesta noite. O [então] ministro do Interior, Nicolas Sarkozy, disse que esses atos de violência são premeditados. “Não se trata de uma revolta espontânea quando as pessoas escondem o rosto e usam armas”, constata Sarkozy. “Seria fácil ter paz nessas periferias. Bastaria apenas deixar que os bandidos viver [sic] do tráfico de drogas”, disse o ministro, que já havia jogado lenha na fogueira no ano passado ao chamar jovens da periferia de “ralé”.¹⁷

Notícias como essa são, hoje em dia, quase banais embora ainda causem certo impacto midiático. Mas, a informação jornalística é suficiente para que nós, leitores em geral, compreendamos o que se passa no mundo? A notícia e as imagens disponíveis na rede são, sem dúvida, fontes importantes de *informação*, contudo a *compreensão* (que por sua vez difere de *explicação* que pressupõe um *todo*) está longe de se esgotar nelas. Essa compreensão passa pela visibilidade daquilo que é, na civilização da imagem e do meio digital, invisível – hipótese plausível apenas na imaginação literária. Todavia, mesmo para o historiador a simples informação documentada, organizada e editada não atende às expectativas de conferir efeito narrativo à história. O historiador é mais que um simples espectador; mais que ver a aldeia, ele vai à aldeia, como ensina o antropólogo Clifford Geertz. A narrativa histórica se relaciona com a narrativa literária, notadamente se lembrarmos de uma literatura realista de romances longos, quando se contava uma história real e total, e de uma literatura feita aos fragmentos, quando se cogita de uma pesquisa histórica que persegue fios e rastos ocultos na informação oficial.

¹⁷<http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2006/05/060531_violenciaparisdanielacg.sh tml>, página acessada em 21.11.08

Evidentemente, fiz uma associação simplista entre história e literatura, mas a meu ver suficiente para iniciar uma reflexão sobre ambas as formas de narrar o passado e o presente.

Lembrando que este não é um trabalho de *história*, proponho analisar as quatro narrativas sob a perspectiva do historiador, antes de cogitar como elementos que elas trazem poderiam ser abordados na infinitude da fantasia literária. Se é que tais elementos são abordados, são contados, na narrativa literária – isso se pensarmos na indagação cancliniana.

Afinal, os distúrbios parisienses são fruto do conhecimento errático e de um multiculturalismo conflitante da cidade, sintomas mencionados por Néstor Canclini (2005, p.121-122) ao fazer referência ao encolhimento do presente e à perplexidade diante do devir incontável que reduzem as experiências temporais e privilegiam as conexões simultâneas no espaço. Para Canclini, “talvez esta seja uma das razões por que os movimentos emancipadores baseados nas grandes narrativas históricas (o proletariado, as nações) percam eficácia, enquanto ganham prestígio os movimentos sociais urbanos, as ações fragmentárias e fugazes” (2005, p. 122). Sendo assim, faz todo sentido correlacionar a *falta de soluções na periferia de Paris* – para usar a manchete jornalística – com o quebra-quebra patrocinado pelos ludistas ingleses do século XVII.

Todavia, sem embargo dessa correlação, emerge, a esta altura da tese, uma pergunta incontornável: o que mais pode ligar as citações, que correspondência pode existir entre elas, uma vez que, *aparentemente*, tratam de questões díspares e incomunicáveis entre si?

A resposta reside exatamente naquilo que está por trás das aparências. Selecionei as narrativas exatamente por serem aparentemente díspares e esconderem, numa leitura açodada, o denominador comum: a *exclusão social*. A exclusão social a partir da alteridade. São enfoques diferentes, mais que isso, são contextos que exigem leituras e narrativas diferentes, mas que, ao cabo, estão contagiados pelo tema da exclusão.

Impõe-se, contudo, uma ressalva a ser feita de plano: não resumamos aqui *exclusão* à mera dicotomia incluídos-excluídos. Ao contrário, ao mencionar “exclusão” pressuponho um olhar mais abrangente e mais complexo, um olhar estrangeiro provocado pela estranheza que divide, que exila, que asila e que isola

– a si *mesmo* e ao(s) *outro(s)* –, a partir de construções identitárias estabelecidas numa ordem social e vistas a partir *da* História ou de *uma* história.

Ginzburg aborda a específica situação de certos sujeitos perseguidos e exterminados, os leprosos – *estranhos* –, dando ao fato uma difusão mais ampla e não sufocada pelos procedimentos mecanicistas de pesquisa, optando por uma análise estrutural “mais apropriada que o postulado (substancialmente monolítico, além de estático) de um ‘sistema único’ que garantiria ‘o campo das representações’ culturais” (GINZBURG, 2005, p.34). Hobsbawm, por sua vez, lida com trabalhadores que se sentiram excluídos diante do avassalador processo de mecanização da produção capitalista, que despertava neles um sentimento de *corpo estranho*. A partir desse aspecto, Eric Hobsbawm procura refletir - “como um historiador” – acerca do processo de conscientização daquela massa trabalhadora, vista de forma homogênea, sobre a natureza e o papel da consciência de classe na história. Já Tzvetan Todorov não está preocupado com esta totalitária questão, mas apenas com sua individual e específica situação de “estrangeiro” (também *estranho* e excluído) em sua terra natal. E quanto aos imigrantes moradores da periferia parisiense, dá-se o inverso; dá-se a não-inclusão, estrangeiros indesejados que são. Estranhos africanos e árabes desempregados que provocam estranheza.

A narrativa de cada uma dessas histórias está vinculada a determinado contexto social e a determinada leitura do indivíduo, considerando as mudanças paradigmáticas ocorridas a partir de meados do século passado, assim como o modo de se fazer e de se ler a história.

2. Paradigmas da história real

O enfoque de Hobsbawm parte de um conflito de classes. Para tanto, pressupõe que existem não apenas classes sociais (ou, pelo menos, existiam, segundo o seu conceito clássico, nos preâmbulos da Revolução Industrial) como também “luta de classes” e, conseqüentemente, consciência de classe – uma conjugação de fatores que ocupou, e quiçá ocupe, relevante função na história do capitalismo ocidental. É umbilical a sua reflexão com as argumentações de Györy

Lukács, e não por acaso tem como premissa básica a célebre passagem de abertura do *Manifesto Comunista*: “A história de todas as sociedades existentes até hoje é a história da luta de classes”.

Sustenta Eric Hobsbawm, em outro ensaio, *Notas sobre a consciência de classe*, que para os propósitos do historiador a classe e o problema da consciência de classe são inseparáveis. Segundo ele, uma classe somente adquire existência no momento histórico em que ela começa a adquirir consciência de si própria. Complementa citando que Lukács distingue

entre as ideias *reais* que todos constroem sobre classes, e que são temas do estudo histórico, e o que ele chama de consciência de classe ‘atribuída’ (*zugerechnet*). Esta consiste nas ‘ideias, sentimentos, etc., que homens em uma dada situação de vida *teriam, se eles pudessem compreender inteiramente* essa situação e os interesses dela derivados, tanto com respeito à ação imediata quanto com respeito à estrutura da sociedade que corresponder (ia) a esses interesses’. *Em outras palavras, trata-se do que, digamos, um burguês ou um proletário idealmente racionais pensariam.*” (HOBSBAWM, 2000, p.35) [Grifos meus]

O pensamento hobsbawmiano se sustenta em dois pilares consistentes: a) o historiador marxista, ou mesmo aquele que tenta responder às questões realmente significativas sobre as transformações da sociedade, deve ter subjacente um *modelo teórico* de sociedade e de transformações; b) é irrelevante, do ponto de vista analítico, a visão individual do sujeito, destacando, em contrapartida, a sua tipologia na escala social e a consciência do seu papel. Nessa lógica, os sujeitos da história social se encontram estruturados numa sequência racional que pressupõe uma relação causa-efeito, sempre considerando a sua condição (e conscientização) de burguês, proletário, lumpen e assim por diante¹⁸.

Daí, ao discorrer sobre surgimento da consciência de classe no mundo capitalista, Hobsbawm mira a sua atenção na revolta de certos grupos de trabalhadores que ele chama de “pessoas extraordinárias”, pois embora “comuns”

¹⁸ Interessante observarmos que embora a existência desta tipologia possa ser pensada desde tempos primórdios da sociedade pré-capitalista, a consciência a que se refere Marx e Lukács somente aconteceu, ou teve condições propícias para acontecer, na era industrial: “Enquanto se pode dizer que as classes e sua aceção objetiva existem desde a desagregação da sociedade baseada essencialmente em relações de parentesco, a consciência de classe é um fenômeno da era industrial moderna. Este fato é familiar aos historiadores, que com frequência acompanharam a transição do conceito pré-industrial de ‘ordem’ ou ‘estado’ ao conceito moderno de ‘classe’, a partir de termos tais como ‘o populacho’ ou ‘a classe operária’ (via o termo intermediário ‘as classes trabalhadoras’). Da mesma forma acompanharam, um pouco mais cedo historicamente, a formação de termos tais como ‘classe média’ ou ‘burguesia’, a partir do antigo termo ‘ordem(ns) média(s) da sociedade’. Na Europa Ocidental esta mudança ocorreu aproximadamente na primeira metade do século XIX” (HOBSBAWM, 2000, p. 36)

são sujeitos agentes de uma ação coletiva em que se descobrem portadores de uma identidade própria. Formam uma espécie de proletários anônimos que somente por meio da revolta irão adquirir consciência de suas condições no mundo do trabalho, a ponto de atuarem ativamente para a mudança dessas condições. Não é difícil perceber que essa reflexão não parte do indivíduo visto singularmente, mas, sim, coletivamente. A solidariedade – elemento intrínseco ao processo de conscientização – é explicada pela condição de classe socioeconômica. De posse então dessa concepção, o historiador analisa os conflitos próprios do sistema capitalista e da história ocidental.

Vamos, agora, pegar um atalho para retomar o caso dos ludistas ingleses. Inconformados com o progressivo crescimento da mecanização – cuja inevitável consequência seria o desemprego¹⁹ – os trabalhadores partiram para a destruição do inimigo visível: a máquina. As ações começaram de forma isolada, atingindo pequenos empregadores, e num primeiro momento se mostraram eficazes (tanto que conseguiram adesões). Não tardou, porém, para que a técnica se revelasse um fracasso *objetiva e politicamente falando*. Sua difusão inicial é explicada pela falta de sentimento de classe e de comunhão. A prática estava mais para próxima do vandalismo que de movimento organizado e consciente. “O hábito da solidariedade, que é o fundamento do sindicalismo eficaz, leva tempo para ser aprendido”, esclarece Hobsbawm (2005, p.20). Ou seja, foi exatamente a ausência de solidariedade, naquele período semi-industrial, que levou à quebra das máquinas, o desesperado método encontrado pelos ludistas. Valia tudo, “desde que o equipamento de içamento de um poço de mina de Northumberland fosse quebrado, ou o alto-forno de uma fundição galesa fosse posto fora de serviço, havia uma garantia temporária de que a fábrica não iria funcionar” (HOBSBAWM, 2005, p.20).

Pois é precisamente a eficiência primária do quebra-quebra que interessa a Hobsbawm, que vê nela o início de um processo de conscientização daquela massa trabalhadora, fato extremamente relevante na sua narrativa, marcada pela dialeticidade e que tem subjacente certo modelo teórico.

¹⁹ *Mutatis mutantis*, algo parecido com o que ocorre nos dias de hoje, diante da informática e da cibernética.

Desta forma, o emérito historiador *explica* a origem e a função dos “tumultos” luddistas. *Explica* a história. Mais que isso, explica o processo de solidificação da solidariedade em torno do movimento sindical e da formação de uma identidade comum capaz de unificar os interesses daqueles trabalhadores, como forma de contrariar os interesses comuns dos empregadores:

Mesmo muito mais tarde, as demonstrações e reuniões de massa constituíam uma parte essencial das disputas trabalhistas – não só para intimidar os empregadores, como para manter os homens juntos e animados. Os tumultos periódicos dos marinheiros do Nordeste, no tempo que os contratos de trabalho eram fixos, são um bom exemplo; as greves dos modernos portuários, outro. Evidentemente a técnica luddista estava bem adaptada para esta fase da guerra industrial. Se os tecelões ingleses do século XVII (ou madeireiros americanos do século XX) foram um grupo de homens proverbialmente desordeiros, havia sólidas razões técnicas para serem o que eram. (HOBSBAWM, 2005, p.20-21).

É de conhecimento geral a inclinação marxista de Eric Hobsbawm. Não por outro motivo, ele foca a sua análise na luta de classes, nas “revoltas da classe operária” contra o principal rival, “o grande empresariado modernizado”, procurando demonstrar que, embora não tenham detido o avanço do progresso técnico, o tumulto e a quebra de máquinas tiveram particular uma função na construção da história do capitalismo europeu. Hobsbawm não descreve; Hobsbawm narra – preocupado não apenas com o que realmente aconteceu, mas também com o que poderia ter acontecido sob circunstâncias específicas, e considerando ainda que, para o historiador, “o contraste entre o comportamento efetivo e o racional não pode deixar de lhe interessar porque pelo menos ele *deve estar interessado na efetividade histórica das ações e ideias*” (HOBSBAWM, 2000, p. 35) [Grifos meus].

Abramos um parêntesis para pensar em Lukács, citado como fonte por Hobsbawm. No campo da ficção, Lukács considerava que o escritor deveria “participar ativamente”, ambicionando contar a *verdadeira* história, aquilo que de fato – que *realmente* - aconteceu. Um realismo crítico “verdadeiro como a vida”, para usar sua expressão (LUKÁCS *apud* OLINTO, 2000, p.114). Bons escritores seriam aqueles que, se comportando como historiadores, teriam compromisso com a realidade, tais como Goethe, Balzac, Stendhal, Tolstoi – escritores que, segundo ele, ofereceriam “uma figuração da totalidade do real a partir da perspectiva final, ordenando as partes essenciais numa unidade orgânica, legitimada pelo modo narrativo que supõe a sequencialidade contínua, fundada sobre a ideia do tempo

como seta e sobre a ideia progressiva dos homens em direção ao futuro”, conforme palavras de Heidrun Olinto (2000, p.115).^{20 21} Observemos que Heidrun K. Olinto destaca, na proposta Lukács, a ambição de se representar uma *totalidade do real* segundo determinada *perspectiva fim*.

Pois esta pretensão de contar a verdadeira história a partir de uma concepção de humanidade una e de sua história universal era calcada na conceituação de que os fatos não acontecem aleatoriamente, não são desarticulados, nem ocorridos ao acaso. Ao revés, eles se intercomunicam entre si, numa relação circular e dialética. E as narrativas históricas e literárias representariam a esta realidade. Daí, aquilo que Heidrun K. Olinto chama de “história mãe da verdade” (2000, p.114). Um modelo que, entretanto, “perdeu a sua força de persuasão e desapareceu no horizonte de preocupação não só dos chamados ‘novos historiadores’ como do pensamento contemporâneo de um modo geral, seja ele vinculado a tendências ‘pós-modernas’ ou não. O novo espaço está sendo ocupado por ideias de ‘histórias-problema’ que dispensam conceitos teleológicos de causalidade, linearidade e continuidade progressiva, e questionam a permanência de funções e projetos herdados ‘para sempre’” (OLINTO, 2000, p.114-115).

Fecho o parêntesis para voltar a Hobsbawm, que, embora partindo da mesma construção teórica baseada num modelo de sociedade que pressupunha uma “causa final”, se vale de uma perspectiva mais complexa. Tanto que faz questão de frisar que nem Marx nem Engels, em nenhum de seus trabalhos históricos ou de análise política, jamais negligenciaram as complexidades sociais, as estratificações intrínsecas às classes, ou seja, a heterogeneidade interna das

²⁰ Teóricos marxistas mais radicais viam na escrita e na arte em geral um *instrumento de luta* para se interpretar ideologicamente fatos históricos, ordenando-os de forma a que tivessem uma finalidade. O pensamento do filósofo austríaco Ernst Fischer, em *A necessidade da arte* (obra escrita em 1959, ou seja, no ápice do socialismo burocrático em diversos países do mundo), nos dá bem a noção desta tendência, cuja premissa é a mesma de Lukács – a totalidade do real a partir da perspectiva final: “O realismo socialista – ou, antes, a arte socialista – antecipa o futuro. Não só o que está acontecendo agora como o que ainda vai acontecer são fabricados na mesma oficina. Os fatos não se alteram, mas o conteúdo da realidade de um momento histórico varia conforme o ponto de vista que se adota. O que já foi futuro como aspiração se une na memória aos fatos passados, completando e revelando a realidade do tempo. O componente profético, frequentemente condenado em nome do realismo, ganhou nova força e nova dignidade na arte socialista” (FISCHER, 1987, p.129).

²¹ Vê-se que Lukács lia literatura da mesma forma que lia a história, com a premissa de uma totalidade ou um “sistema total”, comprovando a existência de promissor diálogo e de uma permanente associação entre narrativas literárias e narrativas históricas.

classes²². Seja como for, ao narrar a história dos quebradores de máquinas, ele partiu de uma análise que não dispensava a causalidade e nem continuidade progressiva, afirmando o enquadramento daqueles trabalhadores num processo de formação identitária, onde seus papéis estavam definidos e contextualizados em um desenrolar – um *script* – passível de previsão. Lógica, segundo ele, essencial para um *entendimento* sobre os fatos históricos num determinado contexto socioeconômico.

O dilema surge, entretanto, diante da história de certas pessoas cuja conceituação não encontra paradigma nesse processo de construção identitária – como, p.ex., os leprosos do séc. XII.

3. Sobre micro-história

O simples interesse pelos leprosos implica reduzir a escala de observação, partindo para uma análise microscópica. Uma análise que também parte do real, do documento, do fato, mas que fica longe da obsessiva busca das causas e dos efeitos como condição exclusiva para um *entendimento* global do sistema social. Esses são alguns dos pressupostos da micro-história.

O professor de história da Universidade de Veneza, Giovanni Levi, no texto *Sobre a micro-história* faz uma ampla abordagem sobre esse modo de ver (e de narrar) a história - ou umas histórias – que surgiu, nos anos 1970, como uma alternativa ao modelo tradicional positivista, progressivo e globalizante. “Além de tudo, a suposição do automatismo da mudança foi corroída: mais especificamente, o que tem sido posto em dúvida é a ideia de uma progressão regular, apesar de uma série de estágios uniformes e previsíveis em que se imaginava que os agentes sociais se alinhavam, conforme as solidariedades e dos conflitos em algum determinado sentido, naturais e inevitáveis” (LEVI, 1992, p.134).

²² Segundo Hobsbawm, um sistema simples de duas classes – a operária e a burguesa – “não implica uma perfeita homogeneidade de cada classe, e Marx jamais o sugeriu. Para determinados propósitos, não precisamos nos preocupar com a heterogeneidade interna de cada classe, como, por exemplo, quando definimos determinadas relações cruciais entre classes, tais como as que se dão entre patrões e trabalhadores. *Para outros propósitos, não podemos deixar de levá-las em consideração*” (HOBSBAWM, 2000, p.37) [Grifo meu]

A falência dos sistemas, o fim das utopias e a mudança dos paradigmas então existentes impuseram, segundo Levi, não tanto a construção de uma nova teoria social geral, mas uma completa revisão dos instrumentos de pesquisas até ali utilizados. A micro-história surge nesse cenário como mais uma opção, numa gama de possíveis respostas que enfatizam a redefinição de conceitos e uma análise aprofundada dos instrumentos e métodos existentes. Uma opção, porém, que, por estar baseada em fatos específicos e documentos, fogia do relativismo radical, do neo-idealismo ou mesmo para o retorno a uma filosofia repleta de irracionalidade (LEVI, 1992, p.135).

Não por acaso, os historiadores que primeiro aderiram à ideia da micro-história tinham raízes marxistas, vez que refutavam a proposta de uma pesquisa histórica vista como atividade puramente retórica e estética. É o que conta Giovanni Levi: “a micro-história possuía uma posição muito específica dentro da chamada nova história. Não era simplesmente uma questão de corrigir aqueles aspectos da historiografia acadêmica que pareciam não mais funcionar. *Era mais importante refutar o relativismo, o irracionalismo e a redução do trabalho do historiador a uma atividade puramente retórica que interprete os textos e não os próprios acontecimentos*” (LEVI, 1992, p.136) [Grifos meus].

Partiu-se, então, tal qual na proposta do marxismo mais ortodoxo, para uma pesquisa centrada na descrição realista do comportamento humano, considerando, inclusive, as limitações dos sistemas normativos prescritivos. Apesar dessa realidade normativa que impunha pré-definições e *pré-conceitos*, inclusive em torno da identidade do sujeito, o método da micro-história – que nesse aspecto se afasta ortodoxia marxista – reconhece a liberdade do homem diante do modelo de ação; uma liberdade relativa, pois, frise-se, limitada pelo sistema normativo opressivo – aqui, por sua vez, ele se afasta do irracionalismo -, mas que permite ao pesquisador definir “as ambiguidades do mundo simbólico, a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e a luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e também dos recursos materiais”, diz Levi (1992, p.136).

Prossegue o professor italiano:

Assim, toda ação social é vista como o resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa que, embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais. *A questão é, portanto, como definir as*

margens – por mais estreitas que possam ser – da liberdade garantida a um indivíduo pelas brechas e contradições dos sistemas normativos que o governam. Em outras palavras, uma investigação da extensão e da natureza da vontade livre da estrutura geral da sociedade humana. (LEVI, op. cit., p.136). [Grifos meus].

Noutras palavras, a redução da escala da observação permite a análise de ambiguidades que não se resume às causas e aos efeitos do fato social, mas também à visão do espaço social de *cada* indivíduo, que, então, pode ser visto singularmente, especificamente. Essa visão do singular, aparentemente insignificante, pode levar o estudioso, em contrapartida, à visão macro, numa rede interminável que amplia o leque de observação; em suma, a observação microscópica poderá revelar fatores previamente não observados. Cabe dizer que não se trata de um método metonímico, que toma a parte pelo todo, mas de abrir-se ao singular em busca de novas possibilidades não previstas em estudos anteriores. Giovanni Levi cita o exemplo de alguém que sai para comprar um pão, numa ação supostamente irrelevante, mas que envolve um sistema bem mais amplo, o dos mercados de grãos de todo o mundo – “apenas uma distorção paradoxal e significativa da perspectiva sugeriria que a vida comercial de uma aldeia não tem interesse, além de seu significado na escala local” (LEVI, 1992, p.138).

O professor italiano procura fixar parâmetros que aproximam e que afastam a micro-história da antropologia, com particular enfoque na obra do antropólogo Clifford Geertz e na sua “descrição densa”: não impor uma teoria prévia a uma série de observações, mas, ao revés, partir de um conjunto de sinais e tentar ajustá-los a uma estrutura inteligível. A descrição densa registra acontecimentos ou fatos importantes que, normalmente, seriam imperceptíveis, interpretando-os a partir de sua inserção no contexto, no fluxo do discurso social. Uma abordagem que, enfim, permite a análise micro dos acontecimentos mais banais, como forma de se chegar a conclusões de maior alcance. (LEVI, 1992, p.141-142). A observação em pequena escala permitiria, assim, um novo ponto de vista em grande escala.

A face preocupante desse procedimento diz respeito aos limites interpretativos do pesquisador, do antropólogo, cuja autoridade para interpretar o material é amplíssima – “e a interpretação é, em grande parte, a essência do trabalho etnográfico”, ressalta Levi. E mais: o relativismo absoluto limita as

possibilidades de conhecimento da realidade, “com o resultado de nos tornarmos enredados em um jogo infinito e gratuito de interpretar as interpretações” (LEVI, 1992, p.148). Noutras palavras, a questão do etnocentrismo não se resolve pelo relativismo irracional, um relativismo sem critério, um “vale-tudo” que leva à supervalorização da fragmentação, levada ao infinito, ou, para citar uma expressão do antropólogo Otávio Velho, um “relativismo sem relativização”.

É importante esclarecer tais premissas para chegarmos à conclusão formulada por Giovanni Levi, ao fixar a diferenciação entre a micro-história e a antropologia interpretativa: “é que a última enxerga um significado homogêneo nos sinais e nos símbolos públicos, enquanto a micro-história busca defini-los e medi-los com referência à multiplicidade das representações sociais que eles produzem” (LEVI, 1992, p.149). Daí ele estabelecer, por um lado (i), a definição de Clifford Geertz, que parte de um repertório de conceitos para introduzi-los em um repertório de acontecimentos interpretados, para que operem juntos de forma a tornar eloquentes os acontecimentos simples, e que conclusões de longo alcance possam ser extraídas desses fatos simples – um método que, contrapõe Levi, examina a ação com profundidade, mas sem a (re) conceituação complexa e formal dos mecanismos sociais envolvidos, levando a análise a parar de repente, como que ameaçada: “Esse método com frequência resulta em uma história cultural sem análise social, ou em uma análise social extremamente estereotipada extraída de uma história cultural intensivamente investigada” (LEVI, 1992, p.151); por outro lado (ii), a micro-história, tal qual a antropologia interpretativa, não desconsiderou a diferenciação social, mas não se limitou a isso, pois pressupõe que essa diferenciação é fundamental para que se estabeleça uma interpretação formal das ações, do comportamento, dos papéis, das estruturas e dos relacionamentos sociais: “em outras palavras, embora os costumes e o uso dos símbolos sejam sempre polissêmicos, não obstante eles assumem conotações mais precisas, a partir das diferenciações sociais variáveis e dinâmicas. Os indivíduos constantemente criam suas próprias identidades, e os próprios grupos se definem de acordo com conflitos e solidariedades, que contudo não podem ser presumidos *a priori*, mas resultam das dinâmicas que são o objeto de análise” (LEVI, 1992, p.152).

Sem entrar na tormentosa polêmica levantada por Giovanni Levi e na sua crítica à antropologia interpretativa, o que me parece importante ressaltar é o seu enfoque específico sobre a micro-história, principalmente sua insistência em não partir de conceituação apriorísticas, mas, ao mesmo tempo, não abrindo mão de construções cognitivas que tornam a análise mais racional e menos intuitiva, estabelecendo limites, por um lado, e, por outro, priorizando a observação microscópica e individual e, com isso, criar uma alternativa para ver o todo.

A partir dessa leitura, a trajetória de um moleiro perseguido pela Inquisição, ou o episódio de 1321 que envolve os perseguidos leprosos e judeus (e um rei muçulmano), torna-se precioso para o exercício de tentar entender o mundo do passado – e, assim, chegar ao presente. Não – resalte-se – como relação de causalidade (passado-presente-futuro), mas como fonte cognitiva capaz de fornecer alternativas para o observador contemporâneo.

4. O sabá diabólico, uma narrativa da micro-história

A história das mentalidades permite uma narrativa da história que, sem ficar limitado à ciência, indica como o mental participa da produção do social. No saber de Renato Janine Ribeiro, diante de uma tendência que supervalorizava a produção e as medidas quantitativas, ela mostrou a função das ideias e dos sentimentos na conservação ou criação dos diversos mundos sociais:

Recuperou, ainda, o sentido inicial da palavra *história*, de algo que é narrado, contado – um gênero literário, poderíamos dizer; porque durante parte do nosso século prevaleceu a ideia de que a narrativa era coisa superada, não científica. Deu força, assim, a um modo de conhecer o homem que integra os fatos singulares e a compreensão mais ampla, a ciência e a literatura – saber nos vários sentidos da palavra, de conhecimento e tempero, da ciência e cheiro. Contra a intenção totalizante de sacrificar a história a um único sentido (enquanto ciência), a *histoire des mentalités* refez a história enquanto sabor – que se comunica aos cinco, ou mais, sentidos (RIBEIRO, 1987)

Com tais pressupostos, Carlo Ginzburg reduziu ainda mais a escala da observação, e numa análise microscópica – a partir de documentos, frise-se – buscou, no livro *História Noturna*, não apenas reconstruir os mecanismos ideológicos que permitiram a perseguição da feitiçaria na Europa, mas também

reconstruir as crenças das mulheres e dos homens acusados de bruxaria, fugindo da pesquisa tradicional que se concentrava exclusivamente na perseguição e que não demonstrava nenhum interesse nas atividades e nos comportamentos dos perseguidos. Ao longo da obra, Ginzburg denota particular interesse para o exame de significados que a crença na feitiçaria tinha não para as vítimas, para os acusadores e para os juízes, mas para os acusados.

A leitura proposta por Ginzburg é uma reviravolta no modo de *contar* história(s). Embora com certa familiaridade com as “estruturas sociais profundas”, os historiadores tradicionais se mostravam pouco habituados a questionar as “estruturas mentais invisíveis”. Mesmo a antropologia interpretativa, quando foi estudar a feitiçaria e procurou tais estruturas aparentemente imperceptíveis, incorreu no equívoco já alertado por Giovanni Levi. Em sólida pesquisa, o antropólogo K. Thomas, p. ex., ao estudar aspectos da bruxaria, introduziu no debate elementos bastante plausíveis: por intermédio do simbolismo do sabá (ritual maldito e noturno que congregava bruxas e feiticeiros em lugares solitários) se chegaria aos valores negativos formulados pela sociedade da época. A escuridão dos encontros exprimia uma exaltação à luz; a explosão sexual das mulheres nas orgias diabólicas seria uma exortação à castidade; as metamorfoses animais, uma fronteira entre o animal e o humano. Embora plausível, tal interpretação ocorre em nível relativamente superficial, constata Carlo Ginzburg: “É fácil, *mas um tanto apriorístico*, sustentar que a visão do mundo expressa pela magia popular não podia ser comparada, em termos de coerência, à dos teólogos; na realidade, o fundo das confissões de bruxas e feiticeiros permanece envolto em trevas” [Grifo meu] (GINZBURG, 2007, p.15).

Ou seja, mesmo apontando as raízes folclóricas do sabá, aquela interpretação insistia no mesmo equívoco de anteriores estudos, o de dar atenção à história da perseguição em detrimento dos perseguidos, o que, certamente, contribuiu, e muito, segundo Ginzburg, para um preconceito de sexo e raça: “termos como ‘esquisitices e superstições’, ‘credulidade camponesa’, ‘histeria feminina’, ‘comportamentos estranhos’, ‘extravagâncias’ – recorrentes em alguns dos estudos mais autorizados – refletem uma opção preliminar de natureza ideológica” (GINZBURG, 2007, p.21-22).

Com base nos processos inquisitórios centrados no sabá diabólico, Carlo Ginzburg percebe que os motivos aparentes da perseguição dos judeus e leprosos são relacionados a um complô que difundiu a crença que atribuía aos soberanos das monarquias francesa e inglesa o poder de curar com o toque das mãos; a necessidade de proteção e a atribuição de poderes mágicos ao rei justificariam a maquinação. Mas, como as aparências enganam, o historiador, como que descascando cebola, faz emergir os “motivos de fundo”, aqueles que, na verdade, garantiram o sucesso da conspiração contra judeus e leprosos: a insegurança gerada pela profunda crise econômica, social, política e religiosa que atravessava a Europa pré-industrial; a hostilidade crescente em face de grupos marginais; a procura obsessiva de um bode expiatório. Confrontando as duas explicações – as aparentes e as “de fundo” -, Ginzburg não tem dúvida que, embora simplistas as justificativas de cunho conspiratório, os complôs existem. Não obstante, faz uma reflexão sobre outro aspecto mais importante do que o complô em si, qual seja, a tentativa de transformar (ou manipular) a sociedade:

As dúvidas crescentes sobre a eficácia e os resultados de projetos, quer revolucionários quer tecnocráticos, obrigam a repensar tanto o modo pelo qual a ação política se insere nas estruturas sociais profundas quanto sua real capacidade de modificá-las. Vários indícios fazem supor que os historiadores atentos aos tempos longos da economia, dos movimentos sociais, das mentalidades, tenham recommçado a refletir sobre o significado do evento em si (também, mas não necessariamente, político). A análise de um fenômeno como o nascimento da imagem inquisitorial do sabá se insere nessa tendência. (GINZBURG, 2007, p.23-24).

Daí o interesse pela perseguição dos leprosos e judeus; daí o interesse pela trajetória do moleiro Menocchio - no consagrado *O queijo e os vermes* -, um sujeito que, a seu modo, resolve explicar a origem do mundo, e o faz de forma extremamente peculiar; senão vejamos:

Terra, ar, água e fogo juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos. A santíssima majestade quis que aquilo fosse Deus e os anjos, e entre todos os anjos estava Deus, ele também criado daquela massa, naquele momento, e foi feito senhor com quatro capitães: Lúcifer, Miguel, Gabriel e Rafael... (GINZBURG, 1987, p.46).

Pois bem, Menocchio viveu numa aldeia situada nas colinas de Friuli, na Itália do século XVI, e, por jeito considerado extravagante de ver o mundo, foi queimado por ordem do Santo Ofício, “depois de uma vida em total anonimato”,

frisa Ginzburg, que, ao ter acesso aos autos do processo inquisitório, resolveu contar a história do moleiro de ideias originais, reconstruída a partir de “um fragmento do que se costuma denominar ‘cultura das classes subalternas’ ou ainda ‘cultura popular’” (GINZBURG, 1987, p. 16).

Ali, Ginzburg não estava preocupado em mostrar um camponês típico, ou o *modus vivendi* do campesinato, e muito menos a massa trabalhadora do campo. Ao contrário, Menocchio era um homem singular, mas - a pedra de toque *racional* da micro-história - “*esta singularidade tinha limites bem precisos: da cultura do próprio tempo e da própria classe não se sai a não ser para entrar no delírio e na ausência de comunicação*” (GINZBURG, 1987, p.27). [Grifo meu]

Em consequência, diz o historiador, aquela investigação que, no início, versava apenas sobre um indivíduo singular acabou desembocando numa hipótese geral sobre a cultura popular de uma Europa marcada pela difusão da imprensa e pela Reforma Protestante, e pela repressão observada nos países católicos. Trocando em miúdos: do micro ao macro. Sublinhemos isso ressaltando que não se trata apenas de reiterar a macro a partir do particular, mas sim de possibilitar leituras alternativas a partir de fragmentos de verdades tradicionalmente ignorados pela história totalizante.

Ao discorrer sobre o tema, Luiz Costa Lima destaca que é preciso “chamar a atenção para o fato de que a micro-história não é apenas uma via daquilo que, vindo do particular, terminaria por reiterar os resultados passíveis de serem atingidos pela macro-história. Quando assim sucede a concordância apenas confirma algum clichê a ser compartilhado por historiadores e leitores.”²³ A ressalva me parece importante para bem situarmos a questão, sem incorrer numa análise simplista da micro-história, como se ela fosse um mero atalho para se chegar a um todo, seja para referendá-lo ou, ao contrário, para negá-lo sob uma visão dos excluídos ou dos vencidos (que, em última análise, também o referendaria).

Eric Hobsbawm sustenta que a “situação” escolhida por Ginzburg – seja sobre uma aldeia ateísta do século XVI, seja sobre camponeses italianos acusados de bruxaria na Idade Média – é capaz de corporificar e exemplificar a estrutura

²³ Resenha literária ao livro *O historiador diante do crime perfeito*, disponível em <http://www.livrariacultura.com.br/scripts/cultura/imprensa/imprensa_diz.asp?nitem=2745802&sid=20129244812524561709816881&k5=34CCDA86&uid=>>; acessada em 24.05.2010

estratificada de uma sociedade, mas, ressalva ele, essa mesma abordagem pode ser feita de outra maneira, sendo desnecessária uma escolha excludente entre mono e multicausalidade. “Não há nada de novo em preferir olhar o mundo por meio de um microscópio em lugar de um telescópio. Na medida em que aceitemos que estamos estudando o mesmo cosmo, a escolha entre o micro e o macrocosmo é questão de selecionar a técnica apurada” (HOBBSAWM, 1998, p.206).

É sempre difícil discordar de Hobsbawm, contudo, pela análise micro ou não, o que se percebe, nos dias de hoje, é que o enfoque totalizante e dual não compreende a complexidade de questões que formam o indivíduo e suas singularidades – ainda que tais singularidades estejam limitadas por condições sociais (pela cultura e pela própria classe, como diz Ginzburg). Nesse passo, então, parece que o olhar sobre aquilo aparentemente irrelevante ou invisível tem mais condições de abarcar esta complexidade. Voltando a Giovanni Levi, ele atenta que “a micro-história tentou construir uma conceituação mais fluida, uma classificação menos prejudicial do que constitui o social e o cultural, e um arcabouço de análise que rejeita simplificações, hipóteses dualistas, polarizações, tipologias rígidas e a busca de características típicas” (LEVI, 1992, p.160).

Sendo assim, uma compreensão do passado que ilumine o presente surge de forma mais plena com as histórias do moleiro Menocchio e dos leprosos da Europa pré-industrial, do que com a história da massa de trabalhadores *indiscriminados* que quebraram máquinas na Europa industrial.

Sem menosprezar esse último enfoque no contexto chamado “volta da narrativa”, que consagra um novo modo de contar a história, a *nova história*, vê-se que o enfoque minimalista, ao priorizar e valorizar o detalhe, é mais capaz de dar conta da complexidade exigida pela leitura contemporânea, pelos leitores contemporâneos.

5. O intelectual narrador

Interessante é a trajetória de Tzvetan Todorov, intelectual migrante, oriundo de uma Bulgária dominada pela ortodoxia stalinista, que chega a Paris, centro cultural acolhedor das mais variadas culturas. Sujeito híbrido, formado por mais de uma cultura, falante de mais de uma língua, carrega consigo mais de uma casa e se sente confortável em todas elas; um paradigma, enfim, do homem contemporâneo, globalizado e plural. Contar a sua história é contar a história de *um* migrante do chamado mundo pós-moderno. Um intelectual bem aceito e que transita com desenvoltura no palco da *world fiction*.

Não exagero para mim mesmo a originalidade desta experiência de biculturalismo – consta da fala de Todorov transcrita no início deste capítulo. Ele vivenciava, na ocasião, uma situação peculiar: residia em Paris, berço multicultural avesso ao nacionalismo xenófobo, e ao voltar à terra natal percebeu que lá a questão nacional tinha outro peso, o do protesto político. Quando volta à Bulgária, verifica que, para seus compatriotas, a relação com valores nacionais tinha sentido bastante diverso daquele que os franceses dispensavam à nação: “Paris era certamente o lugar propício a uma renúncia eufórica aos valores nacionais; Sófia o era muito menos. (...) É preciso lembrar-se (porque as coisas estão mudadas desde então) que na época o discurso nacionalista representava a única oposição pública possível à ideologia comunista. Fazer elogios aos valores búlgaros significava, para todos os envolvidos, atacar as palavras de ordem oficiais” (TODOROV, 1999, p.17-18).

Todorov experimenta um dos paradoxos dos tempos globalizados: o menosprezo pelas fronteiras e o acirramento do patriotismo. Ao mesmo tempo, ele simboliza o sujeito traduzido e híbrido. Vimos que o sujeito contemporâneo inserido no cenário da globalização e do capitalismo cibernético não é mais lido por meio de uma identidade, mas de várias - diluídas, complexas e não uniformes. São múltiplos os processos identitários, o que faz Hans Ulrich Gumbrecht (1999, p.115) cogitar da premência de uma carteira de *identidades* - no plural - para cada pessoa, que assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não estão unificadas em torno de um “eu” coerente, delimitado e unitário. Emergem daí identidades *carregadas de hibridismo*, construídas com base em

intercâmbios e relações que se constroem e se desconstroem de maneira dinâmica e constante. Destaco trecho do texto de Heidrun Krieger Olinto, *Carteiras de identidades(s) de validade limitada*:

Inexiste algo como uma identidade essencial. Não são os sujeitos universais que circulam na história concebida no singular e evidenciando unidades. É por isso que são bem-vindas concepções e formas inovadoras de representação, mais adequadas e sutis que não repitam apenas padrões de nossas molduras conceituais tradicionais institucionalmente sancionadas, mas que saibam situar a pluralidade de nossas vidas heterogêneas, dos nossos passados e presentes – vários e variados – e modo relacional, sem por isso assumir o ônus de um relativismo radical politicamente inoperante (OLINTO, 2002, p.260).

Há, não resta dúvida, novos elementos que ditam a ordem política das sociedades atuais. Elementos que desconstroem, quebram, fragmentam e questionam. O feminismo, a liberação sexual, os movimentos dos negros e das minorias, organizações pacifistas, ecológicas, contra armas atômicas, de libertação nacional e mesmo religiosas são exemplos que revelam esta nova base social – complexa e plural. Elementos que exigem voz e voto, querem influenciar, decidir.

A conjugação desses fatores, hoje em dia, não mais adota fórmulas simplistas baseadas em oposições binárias excludentes, representantes de um todo necessariamente uno e coeso, “onde um dos pares conceituais se torna necessariamente totalizante e o outro, invisível” (OLINTO, 2002, p.261). Não há mais espaço para uma leitura que coloque, lado a lado, uma versus a outra, classes sociais compactas e homogêneas, unificadas. Nem classe social, nem nenhuma outra vestimenta pronta-acabada-e-compacta, como religião ou nação. Pobres se organizam para brigar contra pobres, miseráveis atacam miseráveis, os ricos não formam necessariamente uma elite compacta e unida, e qualquer outro raciocínio maniqueísta resta naufragado. O brado “trabalhadores, uni-vos!”, que tanto retumbou no século passado, hoje é apenas sussurrado em algumas esquinas urbanas, de forma pouco convincente, quase sempre de forma desorganizada e sem maiores ecos.

Esse quadro possibilita não apenas uma nova leitura do sujeito, mas também a emergência de novas propostas de narrativas historiográficas, novos modos de contar histórias, sem a pretensão de ser uma narrativa única e “real” – a narrativa, a história -, sem a pretensão, enfim, de ser absolutamente “linear e coerente avalizada por uma instância narrativa autoritativa única”, como bem

destaca Heidrun Olinto, em outro texto, *Como falar de histórias (de literatura?) hoje?*: “Ao leitor, permite-se, desta forma, a experiência paradoxal do confronto com elementos articulados aleatoriamente numa estrutura harmônica e/ou dissonante sem síntese. Um procedimento explicitamente condizente com hipóteses e diagnósticos recentes. Assim lemos, por exemplo, que inexistem visões uniformes de uma identidade nacional e, por conseguinte, é preciso representar a multiplicidade coexistente de perspectivas da investigação contemporânea, reprimindo o desejo de vê-las unificadas” (OLINTO, 2000, p.117-118).

É essa multiplicidade que nos possibilita dizer que a história de Todorov é singular: intelectual búlgaro que, munido de preparo técnico, imigra para a França, quando seu país passava pelo regime comunista, se integrando plenamente ao meio acadêmico de uma Paris que vivia um específico momento político – e por aí vai. Isto tudo, porém, não nos permite concluir que ele representa a categoria dos, digamos, “homens-intelectuais-migrantes-pós-modernos” – nem que todos migrantes-intelectuais-pós-modernos sejam híbridos e traduzidos tal qual ele. Esse tipo de enquadramento é repudiado exatamente por aquela *multiplicidade de perspectivas* mencionada por Heidrun Olinto - *a carteira de identidades* citada por Gumbrecht. Uma multiplicidade que preenche a cena contemporânea e não mais admite leituras binárias, e por consequência exige narrativas não-totalizantes, não-tipológicas, não-simplistas. “Neste sentido - continua Olinto -, comparecem, lado a lado, autores da linhagem canonizada e autores de tradições tão divergentes quanto “*American Indian writers, black writers, women writers, Asian e American, Hispanic e Jewish-American writers*” (1988: 24). Uma situação que obviamente proíbe falar de uma *única* história da literatura americana” (OLINTO, 2000, p.118).

São as singularidades de Todorov que tornam a sua história interessante, mais que isso, relevante para entendermos a cena contemporânea, desde que as consideremos peculiaridades de uma história particular inseridas na sua subjetiva condição de intelectual, de migrante, de homem desenraizado.

6. O outro migrante

Na mesma Paris multicultural de Todorov há outros migrantes - não tão bem-sucedidos. Por exemplo, os jovens desempregados moradores da periferia da capital francesa, aqueles que provocaram os distúrbios mencionados na notícia transcrita no início deste capítulo. Migrantes não tão traduzidos, não tão híbridos, não tão inseridos no mercado de trabalho. As particularidades da trajetória de Tzevtan Todorov explicam a sua história cercada de “se”: “se minha partida tivesse sido obrigatória em vez de voluntária, se houvesse chegado à França privado da língua comum, assim como de toda competência profissional, teria certamente tido muito mais dificuldade em alcançar sucesso na primeira integração” (TODOROV, 1999, p.27). Na outra ponta, “se” os jovens migrantes fossem intelectuais, “se” o desemprego não fosse estrutural no capitalismo cibernético, “se” a globalização tivesse outro sentido, “se” as condições políticas de seus países de origem fossem outra, “se”... Se as leituras da história ainda fossem totalizantes eles seriam enquadrados na condição de trabalhadores-revoltados-organizados-reprimidos-excluídos-massa-compacta...

Há, então, que se olhar para esse quadro com olhos críticos e severos: se esses jovens migrantes não se resumem a uma massa compacta indiscriminada, também Todorov e outros intelectuais de ponta dos estudos pós-coloniais (Salman Rushdie, Stuart Hall, Edward Said, Homi Bhabha, só para citar alguns) não são a representação carregada de hibridez de todo migrante; por outro lado, embora não vista de forma homogeneizante não se pode esquecer os limites normativos que cercam aqueles jovens da periferia parisiense, e que os enquadram (i) como trabalhadores desempregados numa sociedade excludente e (ii) como violentos baderneiros.

Narrar, hoje, a história daqueles jovens migrantes da mesma forma que Eric Hobsbawm narrou o episódio dos destruidores de máquinas não parece suficiente para explicar a complexidade presente no contexto atual – mais que isso: parece insuficiente para atender às necessidades e expectativas do leitor. De outro modo, soa como mais satisfatória uma narrativa que contemple as singularidades contidas nas particularidades, ainda que aparentemente insignificantes, que envolva aqueles jovens, enquadrando-as no contexto social

que cerca os personagens envolvidos. Uma narrativa que dê visibilidade ao invisível. Como fez Carlo Ginzburg com os cultores do sabá, com os leprosos, com o moleiro Mennochio.

Uma narrativa que discuta identidade, nação, cultura na ótica contemporânea. Giovanni Levi nos ensina que “o verdadeiro problema para os historiadores é serem bem sucedidos no expressar a complexidade da realidade, ainda que isso envolva o uso de técnicas descritivas e formas de raciocínio, que são mais intrinsecamente autoquestionadas e menos assertivas que qualquer outra antes utilizada” (LEVI, 1992, p.160).

Para tanto, exige-se do historiador, do narrador, uma seleção que passa por critérios políticos e éticos, passa por transparência. O mesmo se aplica ao intelectual migrante da periferia, que ao tomar a palavra faz opções políticas. Uma delas é descrever o mundo – ainda que o mundo ficcional - exclusivamente a partir de si, da sua história, da sua experiência; a outra é buscar nas entrelinhas do episódio, na insignificância do fato, na invisibilidade do outro (também migrante, mas não-intelectual) uma narrativa que exprima também a sua própria condição – a do narrador intelectual – de migrante e de ser carregado de hibridez. Sendo assim, se pensarmos que a imaginação literária não tem limites, e considerando a questão da responsabilidade do intelectual, a segunda alternativa parece ser mais capaz de efetivamente narrar o multiculturalismo contemporâneo.

Quando, então, analiso a questão das narrativas contemporâneas com a perspectiva de analisar a própria contemporaneidade, penso numa relação complexa que envolve o narrador – e a sua fantasia literária infinita – e o leitor – alguém atento e informado, além da obra em si, esteticamente falando.²⁴

Daí, penso em uma narrativa (repita-se: mesmo a literária) que, partindo dos rastros, da pequena diferença, dos fragmentos de verdade, fornece ao leitor possibilidades capazes de abrir perspectivas muito mais amplas para o conhecimento e a emergência das diferenças presentes na cena contemporânea. Uma narrativa que não ambiciona ser “reflexo realista”, mas como manifestação artística inserida num sistema complexo que admite as mais diversas leituras dependendo de quem narra e de onde narra, ou de quem a recepciona e de onde

²⁴ Sem esquecer a mídia e os intermediários (mercado editorial, crítica literária, marketing, etc.), cujos efeitos são relevantes na complexa relação obra-autor-leitor, mas não cabem na presente abordagem.

recepção. Em miúdos, uma narrativa que não tem a função de ser instrumento de luta, mas que também não se limita ao esteticismo ou à retórica. O compromisso do narrador, do historiador, do escritor, é com o leitor, é oferecer-lhe perspectivas, abordagens e metodologias – *possibilidades*, enfim - que lhe permitam construir alternativas e formas de compreender o mundo em que vivemos.

Vejamos, então, a partir das quatro narrativas, algumas possibilidades que se abrem.

PARTE II

CAPÍTULO II

DA NARRATIVA HISTÓRICA À LITERÁRIA: *FRAGMENTOS DE VERDADE*

Quem construiu Tebas, a das sete portas?
Nos livros vem o nome dos reis,
mas foram os reis que transportaram as pedras?
Babilônia, tantas vezes destruída,
quem outras tantas a reconstruiu? Em que casas
da Lima Dourada moravam seus obreiros?
No dia em que ficou pronta a Muralha da China para onde
foram os seus pedreiros? A grande Roma
está cheia de arcos de triunfo. Quem os ergueu? Sobre quem
triunfaram os Césares? A tão cantada Bizâncio
só tinha palácios
para os seus habitantes? Até a legendária Atlântida
na noite em que o mar a engoliu
viu afogados gritarem por seus escravos.

Bertold Brecht; *Perguntas de um operário que lê*

1. A capacidade do historiador e a *descontinuidade* da história

A partir da segunda metade do século XIX e até início do século XX, uma onda de entusiasmo tomou conta do direito penal ocidental com o surgimento e ascensão da Escola Positivista, que tinha como um dos seus nomes mais célebres o médico italiano Cesare Lombroso, além dos juristas Raffaele Garofalo e Enrico Ferri. Os defensores positivistas acreditavam que era possível desvendar o caráter de uma pessoa pelo exame dos elementos morfológicos do organismo humano.

Essa crença tinha vários antecedentes históricos, como a chamada fisiognomia, que se concentrava na análise da face e da conformação craniana, considerada uma das ciências ocultas, no Ocidente medieval. Mas os positivistas foram muito além da fisiognomia, ao estabelecer uma teoria evolucionista baseada em mensurações antropométricas detalhadíssimas, por meio dos quais seria possível constatar muitos estigmas corporais do criminoso nato. Tais estigmas podiam ser anatômicos, no caso, por exemplo, de características do crânio que aproximavam o perfil do criminoso nato ao perfil dos símios; fisiológicos (insensibilidade à dor, ambidestrismo); e ainda psicológicos, revelados pelo gosto das tatuagens, pelo uso da gíria, pelo olhar fixo e frio etc. (FAUSTO, 2009, p. 90)

A descrição do historiador Boris Fausto, professor da USP, chega a parecer estereotipada ou quase risível, não tivesse sido levada a sério por boa parte da doutrina médica e do direito penal, inclusive no Brasil.²⁵ Risível seria, sem dúvida, não tivesse tido tantos eufóricos adeptos, de primeira e de segunda hora; não tivesse influência até hoje, nas posturas *pré-conceituosas*, conceituadas previamente com base apenas no perfil físico do outro.

Ao contar sobre uma chacina ocorrida em um restaurante chinês, em São Paulo, ocorrida numa Quarta-feira de Cinzas, nos idos de 1938, Boris Fausto foca um fato aparentemente irrelevante e menor para a chamada “história oficial”. Todavia, o historiador paulista, ao invés de mirar-se unicamente naquele fato em si, decide, ao revés, abrir a lente da câmera e ampliar o seu olhar – um olhar peculiar e singularizado – para outras circunstâncias que permearam aquele crime insólito. Com isso traça um amplo painel da sociedade e do cotidiano da vida paulistana e do próprio país nos anos 1930.

A partir do episódio criminal – que ficou conhecido como “o crime do restaurante chinês” –, Fausto, devidamente municiado pelos jornais da época e pelos autos do processo inquisitório, molda as peças de um quebra-cabeça que se encaixam perfeitamente formando um desenho lógico e coerente. Sua narrativa beira a ficção, mas é fortificada por documentos e entremeada por *fragmentos de verdade*. Parece ficção, parece realidade, há algo de híbrido na sua escrita. Seja como for, a sua pena é reveladora das relações sociais e multiculturais existentes

²⁵ O próprio Boris Fausto informa que as ideias positivistas foram bastante difundidas nos meios jurídicos do Rio e São Paulo, sob forte influência da Faculdade de Direito do Recife, um núcleo significativo da Escola Positivista, capitaneado pelo professor e jurista João Vieira. No meio médico, a maior autoridade foi Nina Rodrigues, considerado o fundador da medicina legal brasileira, “a ponto de se aludir a uma ‘Escola Nina Rodrigues’, de que foram discípulos, entre outros, Afrânio Peixoto, no Rio de Janeiro, e Oscar Freire, em São Paulo. Este último, proveniente de Salvador, estaria à frente da cadeira de medicina legal da Faculdade de Medicina de São Paulo (FMUSP), cujo curso fora criado em 1918” (FAUSTO, 2009, p.92)

na sociedade brasileira, mas não aquelas que comumente a gente conhece ou leu sobre elas nos compêndios tradicionais de História do Brasil.

A pena e as tintas fortes e convincentes de Fausto fazem emergir personagens que pouco, ou quase nunca, ouvimos falar, uma gente posta à margem do *centro da história* (para aqueles que pressupõem que a história é universal e que possui um centro): os imigrantes chineses, os migrantes nordestinos, os trabalhadores marginalizados. Ao mesmo tempo em que traz à tona tais figuras, Fausto rastreia seus passos e traça um fio ligando-as ao momento *estadonovista* do país e às relações ali presentes. Relações que envolviam as várias culturas imigrantes que povoavam São Paulo, além de outros temas que pairavam por ali: racismo, carnaval, futebol, imprensa, tribunal de júri, medicina - especificamente, medicina legal.

Falar de tais temas não é nenhuma novidade. São temas correntes, alguns deles lugares-comuns quando pensamos a realidade brasileira. Povoam o imaginário do brasileiro, que, em regra, tem opinião formada (e às vezes apaixonada) sobre eles - ou pelo menos sobre os mais populares. Tratar deles, então, nada de novo. A peculiaridade de Fausto reside exatamente na sua narrativa, que traça fios vinculando esses temas ao episódio da restaurante chinês e aos seus protagonistas, e realça matizes que permitem ao leitor contemporâneo perceber novos elementos em assuntos tidos e havidos como esgotados. Interessa aqui o “como se escreve”, que fornece uma nova luz ao processo de construção da história. Com isso, abala o lugar-comum. Propicia, enfim, um olhar alternativo sobre o ontem e por extensão sobre os dias de hoje, tendo como ponto de partida um fato historicamente desprezível.

Inspirado pelo método da micro-história, Fausto traça o fio vinculativo, molda e monta o quebra-cabeça. E revela a sua *capacidade* para narrar - o que, aliás, é essencial para o exercício da micro-história. Nela reside o seu *modus operandi*. É o narrador-historiador, munido de uma particular habilidade, que conduz o fio, que rastreia as pistas deixadas ao longo do caminho, que identifica uma possível relevância naquilo que é desprezado.

Essas questões foram, enfim, tratadas no capítulo anterior. Todavia, quero, aqui, destacar essa característica da micro-história para criar maiores possibilidades para a sua compreensão: cabe exclusivamente ao narrador, pela

forma que narra e por suas escolhas, propiciar ao leitor a revelação de pistas normalmente ignoradas por outros modos mais tradicionais/consagrados/ortodoxos de contar a história.

Ao resenhar o livro de Fausto, Luiz Costa Lima (*O historiador diante do crime perfeito*, 2009)²⁶ chama a atenção para essa *capacidade narrativa*:

A micro-história não é um gênero ficcional porque não sai do círculo do documentado. Não é que as conclusões estejam documentadas (!) - o que tornaria a pesquisa ociosa -, mas sim que só se baseiam em elementos inferidos a partir de documentos. A ficção pode bem partir da mesma massa documental, sem por isso estar obrigada a segui-la fielmente. (...) Tenho a meu favor a qualidade do livro que resenho: ele demonstra que um exercício de micro-história não precisa se confundir com um documentalismo estéril ou folclórico; que, na verdade, os eventos históricos são grandes ou pequenos menos em razão de si mesmos do que da excepcionalidade ou da mediocridade dos que os examinam. Neste sentido, a própria articulação indicada pelo subtítulo do livro, entre futebol, Carnaval e Justiça, *depende muito menos da coincidência do crime com o Carnaval e as proximidades da Copa do Mundo de 1938 do que da capacidade do autor em relacioná-los*. (LIMA, 2009) [Grifo meu]

Interessante notar que, no caso do restaurante chinês, Boris Fausto acumulou a condição de observador (do crime), de leitor (dos jornais e dos autos do processo) e de analista (do contexto social e político), culminando na do narrador que constrói o texto a partir de tudo que observou, leu e analisou ao longo de sua pesquisa. Interessante notar, também, que a construção de Fausto afasta a ideia de que, ao observar o fato isolado, a micro-história, ao fim e ao cabo, serviria apenas para reiterar o clichê conhecido e macro, sem apresentar maiores novidades e se resumindo a ser tão somente mais uma técnica historiográfica. Fausto caminha na contramão dessa ideia e usa da micro-história para fornecer abordagens alternativas, e não apenas para cancelar da macro-história.

Insisto em sublinhar essa capacidade ou habilidade mencionada por Costa Lima, com o objetivo de estabelecer algumas premissas. Uma delas é não confundir aquilo que Ginzburg chama de “fragmentos de verdade” com a “verdade única e una”, sustentáculo da tradicional *História* (com H maiúsculo), ou mesmo com a “realidade” formadora dos romances realistas do século XIX. São enfoques completamente distintos – uma distinção, frise-se, de conteúdo e não

²⁶ <http://www.livrariacultura.com.br/scripts/cultura/imprensa/imprensa_diz.asp?nitem=2745802&sid=20129244812524561709816881&=34CCDA86&uid=>; acessado em 24.05.2010.

meramente retórica. O método de traçar os fios e rastrear fatos aparentemente irrelevantes ou marginalizados, como forma de falar alternativamente sobre certa realidade, não se confunde com a prática que faz do historiador que conta uma “história global” um sujeito onisciente, autoritário e supostamente detentor da verdade, e nem com o procedimento de pesquisar, nos romances realistas, a *vida real*, a “vida como ela era”.

Quando falamos em fragmentos de verdade, a tendência é associá-los à ideia de representação da realidade – algo que nos transporta para o século XIX e seus romances realistas. A minha proposta, porém, pretende se desvincular dessa tendência, associando a presença de “fragmentos de verdade” nos textos literários contemporâneos àqueles garimpados pelos historiadores da micro-história numa “zona opaca”, por vezes visíveis apenas nas entrelinhas, por vezes estilhaçados ou diluídos.

Sendo assim, é preciso demarcar o campo semântico ao qual eu associo a expressão “fragmento de verdade”, para afastar a ideia do “reflexo do real” ou da ambiciosa condição de reprodução mecânica da realidade – propósitos da leitura realista e de teorias literárias baseadas na noção de reflexo. Sobre essas, vale uma pausa, de modo a deixar bem clara a linha divisória entre fragmentos de verdade e espelho da realidade – por mais que, muita vez, essa linha seja bastante sutil. Para tanto, recorro ao crítico literário Gustavo Bernardo, que, ao fazer um paralelo da metaficção²⁷ com o realismo, lembra que a leitura realista trazia subentendida a concepção de que “*a vida só pode ser de um jeito*, a saber, o jeito com que o realismo a descreve, faz parte das suas convenções a figura do narrador onisciente que tudo sabe porque, no seu mundo ficcional que supostamente representa o mundo real, tudo pode ser sabido” (BERNARDO, 2010, p.50).

Sublinhe-se: “a vida só pode ser de um jeito”. Em contrapartida: a micro-história trabalha com outras possibilidades, ou seja, outros jeitos de ler a história.

Contudo, antes de tratar da literatura propriamente dita, vale lembrar que, no campo da história, também o narrador/historiador exerceu, durante muito

²⁷ Esclareço que, segundo Gustavo Bernardo, *metaficção* é “um fenômeno estético autorreferente através do qual a ficção duplica-se por dentro, falando de si mesma ou contendo a si mesma. Esse fenômeno aparece em especial naquelas obras artísticas que nos acostumamos a considerar as melhores – um romance de Machado de Assis, um quadro de René Magritte, um filme de Alfred Hitchcock ou uma foto de Chema Madoz. A metaficção é irmã mais nova da metalinguagem, mas ambas são netas da metafísica.” (BERNARDO, 2010, p.9/10)

tempo, o papel de figura onisciente e autoritária, fruto de uma concepção que tinha como certo que o *tudo* podia ser sabido a partir do *todo*. A concepção consagradora de uma humanidade una e sua história universal, centrada num sujeito racional, dava ao historiador a ilusão de que era possível contar a história real acontecida num passado real, num mundo real, rejeitando, por completo, qualquer hipótese de ficcionalização, inclusive no seu próprio discurso narrativo. No romance realista, por sua vez, percebia-se uma vocação dogmática: só ele via a realidade como tal, então sua perspectiva era sempre a única correta; escondia, assim, a não-superação da ilusão romântica, aquela que postulava a genialidade e a divindade do poeta e do escritor (BERNARDO, 2010, p.51), ao mesmo tempo em que minimizava o aspecto ficcional.

De posse dessas perspectivas, parece que perceber “traços de verdade”, lapsos, no texto literário é algo bem distinto do que nele ver uma absoluta “representação da verdade”. Esta ambiciona ser reflexo de um mundo concreto, visto na sua totalidade; aqueles lapsos significam uma espécie de ilha de resistência à lógica de que tudo-é-só-ficção, tudo é só discurso e/ou retórica. E é para que esta distinção se torne nítida que proponho pensar nesses traços de verdade existentes nos textos ficcionalizados (inclusive os contemporâneos) a partir da micro-história.

O próprio Boris Fausto resume os objetivos básicos do método por ele adotado, e que foram consagrados por Carlo Ginzburg e Giovanni Levi. O tema foi esmiuçado no capítulo anterior, fiquemos, agora, apenas com a síntese dos objetivos da micro-história: a) reduzir a escala de observação do historiador, apreciando ações humanas e significados que normalmente passam despercebidos quando se lida com grandes quadros; b) mirar essa escala em pessoas comuns; c) extrair do fato corriqueiro uma dimensão sociocultural relevante; d) apelar para o recurso da narrativa, ao contrário da história das grandes estruturas, sem entretanto confundir-se – dado seu conteúdo e estilo – com as narrativas tradicionais do século XIX; e) apoiar-se nas fontes (FAUSTO, 2009, p.9) .

Reflitamos, então, sobre tais objetivos e sobre até que ponto eles nos interessam para os fins desta pesquisa.

O primeiro: *ações e significados que passam despercebidos nos grandes quadros*. Para saber o que isso significa exatamente, é mister analisar a expressão

“grande quadro”, que nos reporta a uma modernidade iluminista, cuja base era sustentada pela concepção de uma história racional construída a partir de um sujeito em busca do seu centro, de si consigo mesmo. “O projeto moderno iluminista é profundamente otimista: crê na Razão e em seu poder de sempre ver claro e de construir um mundo histórico-social segundo seus parâmetros”, preleciona o historiador da UFMG, José Carlos Reis (2007, p.68).

Estávamos, então, diante de uma proposta de história que tinha como norte a realização da subjetividade universal, um processo racional e inteligível, formulado a partir de um sujeito tipificado ou totalizado, inserido num sistema lógico e previsível. Não por acaso, José Carlos Reis menciona que “a história iluminista é dominada pelos conceitos de ‘sistema’ e de ‘totalidade’”, concluindo que “ela é a realização de um sujeito universal, de um singular coletivo, que sabe de si e que quer saber cada vez mais de si” (2007, p.69). Esse sujeito busca um sentido para as coisas, almeja decifrar o universal e tem suas ações particulares pautadas pelo universal. “O sujeito consciente é movido por um desejo de totalização de si, de autoconsciência. Em busca de uma consciência total de si, ele realiza ações totais, visando obtê-la aceleradamente. Sua procura é a da coincidência do real e do racional – o real como consciência interior de si; a consciência como realização exterior de si. A história é expressão e realização de um sentido universal – a emancipação da humanidade” (REIS, 2007, p.68). Resulta daí a lógica de que se o real é racional, e a história é razão, a história é reflexão fiel do real, do vivido.

No seu ensaio - *Da história global à história em migalhas: o que se ganha, o que se perde?* -, José Carlos Reis faz questão, com muita propriedade, de frisar que a vinculação entre a “reflexão total” (oriunda de um “sujeito total”) e uma possível “ação total” (previsível diante do sentido da história) legitimava a projeto de “revolução” e de uma utopia racional, hipóteses coerentes com uma concepção sistêmica de história.

A história é concebida como um processo global, coerente, unificado e acelerado da humanidade, um sujeito singular-coletivo, em direção à perfectibilidade, à moralidade, à racionalidade futuras. (...) Esse projeto moderno propunha a produção acelerada de eventos, que se acreditava controlar, pois supunha-se que o seu sentido global era conhecido antecipadamente. O Iluminismo levou a uma revolução permanente do vivido, à subordinação do passado-presente a uma teleologia. Os termos novos que conduzem a implantação do futuro no presente

são: *progresso, emancipação, inovação, crise, evolução, revolução*. (REIS, 2007, p.69-70) [Grifos da transcrição]

No século XX, o mundo se deu conta de que a leitura globalizada do sujeito não mais satisfazia, não mais (cor)respondia de forma satisfatória (e plena) às especulações filosóficas. A proposta de “reflexão total” revelou-se, enfim, ilusória. Segundo Reis, o homem passou a ser visto não só como sujeito, mas também como resultado e objeto, e sem o predomínio da consciência: “o homem não é inteiramente sujeito e livre, e a sociedade não é dominada por uma teleologia. Portanto, se o homem e a história não são transparentes, a reflexão total não é possível; se esta não é possível, a ação total – a revolução – não é recomendável” (REIS, 2007, p.71).

A concepção iluminista, e racional, é ultrapassada, então, pela proposta estruturalista, que descentraliza o sujeito, desconfia da Razão, evita a utopia, recusa o raciocínio teleológico, e revela uma subjetividade fragmentada. Segue-se a ela, ainda, um outro momento, que Reis demarca como sendo uma “segunda fase pós-moderna”, o pós-estruturalismo, cuja proposta consiste em não mais buscar verdades históricas - sejam aparentes, essenciais, manifestas ou ocultas -, levando a fragmentação ao extremo, e afastando de vez a ideia do universal:

A subjetividade pós-estrutural é antípoda da subjetividade modernista: fragmentada e descentrada, marcada por diferenças e tensões, contradições, ambigüidades, pluralidade, nem sonha mais com a unificação. Não há mais essência ou finalidade, significado e direção a reencontrar ou realizar. (...) A pós-modernidade desconstrói, deslegitima, deslembra, desmemoriza o discurso da ‘Razão é que governa o mundo’. O conhecimento histórico pós-estruturalista aborda um mundo humano parcial, limitado, descentrado, em migalhas. Aparece um olhar em migalhas, assistemático, antriestrutural, antiglobal, curioso de fatos e indivíduos. (REIS, 2007, p.73)

Um modelo, enfim, que rejeita *a* história no singular ou com H maiúsculo, e consagra a pluralidade: “há histórias de...”. “As ‘estruturas mentais’, que se tornam o interesse central da pesquisa história, são plurais, múltiplas, heterogêneas, dispersas. O historiador pode tematizar tudo sob qualquer perspectiva” (REIS, 2007, p.90).

Longe de querer polemizar sobre essas correntes teóricas que tão grandes debates produzem até hoje nos meios acadêmicos, quero chamar a atenção para algo que permeia essas (e outras) visões sobre história e narrativa histórica, e que restou evidente no que foi dito acima: a leitura do sujeito. A visão do sujeito

racional, tipificado e dotado de um saber central está diretamente vinculada ao modo de narrar a história – e o inverso também é verdadeiro: a fragmentação do sujeito tem a ver com a fragmentação da História em histórias. Michel Foucault, há muito, chamou a atenção para esse fato:

Querer fazer da análise histórica o discurso do contínuo, e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o saber e de toda a prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é nele concebível em termo de totalização, e nele a revolução é sempre apenas uma tomada de consciência. (FOUCAULT, 1976, p.59)

A partir do momento em que múltiplas leituras desse sujeito passam a ser feitas - não mais sob a exclusividade de uma tipologia, não mais o tomando como centrado, lógico e previsível, não mais sob o símbolo da razão, portador agora de várias identidades, ator de variados papéis -, a narrativa histórica global e total se revela incapaz de dar conta desse mesmo sujeito. O relato contínuo e lógico, previsível e racional – que exigia necessariamente um sujeito dotado de saber e de consciência – já não conseguia mais “oferecer segurança suficiente”, para usar uma expressão de Foucault (1976, p.60). Essa falta de segurança resultou em modos alternativos para se contar a(s) história(s), afastados da ideia de continuidade e de linearidade, mas afastados, também, de vaticínios tão pessimistas quanto pouco razoáveis, como aquele do “fim da História”, formulado por Francis Fukuyama²⁸. Longe da continuidade e próximo da descontinuidade, sem que isso resulte no desaparecimento da história, por mais que chorem por ela, como diz Michel Foucault: “Mas não nos deixemos iludir: aquilo que tanto se chora não é o desaparecimento da História, é desaparecimento daquela forma de História que estava secretamente, mas de maneira total, referida à atividade sintética do sujeito.” (FOUCAULT, 1976, p.60).

²⁸ O estadunidense Francis Fukuyama, em 1989, com o ensaio *O fim da História*, formulou uma associação entre a ruína da história global com a ruptura do socialismo, e consequentemente a ascensão do que ele chama democracia liberal ocidental – outros dão o nome de neoliberalismo - à condição de solução final e única para a humanidade, resultando no “fim da sua história”. Passados quase dez anos depois do lançamento do seu livro *O fim da História e o último Homem*, o teórico continuava firme na sua tese, conforme matéria publicada no jornal Folha de S. Paulo, em 29.09.2001: “O cientista político norte-americano Francis Fukuyama, 48, continua inabalável em sua tese de que o liberalismo político e econômico saiu vitorioso da batalha contra o socialismo e o comunismo. ‘Não apareceu nenhuma ideologia nova’, afirmou, em entrevista à Folha, de Washington. Questionado se estaríamos presenciando um novo começo da história, Fukuyama hesitou e riu. Em seguida, reafirmou suas idéias. ‘O que aconteceu foi uma reação aos EUA, à globalização e à alternativa que eles representam’.”

O sucinto enfoque que apresentei, por ser breve e sintético, pode dar margem a raciocínios simplistas. A polêmica é muito mais complexa. Destaco, pois, apenas aspectos que interessam a este trabalho. Mas é preciso frisar que a discussão não é tão dicotômica como pode parecer. Se parece certo que a *atividade sintética do sujeito* está ligada à forma de contar a História, e se também parece certo que há, hoje, uma desilusão com o modo exclusivamente econômico-determinista de explicação histórica (independentemente de esse modo ser marxista ou não, ressalva Eric Hobsbawm), isso não implica demonizar o passado e nem negar a relevância desses modos pretéritos de ver a história: “não é necessário analisar as modas atuais na história inteiramente como rejeição do passado”, alerta ainda Hobsbawm (1998, p.206), em texto com significativo título, *A volta da narrativa*.

No mesmo ensaio, Hobsbawm lembra que mesmo aqueles historiadores que continuam a crer na possibilidade de generalizar as sociedades humanas, e que continuam interessados nos “grandes porquês”, alargaram os seus campos de observação e passaram a focar questões diferentes de trinta anos atrás, e nem por isso abandonaram a tentativa de explicar coerentemente o passado. Hobsbawm ressalta, ainda, que embora hoje haja um crescente interesse por temas marginais, esses nunca foram totalmente negligenciados, e destaca a extensa bibliografia marxista, nos anos 1970, que cuidou do papel dos mitos das raízes nacionais – tal como a lenda galesa de Madoc, exemplifica.

O historiador inglês está longe de negligenciar a mudança significativa que se deu no campo da História, mas alerta: “não precisamos entrar nessa disputa em torno de rótulos” (HOBSBAWM, 1998, p.203). E ressalta que muitas distinções que se fazem entre um momento e outro são apenas problemas técnicos de apresentação, e que “a nova história dos homens e das mentalidades, ideias e eventos, pode ser vista mais como complementar que como substituta da análise das estruturas e tendências socioeconômicas” (HOBSBAWM, 1998, p.205). Daí a sua insistência na ausência de novidade na preferência pelo microscópio ao invés do telescópio. No seu dizer, se o objeto visado é o mesmo, a distinção se faz pela técnica do olhar a ser selecionada pelo historiador.

Uma “situação” pode ser um ponto de partida conveniente, como no estudo de Ginzburg sobre a ideologia popular por meio do caso de uma única aldeia ateuista no século XVI ou um único grupo de camponeses da região de Friuli, acusados

de bruxaria. Esses tópicos também poderiam ser abordados de outras maneiras. Pode ser um ponto de partida necessário em outros casos, como no magnífico estudo de Agulhon sobre como, em determinada época e lugar, aldeões franceses se converteram do tradicionalismo católico ao republicanismo militante. Seja como for, para certos fins, é provável que os historiadores o adotem como ponto de partida. (HOBSBAWM, 1998, p. 205)

Veja que Hobsbawm – e aqui quero sublinhar a sua fala – estabelece como fatores primordiais capazes de diferenciar o modo de narrar a História: (i) a técnica a ser aplicada e (ii) o olhar do historiador (rodeado, evidentemente, pela sua história pessoal) ainda que sobre um mesmo fato histórico. Não me parece que esta visão exclua a de Foucault, que associa o sujeito ao discurso do contínuo na análise histórica – ao contrário, ambas se complementam, como frisado por Hobsbawm. E ambas interessam à presente pesquisa.

E será exatamente essa técnica ou esse olhar do historiador/narrador – a *capacidade* de relacionar acontecimentos e de preencher lacunas, mencionada por Costa Lima ao falar sobre Boris Fausto – que poderá nos dizer sobre os rituais malditos da época da Inquisição, sobre o soldado que combateu com Napoleão e junto com o seu comandante foi derrotado em Waterloo, sobre um daqueles escravos que transportaram as pedras que construíram a Tebas dos Sete Portões, sobre os “traduzidos” intelectuais contemporâneos ou sobre algum trabalhador braçal que tenha migrado da periferia para um grande centro urbano da atualidade.

Segundo o pensador francês François Furet, no texto *Da história-narrativa à história-problema*, caberá a ao historiador dar significado aos objetos de sua investigação, envolvendo-os numa rede de investigação, não apenas delimitando o seu período e o conjunto de acontecimentos, mas também os problemas colocados por esse período e por esses acontecimentos. E não só isso: ele quase irá “inventar” fontes – não no sentido de imaginá-las, mas no manejo da técnica que consiste em ocupar espaços e lacunas, traçar fios e seguir rastros, mesmo tendo como base acontecimentos banais. Banais mas concretos, frise-se.

Ao definir o seu objeto de estudo, o historiador tem igualmente de “inventar” as suas fontes, que geralmente não são apropriadas, tal como estão, ao seu tipo de curiosidade. Pode acontecer, evidentemente, que se lhe depare um arquivo que não só será utilizável tal qual está, mas ainda o vai conduzir a ideias, a uma conceptualização nova ou mais rica. É uma das bênçãos do ofício. Mas geralmente acontece o contrário. Ora o historiador que procura colocar e resolver um problema deve achar os materiais pertinentes, organizá-los e torná-los comparáveis, permutáveis, de modo a poder descrever e interpretar o fenômeno

estudado a partir de um certo número de hipóteses conceptuais. (FURET, s/d, p.85)

Delimitemos, então, esse aspecto – a capacidade/habilidade do historiador -, sem abrir mão do outro – a narrativa vinculada à ideia de sujeito -, para retomar os outros objetivos da micro-história alinhados por Boris Fausto: *perceber no fato corriqueiro uma dimensão sociocultural específica; usar da narrativa para conceptualizar os objetos investigados; e apoiar-se nas fontes, distanciando-se assim do mero discurso*. O círculo se completa com a concentração da *escala reduzida de observação nas pessoas comuns*, e não nas grandes personagens.

Antes de chegar às “pessoas comuns”, quero destacar, novamente, o debate em torno da condição pessoal (política e ideológica) do historiador – condição essa que faz com que ele veja o objeto investigado segundo os seus próprios e particulares critérios (sujeitos evidentemente a uma gama de influências, inclusive certos consensos partilhado com seus pares). Com isso, é preciso abstrair a hipótese de uma ilusória neutralidade do historiador. Não por outro motivo, fuja-mos do assédio maniqueísta que nos torna juízes do historiador, que estaria certo ou errado, a depender do modelo por ele adotado. *Fujamos dos rótulos*, já alertou Hobsbawm. O debate acadêmico em torno dos “novos historiadores”, da *Escola de Annales*, da história das mentalidades, da volta das narrativas, é intenso, inacabado e atraente – mas não interessa para os fins aqui pretendidos. Relevante, sim, é demarcarmos que um mesmo objeto de interesse pode ter interpretações diversas, a partir do ponto de vista do pesquisador-narrador-historiador, sem embargo das influências do meio acadêmico a que me referi acima. E foi considerando essa pluralidade que fiz aqui escolhas, de autores e textos, compatíveis com aquilo que proponho pesquisar: como e o que narrar no cenário contemporâneo, multicultural, que admite interpretações diversas para os mesmos objetos de interesse. pontos de partida – mais que isso, que aflora, na sua pluralidade, diversos pontos de partida a partir de um mesmo fato, de uma mesma fonte.

Em suma, a capacidade do narrador está ligada à sua capacidade (ou às suas escolhas) interpretativa (s) – à hermenêutica que ele exercita para as coisas que cercam determinado contexto histórico, para as mentalidades desse contexto. E o tema das mentalidades na história encontra-se, de alguma maneira, ligado à capacidade interpretativa do historiador.

Faço, então, um breve parêntesis para mencionar a história das mentalidades.

Philippe Ariès, consagrado medievalista francês, cita, no ensaio *A história das mentalidades*, uma história contada por Lucien Febvre sobre o retorno furtivo do rei Francisco I, na calada da madrugada, ao seu castelo, após estar com a amante, e que, ao passar em frente à igreja, escutou o badalar dos sinos. Emocionado, o rei parou para assistir a missa, orando com devoção. A cena admite pelo menos duas interpretações. A primeira: o sino seria um sinal dos céus, o suficiente para o rei pedir perdão a Deus pelo seu pecado carnal. A segunda: não haveria contradição alguma, pois o rei é espontâneo e ingênuo em seus sentimentos, tanto com Deus, como com a amante, seja na missa, seja na alcova infiel. “Ele entrava na igreja como entrava na cama da sua amante, com o mesmo ardor inocente”, explica Ariès (1993, p.153) sobre essa última corrente interpretativa.

A primeira interpretação seria a do historiador clássico que analisa a atitude do rei com os olhos de hoje, convicto de que ele não poderia acumular o seu lado pecador com o de devoto. O rei renascentista seria, então, alguém dotado de coerência e racionalidade. O historiador estaria aqui “tentado a reconhecer em todas as épocas e em todas as culturas – pelo menos civilizadas e, *a fortiori*, cristãs – a permanência dos mesmos sentimentos” (ARIÈS, 1993, p.154). A outra interpretação, ao revés, estaria preocupada em distinguir as mentalidades da época renascentista das de hoje, percebendo que a autenticidade da prece do rei não era alterada pelos relentos da alcova (ARIÈS 1993, p.154), e que naquela época não havia uma opinião pública e psicológica capaz de não tolerar emoções contraditórias, como acontece com o homem moderno, marcado pela racionalidade, coerência e, conseqüentemente, culpa.

Certas coisas, portanto, eram concebíveis, aceitáveis, em determinada época, em determinada cultura, e deixavam de sê-lo em outra época e numa outra cultura. O fato de não podermos mais nos comportar hoje com a mesma boa-fé e a mesma naturalidade [do rei do século XVI], nas mesmas situações, indica precisamente que interveio entre elas e nós uma mudança de mentalidade. Não é que não tenhamos mais os mesmos valores, mas que os reflexos elementares não são mais os mesmos. Eis mais ou menos o que entendemos, a partir de Lucien Febvre, por “atitudes mentais” (ARIÈS, 199, p.154).

O surgimento da história das mentalidades rompeu com as divisões tradicionais que segmentavam os campos da história – história política, história da civilização, etc –, “além disso, abre possibilidades de subverter a divisão rigorosa anterior entre história das instituições e história da vida cotidiana”, segundo palavras de Frederike Meyer (1996, p.212). Com isso, abriu-se a perspectiva de o historiador refletir, de forma múltipla e simultânea, sobre o comportamento, o pensamento e o sentimento humano, de cada época.

Difícil definir com precisão “mentalidades” – por sinal, uma das críticas a essa escola. “Essa palavra vale-tudo”, ironiza Hobsbawm (1998, p.205). Para Meyer, contudo, embora pareça paradoxal é a própria imprecisão do conceito que tem servido de estímulo para a difusão do modelo. O conceito de “mentalidades”, na sua amplitude, combina aspectos cognitivos e emocionais do comportamento e, com eles, os diversos fatores que governam o comportamento: “sob esse aspecto, a noção de mentalidade cria uma perspectiva que está além não só da ideologia, mas também da psicologia do indivíduo” (MEYER, 1996, p.212).

Vê-se, pois, que a história das mentalidades é prima-irmã da micro-história: a atração pelos comportamentos, o realce à vida cotidiana, o interesse pelas pessoas comuns, individualmente falando, e conseqüentemente pelos fatos corriqueiros que cercam esses comportamentos, esse cotidiano, essas pessoas ignoradas nos *grandes quadros*.

Mais que mera ilustração, a breve menção à história das mentalidades serve para deixar nítida a preocupação que a historiografia passou a dispensar ao cotidiano, a vida privada, o comportamento da gente comum.

Fecho o parêntesis.

É certo - e esse é um motivo de cautela – que uma imprecisão quanto à definição de “mentalidades” pode levar ao vale-tudo alertado por Hobsbawm. Como é certo também – e é mais um motivo de cuidado – que a redução infinita da escala, no estudo micro, pode levar ao nada. Não é menos certo, ainda, que a valorização excessiva da figura do narrador, e da sua capacidade, pode levar ao subjetivismo extremo. É fato, enfim, que tudo isso pode levar ao relativismo. Todavia, *tudo isso* também abre, por outro lado, janelas alternativas ao modelo tradicional que se mostra, no pensamento contemporâneo, insatisfatório.

Então, apesar de todas as cautelas, estamos hoje diante de algo consumado: o estilhaçar da história em histórias - a história em migalhas e descontinuada. O pensamento sobre o modo de contar essas histórias deve ter como premissa, portanto, esse “fato consumado”. E que isso ocorra sem grandes nostalgias ou lamentos – sem choro, como diz Foucault. O ganho é maior que o risco (o importante é a noção do risco e o conhecimento dos seus limites). Com a palavra François Furet: “O ganho em conhecimento merece talvez essas abdições: a história oscilará provavelmente sempre entre a arte da narrativa, a inteligência do conceito e o rigor das provas; mas se essas provas forem mais seguras, os conceitos mais explicitados, o conhecimento ganhará com isso e a arte da narrativa nada perderá” (FURET, s/d, p.98).

2. A micro-história do crime do restaurante chinês

Em 1937, o dr. Luiz Silva publicou um estudo intitulado *A prostituição em face da odontologia legal*, com o objetivo de responder à seguinte pergunta: “As meretrizes apresentam, no terreno odontológico, algum estigma capaz de ser responsabilizado como fator capital, ou mesmo coadjuvante, do seu desvio moral?”. O especialista respondeu, em síntese, o seguinte: “*Não há dúvida que o dente humano mantém íntima relação com o psíquico*. Mas, pelos estudos atuais, que apenas permitem conhecer a solidariedade entre o dente e o psíquico em alguns casos de psicoses, *ainda* não nos é possível determinar, como fizeram Tarnowski, Lombroso e outros, a positiva existência de uma relação entre a prostituta e o dente.” (FAUSTO, 2009, p.105) [Grifos meus]

O dr. Luiz Silva foi convocado para periciar no caso da chacina do restaurante chinês, no sentido de fazer um exame comparativo entre uma unhada no pescoço de uma das vítimas com outra feita em material impressível pelo principal acusado, partindo do princípio que “o exame pericial de unhas no corpo humano obedece ao mesmo ritmo do exame das dentadas”. Chegou à conclusão de que havia semelhanças entre as unhas, com base nas características da unha do acusado. Um pequeno detalhe, porém, fazia naufragar o laudo pericial: o acusado era um contumaz onicófago – um roedor de unhas. Talvez por isso, o exame foi pouco considerado no debate entre defesa e acusação.

Essas passagens estão presentes n’*O crime do restaurante chinês*, de Boris Fausto, um ótimo exemplo de tudo que foi dito alhures sobre micro-história e

narrativa histórica. “Se a prática da micro-história tivesse por parâmetro a qualidade do livro do historiador e colunista da Folha Boris Fausto, *O Crime do Restaurante Chinês - Carnaval, Futebol e Justiça na São Paulo dos Anos 30*, cairiam no vazio as acusações de que ela é uma contrafação da escrita da história”, resenha Luiz Costa Lima (2009).

Se pensarmos que a micro-história consiste em um modelo capaz de abrir várias janelas interpretativas, tendo como ponto de partida um caso isolado e integrando-o numa rede cognitiva, e se pensarmos que esse modelo pode ser particularmente interessante para o estudo das narrativas contemporâneas, literárias ou não, e se, por fim, quisermos vislumbrar um exemplo prático desse mesmo modelo – a escrita de Fausto é oportuna e referencial.

Vejamos, pois.

02 de março de 1938. São Paulo ainda adormecida na quarta-feira pós-carnaval. Uma São Paulo que ainda cultivava um animado carnaval de rua, lugar aberto onde as famílias de classe média, enquanto acompanhavam a movimentação festiva no centro da cidade, exibiam carros de praça conversíveis alugados especialmente para esse fim. Uma São Paulo que já se vangloriava de ser o maior centro industrial da América Latina. Eis que, naquele dia, uma cinzena quarta-feira pós carnavalesca, em meio aos restos da folia – vidros de lança-perfume, serpentinas, garrafas de cerveja -, um lituano, cozinheiro e pacato cidadão, abre as portas do modesto restaurante chinês em que trabalhava, localizado próximo à Praça da Sé, esperando encontrar, já de pé, seus dois colegas garçons e seus patrões, o casal de chineses Ho-Fung e Maria Akiau. Mas não. Deparou-se com o horror: paredes e chão manchados de sangue e quatro corpos ensanguentados e desfigurados.

Os livros mais tradicionais de história do Brasil ignoram esse acontecimento. Pois é a partir dele que Boris Fausto traça um panorama daquela São Paulo dos anos 30, onde emigrantes da Europa e da Ásia se misturavam aos velhos paulistanos e aos nordestinos chamados “cabeças-chatas”. A mesma depreciação tinha como alvo os chineses, vulgo “chins” ou “amarelos”, um grupo pequeno naquele cenário pluricultural, não mais de duzentos, quase todos vindos da província de Cantão. Se os nordestinos eram vistos com menosprezo, os chineses eram gente estranha, exótica, associada a seitas secretas, dragões e ao

ópio, e simbolizada na marcante imagem feita pelo cinema americano do misterioso dr. Fu Manchu: “uma pessoa alta, magra e felina, de ombros salientes, com sobrelanceas semelhantes às de Shakespeare e uma face de Satã, crânio raspado, olhos magnéticos e alongados, de um verde de olhos de gato”, segundo a descrição de Fausto (2009, p.30)

O fato de São Paulo ter se tornado uma cidade multiétnica não significava que seus habitantes chegassem a absorver da mesma forma as várias etnias imigrantes. Uma coisa eram os italianos, espanhóis ou portugueses, que podiam ser objeto de estereótipos, de chistes, gerados tanto pela antiga população paulistana quanto por um grupo étnico tratando de desqualificar o outro, mas se sentiam pertencentes à cidade. Outra coisa era gente como os “amarelos”, vistos como seres exóticos e distantes. (FAUSTO, 2009, p.29-30)

Se o tempo tratou de esquecer o crime, os jornais paulistanos, na época, deram-lhe manchetes e destaques. É bem verdade que era um crime “chinfrim”, pois não possuía o clima de outros, românticos-passionais, que anos antes haviam abalado a cidade. Aquela chacina, ao contrário, envolvia imigrantes pobres, internos e externos, quase analfabetos (não as vítimas), e ao invés de paixões desenfreadas era composta por comida chinesa, um restaurante obscuro com seus clientes de poucos tostões, e uma total ausência de suspeitos. Ainda assim, foi suficientemente chocante para ir para as primeiras páginas dos jornais - com mais (*A Gazeta*), ou menos (*O Estado de S. Paulo*) sensacionalismo.

O jornalismo da época ambicionava ser investigativo, embora estivesse mais próximo do panfletarismo e da espetacularização. Seja como for, os jornais cobravam uma solução para o crime, ironizavam a polícia e disputavam “descobertas”. O irmão da mulher assassinada, o primeiro suspeito, deu entrevista exclusiva para *A Gazeta*, enquanto a *Folha da Manhã* descobriu uma testemunha que supunha valiosa, um condutor de bonde que teria visto indivíduos estranhos rondando o restaurante, na noite do crime. O processo criminal, afinal, descartou um e outro “furo jornalístico”.

Boris Fausto, enquanto conta sobre o crime num ritmo de romance policial, analisa a atuação da imprensa da época, recusando o clichê sobre o “papel da mídia”. Apenas cuida de mostrar o tratamento que os jornais deram não apenas ao caso em si, mas também aos personagens envolvidos. Salta aos olhos a ênfase que as matérias jornalísticas conferem à condição de imigrantes dos envolvidos, vistos como estrangeiros e estranhos, tanto as vítimas, como as

testemunhas, e mais ainda quando surge o principal acusado, Arias de Oliveira, destacado, desde logo, como negro pobre, esguio e de fala mansa, folião e ex-empregado do restaurante.

Fausto fez uma autêntica garimpagem nos jornais da época, e destinou a mesma meticulosidade aos autos do processo e do inquérito criminal que teve acesso – curiosamente, e não por acaso, aqui ele se aproxima de Ginzburg, em *O queijo e os vermes*:

Ansiedades, verdades, reticências, pequenas mentiras se transformam no formalismo do inquérito, nas assentadas, nas declarações reduzidas a termo, permeadas de despachos, autos de vistoria, encaminhamentos, certidões em que se dá fé da realização de algum ato processual corriqueiro. A voz e mais ainda os sentimentos das pessoas que se defrontam com a autoridade policial ficam engessados nas páginas do processo, e a sua restauração só pode ser feita parcialmente. (FAUSTO, 2009, p.43)

Vemos, então, que Fausto utiliza duas fontes: os jornais e os autos do processo. Duas fontes que, isoladas, pouco dizem. Cuidam apenas do caso concreto, e são datadas. Mas é com base nelas que o historiador nos revela algo mais do que, genericamente, se sabe sobre a imigração que tomou conta de São Paulo naqueles tempos, e que de certa forma construiu (ou ajudou a construir) o perfil do paulistano dos dias de hoje. A narrativa é reveladora, ainda, quanto aos bastidores de uma polícia paulista que tentava se equilibrar entre a teoria criminal (marcada pelo positivismo lombrosiano) e a prática truculenta das delegacias (o velho método da tortura). E é também por meio dos jornais e dos autos do processo que Fausto fornece detalhes sobre a precariedade das relações trabalhistas, principalmente quando envolviam imigrantes nordestinos, fruto não apenas da falta de legislação específica²⁹, como também do preconceito. A cidade que era, ao mesmo tempo, multicultural e preconceituosa, resultante da prática desenvolvida pelas próprias etnias e culturas migrantes, que se autodiscriminavam, umas às outras, num processo autofágico que priorizava a condição (e o poder) econômica de cada uma delas.

À medida que vai descortinando os véus, os valores e as mentalidades que circundavam o cotidiano das pessoas comuns da capital paulistana de 1938, a narrativa de Boris Fausto acompanha *pari passu* a entrada em cena de Arias de Oliveira, um moço que tinha vindo do interior, da cidade de Franca, sonhando

²⁹ A Consolidação das Leis do Trabalho, CLT, somente seria aprovada em 1º de maio de 1943.

conseguir emprego de *chauffer* de algum carro de luxo, e que, mal sabendo ler e escrever, tinha mesmo é ficado deslumbrado com as mulheres, as luzes e os carros que iluminavam a “cidade grande”. O sonhado emprego jamais se concretizara. E o seu destino terminou sendo a construção civil (entremeada pelo desemprego e pelo expediente “quebra-galho” de garçom), o salário magro (quando havia) e a pensão barata. Da cidade, usufruía o passeio na Rua Direita, que, nas noites de domingo, se transformava na “rua dos pretos”, e, anualmente, se esbaldava num animado carnaval a céu aberto, como aquele que antecedeu ao crime.

Entender o fascínio de Arias pelo carnaval de rua de São Paulo exige entender essa “folia pagã” e o seu significado naquele específico contexto social e político. Era um carnaval marcado pela ambiguidade, conta Fausto. Por um lado, sem ter como competir com o Rio de Janeiro, era visto com certo desdém pelo paulistano, coerente com o perfil que estava sendo moldado numa imigração que, se não era avessa, estava longe de trazer o carnaval e o samba “no sangue”. Construía-se, assim, a figura do paulistano que, em vez de minimizar, justificava a diferença valorizando-a: São Paulo era a terra do progresso, do trabalho, da indústria, a locomotiva do país; o Rio era sinônimo de ócio, prazer, futilidade e “eterna folia” (FAUSTO, 2009, p.62). Por outro lado, a folia, em si, e suas alegorias mobilizavam as famílias paulistanas: o desfile de carros, os Ford v-8, os Chevrolet, sempre com jovens pendurados nas laterais ou nos para-lamas; os lança-perfumes, cuja qualidade indicava a posição do seu portador na escala social; os *clowns*, bando de mascarados; os ranchos e os cordões; os bailes do Corinthians, do Palestra Itália, da Portuguesa de Esportes; as reuniões dançantes no Hotel Esplanada ou no Mappin Stores; as avenidas Paulista e São João disputadas palmo a palmo pelos conversíveis alugados. Fausto passeia pelas ruas, bairros e clubes de São Paulo, e, no fim, fora uma possível nostalgia, aguça a curiosidade do leitor sobre as peculiaridades do carnaval paulistano, uma festa cheia de contradições e moldada a cada esquina, a cada clube, segundo as características do grupo étnico que a organizava e a condição social dos moradores-foliões. Um carnaval que, enfim, possuía a cara da cidade.

E no carnaval de 38, o entusiasmo não foi menor, apesar do golpe do Estado Novo imposto por Getúlio Vargas fazia menos de quatro meses. Arias, que provavelmente nada sabia sobre política, Getúlio ou golpes de estado, só quis

saber de cair na folia. Conforme a sua (primeira) versão, na terça-feira gorda apareceu no restaurante chinês para recuperar o emprego perdido, o que teria sido negado por Ho-Fung. Não ligou, disse em depoimento, pois arrumaria outro serviço nos próximos dias, disso tinha certeza, nem que fosse na construção civil. E, assim, declarou ele, voltou para as ruas; não para o curso, os carros alegóricos, aquilo era coisa de gente rica – preferia os tablados da Praça da Sé e do Patriarcado, onde podia sambar com mulatas e negras curvilíneas.

Não tardou, Arias passou de um dos suspeitos a único acusado, alvo da atenção da polícia, da medicina judiciária e da imprensa. Entram em cena, então, os métodos científicos que objetivavam a apuração de crimes e delitos a partir da análise da personalidade dos (supostos) criminosos. Palavras a esmo lançadas pelo suspeito interrogado correspondiam ao teste de Jung-Bleuler, assim como os seus borrões se tornavam a peça central do psicodiagnóstico de Rorschach. Procedimentos, enfim, que compunham a análise antropsiquiátrica, ou psicológica-determinista, e que integravam o arsenal de recursos aplicados com base nos princípios da Escola Positivista, no campo da criminologia (FAUSTO, 2009, p.87).

O crime do restaurante chinês ganha, então, contornos científicos e jurídicos; o caso isolado e banal ganha complexidade. E o leitor de Fausto é apresentado à escola do médico Cesare Lombroso e do jurista Enrico Ferri - dentre outros -, e aos seus respectivos métodos aplicados sem parcimônia em Arias de Oliveira (e nos depoentes anteriores, suspeitos e testemunhas). Mais que isso, a minúcia de detalhes traçada por Fausto permite que o leitor perceba, na prática e no caso concreto, com olhos de hoje, alguns dos motivos que levaram ao fracasso daquela escola positivista (também chamada jurídico-racionalista), no campo do direito e da medicinal legal, – embora, frise-se, o autor não expresse qualquer juízo de valor a esse respeito.

Após dias e dias sozinho com a polícia, sem advogado e sem amigos, Arias, que antes negava a autoria do crime, confessou. Pelo sim e pelo não, o delegado fez questão de convocar a imprensa para mostrar que Arias não tinha sido alvo de violência física. Nos novos interrogatórios, Arias confirmou que retornou ao restaurante, na terça-feira à noite, para dormir em uma das suas mesas improvisadas como cama, pois, apesar de ter se negado a readmiti-lo, Ho-Fung

havia autorizado que pernoitasse no local. No meio da noite, faminto e ainda sonolento, teve a ideia de roubar o dinheiro do cofre. Pensou em convidar os colegas, mas logo desistiu. E “em dois minutos, resolveu matar todo mundo”. A seguir, tece detalhes da chacina.

Não tardaram as manchetes: “Monstro”; “Fera humana”. E “mulato escuro de fala mansa”. Folião. Vagabundo. As contradições com outros fatos e outros depoimentos, o descompasso de horários, ou as divergências entre as testemunhas (tudo bem detalhado por Fausto), ficaram em segundo plano. A tese da acusação tinha a confissão de Arias, acrescida, ainda, do conjunto das provas científicas, com destaque para o teste de Jung-Bleuler. Era o que bastava. No dia 25 de maio de 1938, pouco mais de dois meses depois do crime, o juiz do caso decreta a prisão de Arias de Oliveira.

Boris Fausto, então, descortina outras janelas: o processo judicial, a denúncia, a peça de defesa. Sobre tais temas, o historiador, quiçá propositalmente, trata num capítulo do livro intitulado com a linguagem teatral: “Em cena, o advogado de defesa”. O leitor passa, então, a conhecer a Frente Negra Brasileira, uma organização que se propunha a lutar contra a discriminação racial e, curiosamente, sofria de forte influência do integralismo encabeçado por Plínio Salgado³⁰. “Deus, Pátria, Raça e Família” era o slogan do movimento (o da Ação Integralista Brasileira veio a ser “Deus, Pátria e Família”).

A Frente Negra não tinha propósitos revolucionários e buscava “nobilitar a raça”, como transparece, entre outros exemplos, nas expressivas declarações de Francisco Lucrecio, de que a polícia nunca importunava uma pessoa de cor quando esta exibia a carteira de identidade da organização, pois sabia que na Frente Negra só entravam “pessoas de bem”. (FAUSTO, 2009, p. 130)

Sucedida pela União Negra Brasileira, os dirigentes da extinta Frente Negra³¹ contrataram um advogado para defender Arias de Oliveira, livrando-o de um burocrata defensor público ou dativo. Foi contratado o jovem Paulo Lauro, que, auxiliado pelo tempo e pela experiência, veio a se tornar um conhecido criminalista.

³⁰ O integralismo, como movimento organizado, somente seria criado, em São Paulo, no ano seguinte.

³¹ A Frente Negra havia se transformado em partido político e, como tal, foi atingida por decreto de Vargas que, com a implantação do Estado Novo, dissolveu todos os partidos.

Afora a instigante discussão que aquele movimento negro – cuja atuação era inspirada na *cordialidade brasileira* – poderia propiciar, Boris Fausto revela os bastidores forenses, esmiúça a tese da defesa que tentava desmontar as provas científicas, detalha as recusas do juiz em libertar Arias, preso sem qualquer condenação.

Até que chega junho de 1938, e outro assunto passa a tomar conta das manchetes jornalísticas e dos murmúrios das esquinas e bares: começava, na França, a Copa do Mundo.

Sobre o avanço da Alemanha de Hitler na Europa, anexando a Áustria, ou sobre a Guerra Civil Espanhola, os brasileiros pouco sabiam, os jornais quase nada noticiavam. Mas a Copa do Mundo foi motivo suficiente para ocupar as gráficas e as redações da imprensa. O crime do restaurante chinês, até por causa da sua fase processual, mais técnica e menos passional, já não tinha tanto interesse. Agora era a vez dos *ckacks* do nosso *scratch*, que faziam ecoar nos campos franceses os gritos de *goals*, a serem narrados por nossos *speakers*³². Era a vez de Domingos da Guia, Hércules, Batatais, Luizinho, Romeu e, principalmente, Leônidas da Silva. Leônidas, jogador do São Paulo F.C., era o grande ídolo, o inventor dos gols de bicicleta, o “homem de borracha”, o “Diamante Negro”. Uma jóia do futebol brasileiro, adorado até mesmo pelos cariocas, apesar da feroz rivalidade Rio-São Paulo. Rivalidade momentaneamente superada pelo sentimento nacional em favor da “seleção canarinho”.

A seleção nacional já mobilizava o país. O rádio – na época, principal objeto do desejo dos brasileiros – fazia transmissão direta pela emissora Rádio Club do Brasil, retransmitida por outras, e que ecoava nos alto-falantes de diversas praças do país, inclusive em São Paulo. A venda dos aparelhos de rádio atingiu marcas inimagináveis na Casa Mesbla. Remédios eram associados ao sentimento nacional pela seleção, e anunciados em drogarias tradicionais, como a Casa Baruel. O Mappin Stores decretou o fechamento da loja no momento dos jogos – “para que nossos auxiliares possam acompanhar a pugna” -, o mesmo ocorrendo com a Casa Alemã. Até uma modesta fabricante da caninha Guararema, a loja Ferreira & Abrantes, promoveu concurso para premiar aquele que acertasse

³² A linguagem futebolística da época era recheada de termos em inglês, uma espécie de referência e reverência ao país onde nasceu o esporte (Inglaterra).

resultado de jogo. O jornal *A Gazeta* fazia ecoar, do alto do seu prédio, um som estridente para anunciar os gols (mais agudo quando eram do escrete brasileiro), para avisar àquelas pessoas que continuavam trabalhando, se propondo, assim, a mantê-los a par das peripécias dos atletas nacionais em terras francesas. Telegramas vindos da França eram repassados a todo instante para as gráficas dos jornais. E foi assim que os brasileiros souberam que um cronista de *L'Auto* os chamou de “mestiços de raça negra”. Foi o suficiente para os locutores paulistas e cariocas anunciarem que, na primeira partida contra a Tchecoslováquia (empate de 1 a 1), os bravos esportistas do *team* nacional, apesar da parcialidade do árbitro, “desfizeram a balela de que as raças brancas, de determinadas regiões, são mais fortes do que outras, que vivem e medram sob céus diferentes” (FAUSTO, 2009, p. 147). Aquela partida foi rotulada pelos cronistas tupiniquins como “a batalhada de Bordéus”.

A seleção brasileira ganhou o segundo jogo contra a da Polônia (6 a 5) – “contra tudo e contra todos”, bradavam os jornais nas primeiras páginas inteiramente dedicadas à Copa. Aumentava o clima de suspeita de que havia um complô contra o Brasil, que, por ser “mestiço”, incomodava os poderosos de raça branca. Driblando o preconceito, o Brasil lutava feito Davi contra Golias – e contra os árbitros, sempre europeus, como o húngaro que expulsou dois jogadores brasileiros e que, por conta de sua nacionalidade, foi considerado pela nossa imprensa, já antes do jogo começar, como um “personagem suspeito” e, após a peleja, como sujeito “nojento”, “sórdido”. Boris Fausto mostra, ainda, que após o segundo jogo contra a Tchecoslováquia, em que, dessa vez, o Brasil saiu vitorioso, a euforia tomou conta do país e ganhou ares políticos. O jornal de Assis Chateaubriand, p.ex., o *Diário de S. Paulo*, fazia questão de lembrar a (fracassada) Revolução Constitucionalista, ápice da resistência paulista, pontuando que, depois dos dias agitados de 1932, somente com a Copa é que “a alma paulista voltara a vibrar”. O interventor do Estado do Rio de Janeiro e genro de Getúlio, Amaral Peixoto, sugerira (e fora atendido) ao comandante da temida Polícia Especial que o niteroiense Roberto Emílio Cunha, *doublé* de futebolista e policial, fosse promovido a subchefe, homenagem que entendia mais que justa, tendo em vista o gol que ele havia marcado contra a Tchecoslováquia. Nas capitais e particularmente em São Paulo, o cenário era composto por bandeiras

brasileiras hasteadas nos lojas comerciais, buzinação, apitos das fábricas, foguetes, passeatas entoando refrões destacando a bravura nacional. O entusiasmo era grande, e como não poderia deixar de ser, as autoridades do Governo logo trataram de associar o êxito do guerreiro *team* em terras estrangeiras ao regime ditatorial. Numa dessas passeatas, conta o *Diário de S. Paulo*, após a multidão entoar o hino nacional, o secretário de segurança hastear o pavilhão verde-amarelo e vários oradores ressaltarem a intervenção de Getúlio Vargas como fundamental para as vitórias brasileiras, “o coronel Dulcídio Cardoso tomou a palavra, agradeceu as referências feitas ao chefe da nação, exaltou o grande feito dos jogadores brasileiros, dizendo que era com profunda emoção que assistia naquele momento às espontâneas manifestações de apoio dos paulistas ao Estado Novo” (FAUSTO, 2009, p.152).

Mas, embora com galhardia, o escreto nacional tombou diante da poderosa Itália, após um pênalti, evidentemente, roubado - assim noticiou a imprensa com ar fúnebre. Grande foi a frustração. Restou o consolo: éramos vítimas dos europeus.

O minucioso relato de Fausto (acima sintetizado) permite que o leitor “sinta” o clima daquele momento... Mas o que tudo isso tem a ver com o crime do restaurante chinês? – deve se perguntar esse mesmo o leitor. Aparentemente nada. Contudo, um pequeno detalhe chamou a atenção de Boris Fausto: a semelhança, menos física e mais de jeito, entre Arias de Oliveira, “o preto de fala mansa”, e Leônidas da Silva, o Diamante Negro, o ídolo nacional tão duramente caçado, nos campos franceses, pelos preconceituosos (e brancos) europeus. O historiador viu nessa semelhança um fio condutor que poderá ter tido efeitos fundamentais no desenrolar do caso do restaurante chinês. Um possível fio, quase invisível, ligando a chacina à Copa:

Já dissemos que a imagem de Arias como “monstro”, como “fera humana”, não se ajustava à sua figura humilde e pacífica. É certo também que esse descompasso, além das dúvidas levantadas no processo, foi gerando uma aura de simpatia em torno dele. E é nesse ponto que surge o fio da sensibilidade. Embora a rigor não fossem parecidos, havia alguma semelhança, que pode ter levado muita gente, inconscientemente, a associar as imagens do grande ídolo Leônidas da Silva e do modesto Arias de Oliveira, acusado de um crime terrível. (FAUSTO, 2009, p. 153).

Após a Copa, não tarda o dia do julgamento de Arias pelo Tribunal de Júri. Somos, na condição de leitores, apresentados por Boris Fausto não apenas à

arquitetura do prédio do Palácio da Justiça, situado na Praça Clóvis Bevilacqua, e sua Sala dos Passos Perdidos, como também a todo o desenrolar das audiências. O juiz, o promotor, o advogado de defesa, a escolha inicial de vinte e um jurados seguida do sorteio de apenas sete – somos informados com riqueza de detalhes (extraída dos autos do processo). Vemos, então, as teses positivistas da criminologia levadas ao descrédito pela defesa, com perícias que as contrariam. Diante do caso concreto, questiona-se Lombroso. No decorrer das sessões, o promotor público já demonstra preocupação com a crescente simpatia que Arias vinha alcançando na sociedade paulistana e na imprensa. A figura do “monstro” parecia cada vez mais distante, “cada vez mais dava lugar à do bom moço, perdido na cidade grande” (FAUSTO, 2009, p. 175). A passagem do tempo, a Copa e, quiçá, a imperceptível associação do acusado com o Diamante Negro, favoreceram a defesa.

O dr. Paulo Lauro, por sua vez, tratou de ressaltar o gênio irascível de Ho-Fung que o levava a, vira e mexe, trocar de empregados, foi responsável por sua inimizade com os cunhados. Questionava o advogado, ainda, quais teriam sido as “razões misteriosas” que levaram a polícia a abandonar o que chamou de “pistas chinesas”. Como àquela altura o seu cliente negava a autoria do crime, tratou não apenas de desmontar os métodos científicos aplicados, como também de descaracterizar a espontaneidade da confissão obtida na delegacia, lembrando que Arias ficou dias e dias preso e incomunicável.

Por maioria, quatro a três, Arias de Oliveira foi absolvido. Insuficiência de provas. Permaneceu preso, contudo. A então recente legislação criara uma apelação que poderia levar a novo julgamento, e como o crime era inafiançável o acusado deveria continuar prisioneiro até o desfecho da apelação.

O recurso foi acolhido: Arias deveria ser novamente julgado. Até o primeiro julgamento, ele havia ficado preso por dez meses; o segundo julgamento aconteceu dezanove meses depois, em 9 de setembro de 1940 – e ele continuou encarcerado.

Fausto conta que, nesse interregno, o carnaval paulista de rua já entrara em franca decadência – muito por força da ação dos moralistas capitaneada pelas

associações católicas ³³ -, a Alemanha parecia se encaminhar para a vitória na Grande Guerra, e Getúlio se fortalecera no poder.

Mesmo com a imprensa dividida, Arias foi novamente absolvido por um júri formado – tal qual o anterior – por pessoas brancas e bem sucedidas. Desta vez, havia quatro médicos de renome, mas ainda assim as técnicas científicas foram desprezadas. E o advogado Paulo Lauro saiu, mais uma vez, consagrado – e Arias continuou preso. Novo recurso foi intentado pela promotoria. Desta vez, negado. Era o derradeiro. Em 27 de agosto de 1942, a Segunda Câmara Criminal do Tribunal de Apelação decidiu que a confissão fora obtida após sucessivos interrogatórios, o que colocava em dúvida a lisura dos métodos policiais, e que os jurados haviam decidido de acordo com “a necessária evidência dos autos”. Por maioria ³⁴, os desembargadores decidiram libertar Arias de Oliveira – após quase quatro anos preso.

Finda a batalha judicial, Arias conquistou a liberdade definitiva, e entrou para o anonimato. O crime, sem solução, terminou esquecido pelas autoridades policiais. E a imprensa passou a cogitar da existência de uma máfia chinesa em São Paulo – o Tong – nos moldes da Máfia siciliana ou da Camorra napolitana.

Ao final da leitura, fica no ar uma espécie de anticlímax. Fica tudo meio inacabado e incerto – e aí reside, quiçá, o seu grande mérito. Desfaz-se a aparência de romance policial. Ficamos sem saber quem matou, se o acusado era de fato inocente, qual foi a exata influência da mídia, se houve tortura, como funcionou a questão racial – se contra ou a favor do acusado. Por outro lado, a narrativa de Fausto foge do meramente documental (embora calcada basicamente em documentos). Questões marginais são trazidas para o centro e, longe de simplesmente reafirmar o macro ou referendar o estereótipo e o lugar-comum, provocam estranhamento e incomodam pela falta de acabamento, pela falta de

³³ Publicação da Igreja Católica anunciava o carnaval de 1940 como sendo o derradeiro, um “carnaval que agoniza”. Segundo a publicação, a folia ainda resistia somente em alguns bairros afastados, onde raros cordões, “feios e sem graça”, composto por foliões que usavam lantejoulas de segunda mão e “um pó de arroz feito de giz ou tijolo raspado”, e que percorriam as ruas “em um ambiente de indiferença geral”. O mesmo panfleto associa o carnaval à tuberculose, o grande fantasma daquela época, propondo o recenseamento torácico dos cordões, concluindo que aquilo “seria o fim do carnaval, e a preservação de muitas vidas úteis que, sambando e pulando, caminham para a sepultura.” (FAUSTO, 2009, p. 188)

³⁴ Dois a um. O desembargador vencido prestigiava a prova científica e a confissão, considerando que “a autoridade policia, como toda autoridade pública, tem a seu favor a presunção da verdade”. (FAUSTO, 2009, p. 209).

respostas prontas-e-acabadas, e levam o leitor à reflexão não apenas do passado, mas sobre o presente. “As pesquisas micro-históricas italianas enfrentaram a questão da comparação de uma forma diferente e, em certo sentido, oposta: através da anomalia, e não através da analogia”, já disse Carlo Ginzburg (2006, p.277). *Através da anomalia... Foi o que fez Fausto.*

Leiamos Luiz Costa Lima, na já citada resenha:

Boris Fausto ressalta que a absolvição do acusado da chacina sucedida em um modesto restaurante chinês, em março de 1938, evidencia que "a circunstância da pobreza se converte em traço de simpatia aos olhos da opinião pública", sem que, por isso, as reiteradas alusões à cor do acusado deixem de confirmar o racismo presente em toda a circunstância (LIMA, 2009).

Da mesma maneira, ante o caráter duvidoso das provas incriminatórias, "um corpo de jurados constituído por gente da elite paulistana e juízes togados" decide em favor do réu, quando a suposição usual seria de que sucedesse o contrário.

Que isso significa senão que a escrita da história é bem mais imprevisível do que pretendem os clichês acerca das ciências ditas "duras"?

As várias janelas abertas por Fausto – a medicinal legal e as técnicas científicas positivas, os bastidores do Tribunal de Júri e os meandros do processo criminal, o racismo, a imprensa, o futebol, o carnaval paulista, a polícia de Vargas, a imigração, o trabalho – traduzem a imprevisibilidade mencionada por Costa Lima, a presença da incerteza na escrita da história. Tudo isto estaria só no plano do divertimento ou do pitoresco, ressalta a historiadora e professora da UniRio Keyla Grinberg (2009), numa resenha do livro. Seria assim, contudo,

não fosse o talento do historiador para usar este longo processo criminal como uma porta de entrada para análises muito mais amplas sobre a criminalidade em São Paulo nos anos 30, o funcionamento da Justiça e a discussão jurídica e psicológica sobre o comportamento humano em atos extremos, como é o crime. É, assim, como bom exemplo de micro-história que o livro é melhor lido. Não apenas por conta das relações entre macro e micro história. Mas porque, ao analisar a sentença e perguntar-se se ela seria diferente caso as vítimas fossem outras — quatrocentões, ao invés de imigrantes, por exemplo — Fausto recusa-se a reforçar clichês sobre as relações entre criminalidade e racismo, sobre a parcialidade da Justiça, sobre a intromissão da mídia. Ao concluir assim o livro (...) Boris Fausto abre espaço para a reflexão sobre a imprevisibilidade e a incerteza que caracterizam o comportamento humano. Assim como a história.

E são exatamente essas janelas – escancaradas, repita-se, mediante a escavação de textos e documentos e o traçar de fios e rastros pelo historiador - que

valorizam o fenômeno aparentemente marginal e, com isso, tornam visível uma gente quase sempre ignorada, quando não excluída, inserindo-a numa certa dimensão cultural e social. Ao descortinar o obscuro crime do restaurante chinês ocorrido nos anos 1930, Boris Fausto aponta para essa possibilidade – e nos remete para a nossa contemporaneidade e a sua gente invisível.

3. A história dos “de baixo” e os sapateiros politizados

Falar em “gente invisível” nos remete aos marginalizados, aos excluídos, aos miseráveis. Aos “de baixo”. E ao chegar aqui ouvimos, ao fundo, cantos maniqueus que tendem a nos induzir a polarizar as coisas, colocando-as em pólos distintos e excludentes: de um lado, uma história oficial, do outro, uma história não-reconhecida. Uma história da elite, ou “dos poderosos”, ou “dos vencedores”, a ser agora esquecida, versus uma “história dos vencidos”, ou “dos perdedores”, “dos excluídos”. É o que Jim Sharpe, professor de História da Universidade de York, no seu texto *A história vista de baixo*, chama de “visão ‘porão-sótão’ da sociedade do passado” (SHARPE, 1992, p.56).

Esses cantos já impressionaram; hoje não tanto.

É fato que houve, durante muito tempo, uma história oficial escrita por uma elite dominante, uma “história vista de cima”. Uma história utilitária. Eric Hobsbawm, em *A história de baixo para cima*, deixa claro que “a maior parte da história no passado era escrita para a glorificação e talvez uso práticos dos governantes” (HOBSBAWM, 1998, p.216). Mesmo o interesse voltado, posteriormente, para a exploração de novas experiências históricas não alterou esse quadro por completo. “O interesse na história social e econômica mais ampla desenvolveu-se no século dezenove, mas o principal tema da história continuou sendo a revelação das opiniões políticas da elite”, alerta Jim Sharpe (1992, p.40).

Seja como for, não resta dúvida que esse interesse trouxe novas perspectivas, possibilitando um olhar para aqueles que, durante muito tempo, foram rejeitados ou considerados sem importância. Daí a provocação, nos idos de 1936, de Bertold Brecht, indagando sobre os “rejeitados”, onde eles estavam

enquanto a história se desenrolava. Fazia, o poeta, *as perguntas de um operário que lê*:

O jovem Alexandre conquistou as Índias
sozinho?
César venceu os gauleses.
Nem sequer tinha um cozinheiro ao seu serviço?
Quando a sua armada se afundou Filipe de Espanha
chorou. E ninguém mais?
Frederico II ganhou a guerra dos sete anos.
Quem mais a ganhou?
Em cada página uma vitória.
Quem cozinhava os festins?
Em cada década um grande homem.
Quem pagava as despesas?

O final do poema instiga: “Tantas histórias,/ quantas perguntas”.

Veja que o poeta, não por acaso, usa a expressão no plural: *tantas histórias*. A expressão, em si mesma, já serve para questionar a concepção de uma História única e oficial, que, escrita unicamente pelos (e para os) poderosos, ignorava exatamente aqueles que teriam sido fundamentais nos seus acontecimentos, relegando-os à obscuridade e à invisibilidade. A “*História*” criticada por Brecht teria olhos apenas para os protagonistas, enquanto os demais componentes da cena, apesar de imprescindíveis, não passariam de meros coadjuvantes - quando muito: a maioria seria simples figurantes. Daí, o *operário que lê*, que não se vê naquela escrita oficial, estimulado pelo conhecimento trazido pela leitura, quer saber dos outros, com os quais, de uma ou de outra forma, se identifica: o carregador das pedras das pirâmides, o cozinheiro de Alexandre, o soldado que lutou em Waterloo, o verdugo que fez descer a guilhotina – uma gente que perdeu e ganhou guerras, que ergueu monumentos ou simplesmente vestiu o rei, ou apenas fez parte da multidão que assistiu as execuções reais nos ápices revolucionários. Noutras palavras, o *operário que lê* pergunta sobre o caráter interclassista da história capaz de conferir visibilidade ao soldado de César e ao marinheiro de Colombo: “César e o último soldado de suas legiões, São Luís e o camponês que cultivava as suas terras, Cristóvão Colombo e o marinheiro de suas caravelas” (GINZBURG, 1987, p.31). Enfim, pessoas comuns. Uma gente que, independentemente de qualquer juízo de valor, construiu

a história, ou, no dizer de Edward Thompson, vivenciou a *extrema perturbação social*:

Estou procurando resgatar o pobre descalço, o agricultor ultrapassado, o tecelão do tear manual “obsoleto”, o artesão “utopista” e até os seguidores enganados de Joanna Southcott, da enorme condescendência da posteridade. Suas habilidades e tradições podem ter-se tornado moribundas. Sua hostilidade ao novo industrialismo pode ter-se tornado retrógrada. Seus ideais comunitários podem ter-se tornado fantasias. Suas aspirações insurrecionais podem ter-se tornado imprudentes. Mas eles viveram nesse período de extrema perturbação social, e nós, não. (THOMPSON *apud* SHARPE, 1992, p.41-42).

A escrita da história – ou parte dela - passou, então, a dedicar-se às chamadas “classes inferiores”, preocupada em reconstruir a experiência de um grupo de “pessoas comuns”. Jim Sharpe (1992, p.40-41) ensina que, a partir de um artigo do historiador inglês Edward Thompson intitulado *The History from Below*, publicado em 1966, no *The Times Literary Supplement*, a linguagem historiográfica passou a lidar com intimidade com o conceito de história vista de baixo. Em 1985, foi publicado um simbólico volume de ensaios, *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology*; e em 1989, uma nova edição de um livro referente à Guerras Civis Inglesas (*The Debate on the English Revolution Revisited*, de R. C. Richardson) trouxe um capítulo especialmente dedicado aos debates que dominavam o século XX, e que não por acaso foi intitulado *History from Below*. Além disso, a escola francesa dos *Annales* propiciou inovações metodológicas sobre o conhecimento do passado, sem falar que “a clarificação dos *annalistas* do conceito de *mentalité* comprovou-se de grande valor para os historiadores que tentaram reconstruir o mundo mental das pessoas das classes inferiores” (SHARPE, 1992, p.51). E não esqueçamos que foram os marxistas que ressaltaram a importância dos movimentos populares e seus representantes, suas lideranças:

Para os marxistas, ou para os socialistas em geral, o interesse pela história dos movimentos populares se desenvolveu com o crescimento do movimento operário. E embora isso propiciasse um incentivo muito poderoso ao estudo da história do homem comum – principalmente da classe trabalhadora – também impunha certos antolhos muito eficazes aos historiadores socialistas. Eles eram naturalmente seduzidos a estudarem não meramente pessoas comuns, mas as pessoas comuns que poderiam ser vistas como ancestrais do movimento: não operários como tais, mas principalmente chartistas, sindicalistas, militantes trabalhistas. E também eram tentados – de forma igualmente natural – a supor que a história dos movimentos e organizações que lideravam a luta dos trabalhadores e que, portanto, em um sentido real, “representavam” os

trabalhadores, podia substituir a história das pessoas comuns. Mas isso não é assim. (HOBBSAWM, 1998, p.219).

Do texto de Eric Hobsbawm, dois são os aspectos que sobressaem: (i) o realce que os movimentos populares passaram a alcançar entre os historiadores (marxistas, de preferência), mas (ii) com foco exclusivamente nas lideranças ou figuras supostamente representativas, e não nos seus anônimos participantes. Hobsbawm faz a ressalva: isso não é assim, não pode ser assim. E a seguir, acena com a perspectiva de mudança desse enfoque na historiografia, inclusive a marxista.

A micro-história, como já vimos, pode ser vista como uma guinada significativa em direção a essa mudança de enfoque, devido à sua preocupação com as pessoas comuns, anônimas e, para efeitos oficiais, irrelevantes – enfim, “os de baixo”. Se tal mudança é meramente técnica, como sugere Hobsbawm, o debate é outro.

Seja como for, o certo é que, durante muito tempo, a narrativa histórica, ao voltar-se para a “massa trabalhadora” e “os de baixo”, deu-lhes exatamente essa conotação, a de “massa” ou de um bloco monolítico que representava os excluídos, os marginais, os vencidos. No máximo, fazia emergir figuras de destaque dessa “massa” – sindicalistas, militantes, lideranças trabalhistas. Ou seja, embora por vias transversas, repisava o mesmo modelo que negava, o da narrativa “oficial”, que realçava apenas os reis, os césores, os líderes de uma elite. Repetia, enfim, o mesmo modelo totalizante.

Um bom exemplo são os *sapateiros politizados* da Europa do século XIX, famosos pelo radicalismo e pela singular intelectualidade. Os sapateiros, nos primórdios da Revolução Industrial, se destacaram dentre os demais trabalhadores, conhecidos por suas convicções ideológicas, liderança e preparo intelectual. Eric Hobsbawm, no precioso texto *Sapateiros politizados*, diz que eram detentores de notável reputação como “políticos radicais”³⁵.

Esses sapateiros encarnavam um certo *tipo*. Um texto francês de 1856, *Histoire de la cordonnerie*, de M. Sensfelder, caracterizava alguns dos principais ofícios da época e seus respectivos artesãos: o açougueiro era considerado sujeito sério e consciente da sua importância, o pintor de paredes seria um descuidado e

³⁵ *Radicaís* tanto no sentido de serem inflexíveis politicamente, como no sentido de raiz, fundamental, básico.

devasso, o alfaiate faria o tipo sensual, o quitandeiro, pouco inteligente, e o sapateiro, sempre alegre e sempre com uma canção, mas mais que isso irrequieto, eloquente, radical: “Apesar da simplicidade de suas preferências, os que fazem ou consertam sapatos novos ou velhos sempre se distinguem pelo espírito irrequieto, por vezes agressivo, e por uma enorme tendência à loquacidade. Ocorre uma revolta? Surge da multidão um orador. Sem dúvida é um sapateiro que veio proferir um discurso ao povo” (SENSFELDER *apud* HOBBSAWM, 2005, p.36).

Assim era visto, falado e afamado o sapateiro europeu pré-industrial. E foi com essa imagem que ele passou para a história. Utilizo o sujeito no singular não por acaso, pois foi no singular coletivo - tipificado e totalizado - que, para boa parte da historiografia, *ele* protagonizou momentos históricos de transformação do trabalho e do regime de produção capitalista.

Outrossim, apesar desse protagonismo, os sapateiros continuaram no anonimato. Parece contraditório, mas não é. Para os escritos historiográficos que deles trataram, a importância deles foi apenas *coletiva*, e não individual. Daí, a tipificação.

Falo dos sapateiros porque me parecem um bom exemplo dessa tipificação. Escritas de história trataram deles com especial atenção, tirando-os da margem para o centro e dando-lhes importância política. Escritas que, de certa forma, atendem aos anseios sociais e à necessidade de falar sobre os de baixo – mas que, ao mesmo tempo, não falam sobre as pessoas comuns “de baixo”. E os sapateiros, especificamente, têm especial simbologia não apenas pela atuação relevante no industrialismo, mas porque sua fama vinha de tempos remotos, desde o século XVIII, nas aldeias e nas pequenas cidades:

O sapateiro era um figura-chave na vida intelectual e política da zona rural: instruído, eloquente, relativamente bem informado, independente do ponto de vista intelectual e, por vezes, econômico, pelo menos dentro da comunidade aldeã. Ele estava constantemente presente nos locais em que era de se esperar que ocorresse mobilização popular: nas ruas da aldeia, nos mercados, feiras e festividades. Não está claro se esta é uma explicação suficiente para seu papel frequentemente reconhecido como líder de massas. Sob tais condições, entretanto, mal ficamos surpresos em encontrá-lo às vezes cumprindo este papel. (HOBBSAWM, 2005, p.55)

Hobsbawm conta mais: um historiador da revolução alemã de 1848, p.ex., concluiu que os sapateiros desempenharam “papel predominante nas atividades do povo”; narrativas históricas das revoltas de Swing, na Inglaterra, mencionam o

“notório radicalismo” dos sapateiros; e a “tradicional militância” é mencionada por Jacques Rougerie para explicar o seu destaque na Comuna de Paris. A capacidade de organização dos sapateiros é exemplar e seus sindicatos poderosos formados em escala nacional, desde a França até a Suíça. Na Inglaterra, p.ex., o sindicato londrino foi fundado em 1792 e logo alçado ao porte nacional, em 1804. Eram sindicatos que utilizavam a greve em larga escala, como aconteceu durante a Monarquia de Julho na França. E se sobressaíam os momentos revolucionários:

Dos integrantes ativos do movimento cartista³⁶ cujas ocupações são conhecidas, os sapateiros foram o maior grupo isolado a seguir aos tecelões e aos “trabalhadores” de ocupação não-especializada: mais do que o dobro do número de trabalhadores na construção civil, e mais de 10% de todos os militantes de ocupação conhecida. Na Tomada da Bastilha, ou pelo menos em meio aos detidos por esta razão, a representação dos sapateiro, em número de 28, somente foi superada pela dos marceneiros e serralheiros; já nas revoltas do Campo de Marte e em agosto de 1792, sua representação não foi superada por nenhum outro ofício. Entre os detidos em Paris por se oporem ao *coup d'état* de 1851, os sapateiros eram contingente mais numeroso. Em 1871, entre os trabalhadores que se envolveram na Comuna de Paris, os que foram atingidos com maior percentagem de deportações após a derrota, como Jacques Rougerie observa, “foram naturalmente os sapateiros, como sempre”. Quando eclodiu a rebelião na cidade alemã de Kostanz em abril de 1848, os sapateiros constituíam de longe o maior grupo homogêneo de rebeldes, quase equivalendo ao total da soma dos alfaiates e marceneiros, os dois ofícios rebeldes que se seguiam. (HOBSBAWM, 2005, p 37-38). [Grifo meu]

Esse papel ativo desempenhado pelos sapateiros como ativistas políticas está amplamente documentado, frisa Hobsbawm.

Tais dados mostram que, de uma forma ou de outra, a partir de certo momento, a historiografia passou, sim, a dedicar sua atenção àqueles chamados “excluídos”, qual seja, os trabalhadores, os rebeldes, os agitadores, ficando rejeitada a narrativa que priorizava simplesmente uma certa elite, tida e havida como poderosa e detentora daquilo que deveria passar para os cânones históricos.

³⁶ Partidários do primeiro movimento revolucionário de massas na história da classe operária de Inglaterra nos anos 30-40 do século XIX, os cartistas fizeram publicar a *Carta do Povo*, onde alinhavam suas principais reivindicações: o sufrágio universal, a revogação da exigência de ser proprietário de terras para ser eleito deputado ao Parlamento, etc. Por todo o país, durante vários anos, realizaram comícios e manifestações, com intensa participação de operários e artesãos. O Parlamento inglês recusou-se a ratificar a *Carta do Povo* e rejeitou todas as petições dos cartistas. O governo reprimiu cruelmente os cartistas e prendeu os seus dirigentes. O movimento foi totalmente refreado, mas a sua influência para a esquerda internacional é reconhecida pelos historiadores e sua importância sempre destacada, a ponto de Lênin afirmar que “o cartismo foi primeiro movimento revolucionário proletário amplo, verdadeiramente de massas, politicamente estruturado”, segundo consta em suas “Obras Escolhidas”. (<<http://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/c/cartistas.htm>>; acessado em 28.07.10)

Em síntese, os excluídos passaram a ser vistos pelos historiadores – mas “vistos” coletivamente falando, ou no singular coletivo: são os *marceneiros*, os *serralheiros*, os *artesãos*, os *operários*, os *sapateiros*. A adjetivação desses últimos - “os mais aguerridos”, “os intelectualizados”, “os radicais politizados” – é exemplar e reveladora: mostra que a historiografia social destinou aos “de baixo” capítulos especiais e de grande relevância, mas, no fundo, manteve invisível essa mesma gente. Sobre isso, vejamos mais.

A fama dos sapateiros está nos documentos, ressaltou o historiador, e na literatura, no verso e na prosa. E nos ditos populares, nos causos. Folclorizou-se a figura do sapateiro reputado como politizado, intelectual e radical – desde o período de transição do industrialismo. Antes até. Vejamos uma trova inglesa do século XVIII:

*A cobbler once in days of yore
Sat musing at his cottage door.
He liked to read old books, he said,
And then to ponder, what he'd read.*³⁷

Em Julio Cesar, de Shakespeare, Ato I, é um sapateiro que lidera um grupo que protesta pelas ruas. Por sua vez, o escritor russo Máximo Górkki descreve: “parecido a tantos outros sapateiros, logo fascinado por um livro”³⁸. Já fizemos referência ao historiador Jacques Rougerie – que deu tanta importância histórica ao papel dos ofícios e dos trabalhadores que chamou a Comuna de “a revolução da Paris do trabalho”³⁹ - ao mencionar quem foram os mais radicais dessa rebelião: os sapateiros “como sempre”.

Escreve, ainda, Eric Hobsbawm, mostrando os contornos que formaram a fama dos sapateiros, inclusive nas artes:

Sob a forma do que o poeta Gray chamou de ‘Hampden de aldeia’, o sapateiro é celebrado numa gravura de Timothy Bennett (falecido em 1756) de Hampton-Wick, Middlesex. Ele desafiou a decisão real de fechamento de uma passagem pública através do Bushy Park, ameaçando instaurar um processo – e teve sucesso. A gravura representa-o com ‘aspecto firme e complacente, sentado, em posição de conversa...’ com o lorde Halifax, o encarregado do parque real,

³⁷ “Um remendão nos dias de outrora/ sentado pensando à porta de sua cabana/ dizia que gostava de ler livros antigos/ e então meditar sobre o que havia lido” Citação e tradução in HOBSBAWM, 2005, p.41, que utiliza a expressão “remendão”, sinônimo de “sapateiro” (*cobbler*, em inglês).

³⁸ Citações in HOBSBAWM, 2005, p.41 e 42.

³⁹ *In La Comune de 1871*, Paris, PUF, 1997, p.102; disponível <http://www.espacoacademico.com.br/002/02col_boito.htm>, acessado em 28.07.10

simbolizando uma confrontação democrática com o privilégio, e a vitória sobre este. (HOBSBAWM, 2005, p.42)

São Crispim, ou Crispiniano, o santo padroeiro dos sapateiros, sobreviveu à reforma calvinista, na Escócia, sob o nome de “Rei Crispim”. Na Inglaterra, o dia de São Crispim era o feriado dos sapateiros. Em Nantwich, Cheshire, em 1833, uma procissão dos membros do ofício, um grande cortejo com o “Rei Crispim” montado a cavalo em paramentos reais, foi marcada pelo estandarte empunhado pelos membros do seu forte sindicato, com lema “Que as confecções dos filhos de Crispim sejam pisadas em todo o mundo” (HOBSBAWM, 2005, p.59).

Criou-se, pois, a “cultura de sapateiro”, que segundo Peter Burke foi a mais forte cultura do que qualquer outro ofício, tirando os tecelões. Reflexivos e intelectuais. Para Eric Hobsbawm, a explicação mais plausível do intelectualismo do ofício dos sapateiros tem origem na natureza da função, eminentemente sedentária e pouco exigente do ponto de vista do desgaste físico. Aqueles jovens incapazes de competir com outros mais fortes tendiam a optar pelo remendão, em detrimento de outros ofícios que exigiam uma maior complexão física, e acabavam por se encaixar num trabalho que, por sua natureza, coexistia facilmente com a meditação, a observação e a conversa. Esta coexistência, com o tempo, passou a ser incentivada, até como forma de aquisição de prestígio para o ofício (para compensar o “desprestígio” gerado pelo fato de não utilizar atividades físicas convencionalmente valorizadas). Daí à reputação de *intelectual* foi uma questão de tempo:

O trabalho de sapateiro, portanto, permitia pensar e discutir durante sua execução; seu freqüente isolamento durante as horas de trabalho faziam-no recorrer a seus próprios recursos intelectuais; ele era recrutado seletivamente dentre os rapazes como um provável incentivo para compensar suas deficiências físicas; o treinamento de aprendizes e os artífices itinerantes expunham-no à cultura e à política de um universo mais amplo. Podemos talvez acrescentar que a leveza de sua caixa de ferramentas tornasse mais fácil do que no caso de outros ofícios que ele carregasse livros consigo – fato para o qual também existe alguma comprovação. (HOBSBAWM, 2005, p.47)

No seu ensaio, Hobsbawm faz, ainda, uma apurada análise dos motivos que levaram ao radicalismo político dos sapateiros – que vão desde o considerável aumento dos integrantes do ofício até a disseminação da fabricação para o

mercado em oposição à fabricação para individuais, passando pela peculiaridade daquele momento histórico (início do capitalismo industrial) que proporcionou uma enorme expansão das ferramentas do radicalismo político e de seu repertório de ideias e reivindicações, com a proliferação de ideologias de crítica social e política (democrático-seculares, jacobinas, republicanas, anticlericais, cooperativistas, socialistas, comunistas e anarquistas) (HOBSBAWM, 2005, p.60).

O historiador inglês lembra o provérbio “*Shoemaker stick to your last*” – “Sapateiro, não se meta onde não for chamado”⁴⁰ - encontrado em não poucos países, desde a Antiguidade até a Revolução Industrial, destacando-o como uma mostra da construção do imaginário popular que, pelos fatores já descritos, resultaram no radical politizado e intelectualizado. Esta imagem popular que inegavelmente já existia, desde há muito, foi sendo ajustada de acordo com a realidade social, de forma que cada vez que um sapateiro a confirmasse (a imagem) o fato era registrado e comentado com mais intensidade. Jovens já munidos de tendências intelectuais, e não apenas com deficiências físicas, tendiam a ser atraídos para o ofício, vindo, com o tempo, confirmar e reiterar a reputação popular.

E assim segue Hobsbawm, demonstrando – com riqueza de detalhes documentados – como os historiadores contam a história dos sapateiros politizados. O texto de Hobsbawm mostra como é possível contar a história, notadamente a história social, dos “excluídos” ou “vencidos”, colocando-os no centro do palco, no papel de protagonistas, não raro no posto de destaque absoluto. São escritas preocupadas com pessoas que sempre estiveram distante de uma elite. São, enfim, narrativas que se distanciam da elite. Mas, note-se – e aqui sublinho e repito – que para essas narrativas (as literárias, inclusive) tais pessoas são sempre vistas como “representantes” de um segmento, de um grupo, de uma

⁴⁰ Sobre o adágio transcrevo curiosa passagem do jornalista Antonio Luiz Monteiro Coelho da Costa, no artigo *Noam Chomsky, presença invisível em posturas intelectuais*: “Segundo o naturalista romano Plínio (*História Natural*, 35-36), Apeles viveu na corte de Alexandre Magno e foi o mais célebre pintor da Antiguidade. Dizem que gostava de expor suas pinturas ao público e esconder-se atrás do quadro para ouvir as reflexões e críticas que elas inspirassem. Uma vez, um sapateiro comentou que o pintor havia feito tiras insuficientes nas sandálias. Apeles viu que o homem estava certo, corrigiu o erro e expôs novamente o seu trabalho. No dia seguinte, o mesmo sapateiro, feliz com o efeito da sua crítica, começou a criticar o quadro inteiro, mas Apeles saiu do esconderijo e disse: ‘sapateiro, não vá além da sandália’: *Ne sutor ultra crepidam*.”. Disponível <<http://antonioluizcosta.sites.uol.com.br/Chomsky.htm>>; acesso em 14.08.2010.

classe social. Nelas, a história, digamos assim, de certo sapateiro “fulano de tal” que tivesse morado numa cidade “xis”, levando uma vida banal, não interessa. Esse sapateiro somente interessa na condição singular coletiva, inserido num contexto histórico e desempenhando papel social relevante.

O próprio Hobsbawm, que, como dito, chamara a atenção para o equívoco presente nas primeiras narrativas históricas sobre os movimentos populares, com o tempo, as coisas mudaram: “Apesar de suas origens e dificuldades iniciais, a história dos movimentos populares agora decolou. E ao rememorar a história da gente comum, não estamos meramente tentando conferir-lhe um significado político retrospectivo que nem sempre teve; estamos tentando, mais genericamente, explorar uma dimensão desconhecida do passado.” (HOBSBAWM, 1998, p.219).

E de fato assim o é. Todavia, vê-se que a premissa ainda é o *movimento popular* para melhor conhecer o passado – compatível com o intuito de *explicar* a história a partir de uma visão homogênea e homogeneizante dos atores sociais envolvidos. O desafio que agora se impõe é outro, importa na narração sobre esses mesmos atores a partir de um enfoque não totalizante ou *coletivo*, e não singular coletivo, mas sim preocupada com suas personalidades individuais. Uma narração, enfim, não ocupada em ver esses atores como simples representantes de um grupo dentro de uma realidade social – *mas, ao mesmo tempo, preocupada em não desgrudá-los da realidade social*.

Não há contradição. E a prova disso é a micro-história⁴¹.

Vimos, pela fala de Hobsbawm, que a investigação e a consequente integração das pessoas comuns na história geral é essencial para explorarmos aspectos desconhecidos do passado. Mas vimos, também, que essa investigação pode se dar não apenas de forma *quantitativa*. No prefácio do seu *O queijo e os vermes*, Carlo Ginzburg estranha que alguns historiadores defendam que a ideia de reintegração das ditas “classes inferiores” na história geral possa ocorrer apenas sob o signo do “número e do anonimato”, pela demografia e pela

⁴¹ Um registro: a micro-história é uma alternativa, mas não a única, nem a palavra final neste debate. Vejamos Peter Burke: “A micronarrativa parece ter vindo para ficar; cada vez mais historiadores estão se voltando para essa forma. Mesmo assim, seria um erro encará-la como uma panacéia. Ela não apresenta uma solução para todos os problemas delineados anteriormente e gera problemas próprios, especialmente aquele de ligar a micro-história à macro-história, os detalhes locais à tendências gerais.” (BURKE, 1992, p.342-343)

sociologia, num “estudo quantitativo” das sociedades passadas. “Embora não mais ignoradas, as classes inferiores *estariam da mesma forma condenadas a permanecerem ‘silenciosas’*”, encerra Ginzburg (1987, P.26). [Grifos meus]

Se a documentação nos oferece a oportunidade de reconstruir não só as massas indistintas como também personalidades individuais, seria absurdo descartar estas últimas. Não é um objetivo de pouca importância estender às classes mais baixas o conceito histórico de “indivíduo”. É claro que existe o risco de cair no anedotário, na famigerada *histoire événementielle* (que não só é nem necessariamente história política). Contudo, trata-se de um risco evitável. Alguns estudos biográficos mostraram que um indivíduo medíocre, destituído de interesse por si mesmo – e justamente por isso representativo – pode ser pesquisado como se fosse um microcosmo de um estrato social inteiro num determinado período histórico – a nobreza austríaca ou o baixo clero inglês do século XVI. (GINZBURG, 1987, p.26-27)

O Menocchio revelado por Ginzburg pode ser considerado como um típico representante do camponês da sua época? “Nem por sonho”, decreta o historiador. Como também nem de longe o mulato Arias de Oliveira pode ser visto como um retrato do imigrante interno da capital paulista dos anos 1930. Ambos, Menocchio e Arias, guardam particularidades bem próprias e estão longe de representarem o “homem médio” de suas respectivas épocas e condições sociais. Ambos estão longe de ser considerados uma espécie de *microcosmo de um estrato social inteiro*.

Mas, repita-se, o grande mérito da micro-história não consiste em apenas confirmar a macro-história, mas, sim, em provocar, pelo detalhe, o estranhamento que faz emergir, para o leitor, determinado contexto social.

As singularidades de Menocchio e Arias possuem limites impossíveis de ser ignorados: as culturas de seus tempos e a condição social de cada um. Relembremos Ginzburg: delas (da cultura de seu tempo e da condição socioeconômica), o sujeito não sai “a não ser para entrar no delírio e na ausência de comunicação” (1987, p.27). Num certo sentido, então, tais personagens não deixam de ser representativos⁴², mas, por outro lado, eles não servem para identificar as coordenadas mentais de toda uma era - segundo expressão de

⁴² “Mesmo um caso-limite (e Menocchio com certeza o é) pode se revelar representativo, seja negativamente – porque ajuda a precisar o que se deva entender, numa situação dada, por ‘estatisticamente mais frequente’ -, seja positivamente – porque permite circunscrever as possibilidades latentes de algo (a cultura popular) que nos chega apenas através de documentos fragmentários e deformados” (GINZBURG, 1987, p.27-28).

Ginzburg (1987, p.31) -, se afastando, assim, da perigosa e tentadora supervalorização do fragmento⁴³.

O historiador italiano conclui que, apesar disso, a técnica de separar os múltiplos fios que ligam um indivíduo a um ambiente e a uma sociedade historicamente determinados, permanece exemplar porque permite ao leitor o acesso a questões relegadas pela técnica tradicional ou mesmo aquela, digamos assim, mais sociológica.

4. Ficções que vivem e fragmentos de verdade ficcionalizados

A perspectiva anunciada por Ginzburg não dispensa o “ambiente real” e os seus fragmentos de realidade, e, de certa maneira, tenta se equilibrar entre duas vertentes filosóficas, (i) uma fundada em concepções tradicionais de totalidade com modelos interpretativos lineares e contínuos, e (ii) outra que consagra a descontinuidade, mas sujeita a incorrer no subjetivismo descompromissado e relativista.

Diz o historiador alemão Harro Müller, no seu texto *Alguns dardos envenenados não fariam mal* (publicado na coletânea *Histórias de literatura. As novas teorias alemãs*, organizada por Olinto), que, faz algum tempo, os debates da teoria da história giram em torno da questão da continuidade e da descontinuidade: “A preferência em termos de simpatia recai ora sobre a continuidade, ora sobre descontinuidade, de acordo com as respectivas posições. História não contínua, história não é descontínua. Antes é preciso localizar, no plano meta-histórico, a relação contínua/descontínua, constitutiva para o entendimento histórias/história. Soluções substancialistas resultam de transformação em absoluto de um dos elementos dessa relação” (MÜLLER, 1996, p.274). Vimos alhures que a ênfase na continuidade e linearidade da história está ligada à leitura do sujeito totalizado e previsível. Essa absolutização da continuidade, hoje, não fornece mais uma leitura satisfatória da história. Porém, o

⁴³ “A ideia do acesso ampliado a um conhecimento de nosso passado através da história vista de baixo ainda é atrativa. Entretanto, permanece o perigo de se cair em algo como a fragmentação do conhecimento histórico e a despolitização da história.” (SHARPE, 1992, p.57)

outro lado da moeda, a absolutização da descontinuidade, da fragmentação, tem também seus perigos, como alerta Müller:

Se tornarmos absoluta a descontinuidade, ficaremos com a possibilidade de soluções metafísicas, místicas ou religiosas, que também podem apresentar-se como estéticas (*Bohrer*) ou como políticas (*Blitzkrieg*). Desse modo, seria possível comparar o pleito dos que tornaram absoluta a descontinuidade com aquele “observe, renove tudo” ou, em uma palavra, com a experiência pentecostal. (MÜLLER, 1996, p.274-275)

Voltemos a Arias e Menocchio. Pensar em tais personagens como paradigmas de suas respectivas classes sociais, dotados de significação política, inseridos numa trajetória linear e determinista, é um equívoco; mas, outrossim, pensar neles como figuras soltas, migalhadas ao extremo e despregadas do contexto social, quase metafísicas, é outro grande equívoco. Arias e Menocchio não são meras representações singulares do coletivo; possuem particularidades. Mas essas particularidades não pairam no ar, pura e simplesmente, soltas, como que desprovidas de um “fio-terra”. Lembro, novamente, Ginzburg: num certo sentido não deixam de ser representativos – o que não deve ser confundido com “representação”.

Enfim, Arias e Menocchio não são simples *resultado* da História; *fazem* suas histórias. A História não é resultado de histórias, frisa Müller, para concluir: “Ao efeito totalizante do singular coletivo ‘história’ pode escapar um pensamento relacional, se partir da relação história/histórias. Evitamos, desse modo, tanto o perigo de uma universalização homogeneizante da história quanto o de uma dissolução explosiva de história em histórias” (MÜLLER, 1996, p.275).

Nem a homogeneização da *História*, nem a dissolução em micro partículas inimagináveis; nem a concepção de uma humanidade una, nem a predominância do relativismo; nem o realismo crítico, nem o absolutismo da retórica. Entre as propostas da representação como reflexo da realidade e da ficcionalização total existem os fragmentos de verdade – eis o dilema.

Não me interessa entrar, aqui, na polêmica levantada por Hayden White, que, em sua *Meta-História*, propõe uma nova teoria formal do trabalho histórico, a ser visto como uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa. Segundo ele, as histórias combinariam certos “dados”, conceitos teóricos para explicar tais dados e uma estrutura narrativa que os apresenta como fatos

presumivelmente acontecidos no passado. Estes dados comportariam um conteúdo estrutural poético e lingüístico, “e que faz as vezes do paradigma pré-criticamente aceito daquilo que deve ser uma explicação eminentemente ‘histórica’” (WHITE, 2008, p.11).

Essa questão no campo da teoria da história provocou, e ainda provoca, intensos debates e controvérsias que não são objetos desta tese⁴⁴. Sem embargo, importa, sim, chamar a atenção para a colocação de White – independentemente da radicalização de sua posição - quando se contrapõe ao chamado “realismo nas artes” e põe em xeque a representação histórica, propondo substituir a formulação “quais os componentes ‘históricos’ de uma arte ‘realista’?” por outra: “quais os elementos ‘artísticos’ de uma historiografia ‘realista’?” (2008, p.19). Daí a sua crença no sentido de que “o historiador realiza um ato essencialmente *poético*, em que *prefigura* o campo histórico e o constitui como um domínio no qual é possível aplicar as teorias específicas que utilizará para explicar ‘o que estava *realmente* acontecendo’ nele” (WHITE, 2008, p.12) [Grifos da transcrição].

De um lado, White destaca a ingerência pessoal do historiador na narrativa histórica, um gesto poético municiado por suas próprias teorias; de outra parte, ressalta que a presença desse elemento artístico situa a narrativa histórica no campo da retórica, afastando, assim, as impressões de “realismo” e “objetividade”. A escolha por uma ou outra narrativa se dá, segundo ele, no campo estético ou moral e não como a mais “realística”.

Na obra de escritores e pensadores tão diversos como Malraux, Yeats, Joyce, Spengler, Toynbee, Wells, Jaspers, Heidegger, Sartre, Benjamin, Foucault, Lukács e uma infinidade de outros, a reflexão histórica contemporânea expõe ao lado da ironia da historiografia profissional, e como possíveis alternativas a ela, concepções dos processos históricos que são vazadas nos modos da metáfora, da metonímia e da sinédoque, cada qual com suas próprias estratégias de explicação e cada qual com uma implicação ideológica que lhe é peculiar. Quando se trata de optar entre essas visões alternativas da história, os únicos motivos para preferir uma à outra são morais ou estéticos. (WHITE, 2008, p.440)

⁴⁴ Sobre tais polêmicas, recorro a Luiz Costa Lima (2009): “Um dos principais representantes da micro-história, Carlo Ginzburg, se tornaria um ardoroso adversário de Hayden White porque, em sua *Meta-História* [Edusp], o ensaísta norte-americano advogava uma proximidade entre narrativa literária e historiográfica, simplesmente intolerável a um discípulo de Arnaldo Momigliano [1908-87], como Ginzburg”. Na mesma linha, Peter Burke (1992, p.335): “Hayden White atraiu mais atenção (...) quando acusou a profissão histórica de negligenciar as reflexões literárias de sua própria época (incluindo um sentido de descontinuidade entre os acontecimentos no mundo exterior e sua representação sob a forma narrativa) e de continuar a viver no século dezenove, a época áurea do ‘realismo’ literário.”

Sem embargo da relevante polêmica que emerge destas colocações de White, quero apenas pontuar que o modo de narrar, o uso da retórica dessa ou daquela maneira, em suma, a *capacidade* do narrador – e conseqüentemente suas implicações ideológicas – não apenas influenciam como também são o próprio elemento construtor de toda e qualquer narrativa histórica. Como vimos, inclusive, com o historiador da micro-história, de quem se exige uma maior capacidade de perceber os fios e de seguir os rastros. Difícil dizer, sem adentrar na polêmica, se a escolha por uma ou outra narrativa terminará por se dar no campo moral ou estético, ou por aquela que traz vestígios realistas ou supostamente realistas. Contudo, por tudo que foi dito, “fragmentos de verdade” (aqui, meu objeto) não se confunde com simples “realismo” ou absoluta “objetividade”, nem com *a Verdade*, nem com *a História*. Podem, sim, ser considerados como “pretensões de verdade” – melhor ainda: explicação plausível -, pois, embora frutos de construções narrativas inevitavelmente carregadas de forte conteúdo ideológico e pessoal do narrador, não perdem as suas condições de fonte, documento ou dado concreto. Rejeitar tais condições implicaria reduzir a historiografia a mero documento ideológico ou a simples discurso, a simples *metáfora* – e não mais que isso.

Com a palavra, Gustavo Bernardo:

Para os linguistas, a metáfora está infiltrada de tal modo na vida cotidiana que acabamos por pensar e agir a partir de metáforas básicas (Lakoff e Johnson, 1980, p.45). A metáfora surge sempre no lugar de outra coisa, precisamente daquilo que não se sabe. Se aceito o caráter metafórico de qualquer linguagem, preciso admitir que todo discurso é ficcional. *Não digo, entretanto, que “tudo é ficção” nem que tudo seja relativo. Assim como é necessária uma referência absoluta para se estabelecer uma relação, o real continua necessário para que a ficção se construa a partir dele ou contra ele. (...) Meu argumento é: temos acesso ao real apenas através da mediação dos discursos; todo discurso funda-se na ficção; logo, todo discurso é ficcional. Ou, nos termos de Alain Badiou (2005, p.89): “Nada pode atestar que o real é real, nada senão o sistema de ficção no qual ele virá desempenhar o papel de real” (BERNARDO, 2010, p.15) [Grifos meus]*

Sob pena de ficar capenga, a questão não pode ser vista sob apenas um ângulo – o da redução da historiografia à narrativa artístico-ideológica, ou o da ênfase absoluta a uma suposta realidade objetiva. A *capacidade* do narrador está imbricada com os *problemas concretos* vinculados às fontes e técnicas de pesquisas de que dispõe.

[Arnaldo] Momigliano recordou polemicamente algumas verdades elementares: por um lado, que o historiador trabalha com fontes, descobertas ou a serem descobertas; por outro, que a ideologia contribui para impulsionar a pesquisa, mas que deve ser mantida a distância. Esta última prescrição, porém, simplifica por demais o problema. O próprio Momigliano mostrou melhor do que qualquer outro que princípio de realidade e ideologia, controle filológico e projeção no passado dos problemas do presente se entrelaçam, condicionando-se reciprocamente, em todos os momentos do trabalho historiográfico – da identificação do objeto à seleção dos documentos, aos métodos de pesquisa, aos critérios de prova, à apresentação literária. (GINZBURG, 2007a, p.328).

Por mais que o historiador queira “sentir” o passado, ele terá sempre o peso do presente nas suas escolhas, nos seus critérios, no seu discurso; assim como a fala do narrador ou do escritor terá sempre o sotaque da sua ideologia e da sua história pessoal. Isso parece *elementar*, como diz Ginzburg. Contudo, ver tais narrativas apenas sob esse enfoque, reduzindo-as à retórica e abstraindo os “fragmentos de verdade” que as sustenta, soa como algo simplista e incompleto (ou capenga), um pensamento que, no final das contas, parece reduutivo e improdutivo, no dizer de Carlo Ginzburg (2007a, p.328), e beira o relativismo.

Seja como for, a maneira de narrar, a retórica e a apresentação literária não são desprezíveis na historiografia, nem mesmo para Ginzburg ou Momigliano (apenas não são absolutas ou exclusivas). Não por acaso, White, quando propõe o debate, cita simultaneamente historiadores e escritores ditos ficcionais.

Também não interessa aqui me deter na (instigante) polêmica que distingue *verdade* de *ficção*, se é que existe essa distinção, ou do quanto ela é tênue. A própria fala de Ginzburg dá bem uma noção dessa tenuidade quando sentencia que “afirmar que uma narração histórica se assemelha a uma narração inventada é algo óbvio” e que “parece mais interessante indagar por que percebemos como reais os fatos contados num livro de história” (GINZBURG, 2007a, p.18). E se é assim para a historiografia não literária, a mesma lógica vale para a literatura em geral, tida e havida como “ficcional”. Isto é, nessa *narração inventada* por excelência, parece interessante perguntar por que teimamos em reconhecer a realidade dos fatos ali contados.

Em suma, a promiscuidade entre realidade e ficção encontra-se presente tanto nas narrações históricas, como nas literárias. Estas, rotuladas “invenções” que tropicam, aqui ou acolá, em fragmentos de verdade; aquelas, calcadas em fontes e sustentadas pela capacidade inventiva do narrador. Nestas ou naquelas, *as*

ficções vivem, para usar expressão de Martha Alkimin (*Ficções nossas de cada dia*; 2006⁴⁵), ao lembrar que, apesar de associadas pelo senso comum apenas à invenção literária e estigmatizadas como ilusão, falsidade, inverdade ou devaneio, elas “ricochetearam de volta à realidade, revelando a força de sua presença em todas as nossas formas de saber e de agir e em tudo aquilo que nomeamos como verdade e realidade”. Estão *vivas*:

As ficções vivem. Espraiam-se, além das margens da literatura, para escoarem no centro da realidade cotidiana. Da prática científica à política, da arquitetura urbana às tecnologias genéticas, da economia à publicidade, da mídia à epistemologia, exercitamos cotidianamente procedimentos de ficcionalização do mundo e da vida. Com sua atividade possibilitadora de alterar o material do mundo, desrealizando-o e revirando suas distinções, como um caleidoscópio, as ficções modelam e articulam realidades em cascata e compõem um arranjo de configurações imprevisíveis que lançam luz sobre o seu transbordamento na atualidade. (ALKIMIN, 2006)

Se as ficções vivem e se escoam para a realidade cotidiana, ficcionalizando o mundo e a história (ou os textos históricos) – como abalizado por Carlo Ginzburg e potencializado e radicalizado por Hayden White - o inverso também vale: os vestígios de realidade *vivem* e estão diluídos – embora, muita vez, quase invisíveis ou imperceptíveis – nos textos literários. Isso – frise-se – não torna todo e qualquer texto “realista”, nem deve ser alçado à condição de detentor da verdade absoluta. Todavia, abstrair tal condição “realista” não importa ignorar que todo texto literário – e o histórico muito mais - parte de uma realidade (segundo, por óbvio, a ótica que o seu autor tem da realidade).

Gustavo Bernardo critica a leitura realista que se faz de textos literários, uma leitura que aposta numa suposta superioridade do realismo, mas que se funda numa tautologia: “Define-se como realista o texto que deseja falar sobre a realidade, como se houvesse algum texto que não o fizesse. Todo e qualquer texto literário parte da realidade, fala da perspectiva que o seu autor tem da realidade e procura, de algum modo, interferir na realidade. Nesse sentido, todo texto pode-se dizer realista, o que torna a qualificação absolutamente inócua. Essa tautologia esconde a vocação dogmática do realismo: só ele vê a realidade como ela é, então sua perspectiva é sempre a única correta” (BERNARDO, 2010, p.51). É importante frisar, então, que os “fragmentos de verdade” que buscamos na

⁴⁵ In <<http://www.confrariadovento.com/revista/numero9/ensaio03.htm>>; acesso em 14.08.2010.

historiografia, literária ou não, não se confundem com a pretenciosa visão realista, mas, ao revés, se sustentam na argumentação de que, como todo discurso é ficcional e como toda ficção se constrói com base no real (ainda que para negá-lo), aqueles vestígios de realidade estarão, direta ou indiretamente, sempre presentes nos textos literários e não literários.

A concepção de uma humanidade *una*, com um sujeito totalizado e sua história universal, não mais persuade os atuais leitores e não mais cabe no pensamento contemporâneo – seja ele vinculado, ou não, a tendências “pós-modernas”, ressalva Heidrun Krieger Olinto (*Como falar de histórias (de literatura?) hoje?*), observando que “o novo espaço está sendo ocupado por ideias de ‘histórias-problema’ que dispensam conceitos teleológicos de causalidade, linearidade e continuidade progressiva, e questionam a permanência de funções e projetos herdados ‘para sempre’ (Furet, s/d)” (2001, p.115).

Já tratamos antes dessas hipóteses no campo da historiografia em geral. Quero chamar a atenção, porém, para a fala de Olinto sobre os novos anseios do leitor contemporâneo acerca das atuais escritas, inclusive as literárias: “As novas formas de escrita e os conteúdos privilegiados pelas historiografias, *literárias ou não*, atestam estas hipóteses e, igualmente, as expectativas alteradas de seus leitores, ao firmarem novos pactos e novos termos baseados, por assim dizer, na minimização ou eliminação de cláusulas incontornáveis em pautas antigas” (2001, p.115). [Grifo meu]

Fiquemos, pois, com a seguinte premissa: o leitor de hoje, mesmo dos textos literários, trabalha com novos pactos e novos termos que minimizam ou eliminam cláusulas antigas. Tal premissa independe da rotulação “pós-moderna”. Então, quando falamos em *fragmentos de verdade* na literatura não estamos ressuscitando “cláusulas incontornáveis de pautas antigas”; estamos falando, sim, em isolar na ficção os fragmentos de verdade mencionados por Ginzburg, rastros deixados pelo autor, ainda que involuntariamente, lendo seus textos não como documentos históricos, mas como textos entranhados de história (GINZBURG, 2006, p.11).

A literatura, nesses casos, pode funcionar como um “documento especial” para a própria história. Ao lidar com a relação entre história literária e história das mentalidades, Frederike Meyer destaca esta condição de *documento especial*,

ressaltando que “se os textos literários tivessem de ser usados como uma fonte pela história das mentalidades, eles teriam uma vantagem inestimável sobre outros documentos: os textos literários combinam e relacionam temas relevantes para a história das mentalidades mais que qualquer outro tipo de texto” (MEYER, 1996, p. 217).

Frise-se: não apenas para a história das mentalidades, mas para todas as narrativas históricas.

Essa condição de fonte ou documento especial pode ser explícita, pode estar nas entrelinhas ou ser visível apenas com o auxílio de uma lupa – a depender da *capacidade* narrativa do autor, ou de uma possível intenção autoral ou mesmo da intenção do leitor ou do historiador em pesquisar até que ponto aquela ficção pode ser matéria de reflexão histórica. Seja como for, tal questão – ou condição – somente se torna relevante a partir de eventual interesse demonstrado pelo leitor, sem prejuízo de outras abordagens que o texto literário possibilita – abordagens de ordem estética, estilística ou política, ou mesmo simples produção de sentido. Ou seja, tais abordagens funcionam de maneira alternativa, e não excludente, à reflexão histórica que pode ser feita a partir da condição de fonte do texto literário. Isto pode ser facilitado pela narrativa, ou não.

O ensaísta Francisco Bosco, no artigo *O que torna difícil um livro?*, publicado no jornal O Globo (2010), tratou das dificuldades com que se depara o leitor para identificar “questões do mundo”, concretas, fragmentos de verdade, e revela – de maneira bastante didática – como isso ocorre na prática:

[Um] procedimento causador de dificuldades de leitura é o que se pode chamar, na esteira de Luis Costa Lima, de mimesis intensamente produtora. Trata-se de uma espécie de “retirada do mundo” do texto, isto é, de um novo modo de representar e problematizar o mundo, modo em que o mundo já não aparece, com seus referentes, na superfície do texto, mas retorna indiretamente, ou é interpretado ao nível da própria forma. Compare-se o primeiro parágrafo de *O vermelho e o negro* com o primeiro parágrafo de *O castelo*. Enquanto, em Sthendal, sabemos precisa e concretamente em que lugar estamos, por meio das primeiras descrições de geografia, arquitetura, vegetação e até da história da “pequena cidade de Verrières”, em Kafka todas as balizas referenciais desaparecem e dão lugar a uma indeterminação geral: o nome do protagonista reduz-se à maiúscula inicial, a indicação de tempo é precária (“tarde da noite”), a de lugar, totalmente vaga (não sabemos onde fica a “aldeia”, nem “o castelo”), a atmosfera física, com seus “nada”, “névoa”, “escuridão” e “vazio”, prefigura e metaforiza o estilo indeterminado do texto por vir. Ora, uma tal indeterminação implica um intenso esforço do leitor para determinar os sentidos da obra. (BOSCO, 2010).

Vamos abstrair, então, distinções que existem – pelos mais variados motivos – entre, p.ex., Borges e Cervantes, ou José de Alencar e Machado de Assis, ou Guimarães Rosa e Lima Barreto, Stendhal e Kafka – e por aí vai. As distinções, as interpretações e eventuais preferências, ficam a cargo exclusivo do leitor, mas, independentemente desse fato, as obras trazem traços – tênues ou não – de realidade que, mesmo à revelia do autor, são as *zonas opacas* que se insinuam na narrativa literária, na expressão de Carlo Ginzburg:

A ficção, alimentada pela história, torna-se matéria de reflexão histórica, ou ficcional, e assim por diante. (...) *Ler os testemunhos históricos a contrapelo, como Walter Benjamin sugeria, contra as intenções de quem os produziu – embora, naturalmente, deva-se levar em conta essas intenções – significa supor que todo texto inclui elementos incontrolados. Isso também vale para os textos literários* que pretendem se constituir numa realidade autônoma. Até neles se insinua algo de opaco, comparável às percepções que o olhar registra sem entender, como o olho impassível de uma máquina fotográfica. (...) Essas zonas opacas são alguns dos rastros que um texto (*qualquer texto*) deixa atrás de si. (GINZBURG, 2006, p.11-12). [Grifos meus]

O crítico Peter Gay, depois de enaltecer o romance – “uma das realizações mais notáveis da civilização moderna” -, destaca que há mais de um modo de lê-lo: como uma fonte de prazeres civilizados, como um instrumento didático que serve ao aperfeiçoamento pessoal, como um documento de que abre portas para a sua cultura do leitor, citando algumas obras canônicas e modernas (*Os Buddenbrook*, de Thomas Mann; *A educação sentimental*, de Flaubert, *Casa sombria*, de Charles Dickens, *O paraíso das damas*, de Emile Zola) que fazem do romance um “guia insuperável” que se “encontra (...) na intersecção estratégia entre a cultura e o indivíduo, o macro e o micro, apresentando ideias e práticas políticas, sociais, religiosas, desenvolvimentos portentosos e conflitos memoráveis, num cenário íntimo. Lido de forma correta, promete tornar-se um documento extraordinariamente instrutivo” (GAY, 2010, p.15 e 16).

Pontua Gay, ainda, que nenhum “erudito sensato” recorreria a *O processo*, de Franz Kafka, para fazer um relato direto sobre o sistema judicial austro-húngaro, ou mesmo a *O Castelo*, do mesmo autor, para discorrer sobre os deveres de um agrimensor. Mas os romancistas do século XIX “parecem promissores como fornecedores dados particulares aproveitáveis” (GAY, 2010, p.15).

Vê-se, pois, que a literatura pode, e deve, servir de matéria-prima para a reflexão histórica.

O historiador Peter Burke propõe uma reflexão em torno de uma narrativa que, sem perder densidade, possa lidar não apenas com a sequência dos acontecimentos e das intenções de seus atores sociais, mas também com as estruturas – instituições, modos de pensar – e se essas estruturas atuam como freio ou acelerador para aqueles acontecimentos. E indaga: como seria uma narrativa desta ordem? Ele próprio responde:

Estas questões, *embora vinculadas à retórica, não são em si retóricas*. É possível discuti-las tendo-se como base textos e narrativas produzidos por romancistas ou por historiadores. Não é difícil encontrar romances históricos que abordem esses problemas. Poderíamos começar com *War and Peace*, pois pode-se dizer que Tolstoi compartilhou a opinião de Braudel sobre a futilidade dos acontecimentos, mas de fato muitos romances famosos estão vinculados a importantes mudanças estruturais em uma determinada sociedade, encarando-as em termos do seu impacto nas vidas de alguns indivíduos. (BURKE, 1992, p.339). [Grifos meus]

Trocando em miúdos, parece que a possibilidade dessa garimpagem capaz de propiciar uma reflexão histórica se revela mais nítida nos romances modernos e naqueles rotulados de “realistas”. As observações de Gay e Burke nos induzem a assim crer.

Agora, saindo da modernidade para a contemporaneidade, retomo o questionamento de Néstor Canclini: e no cenário atual – de novos pactos e novos termos que ignoram ou excluem as cláusulas anteriores, e que abalam e renegam conceitos antes tão convictos -, onde até mesmo a existência do fragmento é questionada por negar o todo (ou ao revés, por pressupor a existência de uma totalidade), onde muitos não vêem correlações estáveis para aprender com o passado, onde o virtual se embrenha e se confunde com o real, onde o singular coletivo é visto com desdém; nesse cenário contemporâneo, existem histórias? Se sim, até que ponto é nelas visível a *zona opaca* e os fragmentos de verdade? Como narrá-las?

A reflexão de Canclini se desdobra em outra - que toca mais de perto às perspectivas deste trabalho -, elaborada por André Bueno, professor da UFRJ, sobre como a narrativa contemporânea deve lidar com as questões sociais – noutras palavras, os fragmentos de verdade: “Como dar forma estética, elaborada e mediada, à matéria social que se apresenta bruta e crua, como impacto

emocional direto e saturação cognitiva, que bloqueia justamente o pensamento e a reflexão crítica?” (BUENO, 2009, p.23).

É a partir desse desdobramento que proponho uma reflexão sobre narrativas contemporâneas literárias que consigam dar conta de tais questões, abordando a “gente comum” e seu cotidiano, e, tal qual a micro-história, reduzindo a escala de observação, compatibilizando-se, assim, com as exigências do leitor dos dias de hoje. Narrativas capazes de dar visibilidade a “algo de opaco”. No nosso caso, esse *algo* se materializa no chamado *homem traduzido*, ícone do pensamento contemporâneo de um modo geral: não tão opaco enquanto *intelectual*, mas turvo e cerrado enquanto *trabalhador braçal*.

Daí, imprescindível pensarmos no artífice dessas narrativas. O narrador.

PARTE II

CAPÍTULO III

O INTELLECTUAL E AS ESCRITAS DE SI

Alguns minutos se passaram, antes que Hendrik lentamente se endireitasse. Em suas pestanas ainda luziam lágrimas, e lágrimas continuavam a lhe umedecer o rosto, os lábios sempre vitoriosos, acostumados a cativar todo o mundo, e o nobre queixo, que ele sabia erguer com tamanha altivez. Enquanto o semblante exausto e molhado se inclinava lentamente para trás, Hendrik exclamou, abrindo os braços num belo e lamentoso gesto de desamparo e busca: *‘Que é que todos eles querem de mim? Por que me perseguem? Por que são tão duras comigo? Afinal, sou apenas um ator!’*

Klaus Mann. *Mefisto.*

Houve um tempo, quando ainda era uma criança inocente, em que acreditou que a inteligência era a única coisa que importava, que, se fosse bastante inteligente, obteria tudo o que desejasse. Ir para universidade o pôs em seu lugar. A universidade demonstrou que não era o mais inteligente, nem de longe. E agora se vê diante da vida real... Na vida real, tudo o que sabe fazer bem, ao que parece é ficar deprimido. Na depressão ele ainda é o melhor da classe. Parece não haver limite para a depressão que consegue atrair e suportar. Nem quando se arrasta pelas ruas frias dessa cidade estranha, indo para parte nenhuma, andando para se cansar, para, ao voltar a seu quarto, poder ao menos dormir, não sente dentro de si a menor disposição de se deixar esmagar pelo peso da depressão. A depressão é seu elemento. Na depressão sente-se em casa, como um peixe dentro da água. Se a depressão for abolida, não saberá o que fazer consigo... *Será esse tipo de pessoa que ele precisa se rebaixar antes de conseguir ser um artista?*

J. M. Coetzee. *Juventude*

1. O intelectual e a questão de classe

Verseja o poeta Ferreira Gullar que quem quiser contar a história do Brasil terá que, necessariamente, falar - bem ou mal - do Partido Comunista Brasileiro Ou estará mentindo. Independentemente da opinião que se tenha sobre a efetiva relevância, ou não (o poema de Gullar é uma ode à fundação do partido), para a

política brasileira, o fato é que o velho PCB guarda curiosas histórias de bastidores, algumas críveis, outras nem tanto, e muitas envolvendo figuras conhecidas do mundo artístico e intelectual. Dessas histórias, umas são bem conhecidas: o flerte, quase casamento, de Carlos Drummond de Andrade com o partido, que nunca se concretizou⁴⁶; o engajamento radical de Jorge Amado a ponto de instrumentalizar, sem qualquer culpa, a sua literatura em favor da crença política; a militância fervorosa de Graciliano Ramos, que, apesar disso, recusou dar caráter panfletário à sua obra. Conta-se, dentre tantos causos, que, ao se identificar como pintor a um obtuso dirigente do partido, Cândido Portinari recebeu, de pronto, a ordem: “Ótimo! Então, você vai ser destacado para pintar a foice e o martelo nos muros da cidade.”

Não se sabe até que ponto tais fatos e versões são – ou não - fantasias típicas dos tempos de censura e clandestinidade que ocuparam boa parte da história do antigo “Partidão”. Seja como for, eles são reveladores da tensão que, durante muito tempo, sombreou a atuação da esquerda brasileira: a *fala* do intelectual versus a *ação* do operário.

Outra dessas histórias conta que, nos seus anos de Rádio Nacional, o ator e compositor Mário Lago quando saía da emissora, onde trabalhava, para se dirigir às reuniões do PCB, no qual militava, via-se obrigado a passar em casa para trocar de roupa. Na Rádio Nacional, lugar da cultura popular na cena carioca e brasileira daqueles tempos, o traje tinha que ser impecável, condizente a uma celebridade dos anos 1940; nas reuniões comunistas o artista dava vez ao militante de terno surrado. Conta-se que Lago dava preferência para o mais surrado. A troca de roupa, ao mesmo tempo em que o travestia, era necessária e inevitável. A roupa mais modesta e gasta era escolhida para, pela aparência, reduzir o preconceito e, com isso, o ator ser minimamente aceito, e quem sabe ouvido, pelos companheiros operários de partido. Naquelas reuniões clandestinas, o *direito à voz* era o quinhão que cabia aos artistas e intelectuais; voto, nem pensar. Se a condição de intelectual não era exatamente antagônica à de trabalhador, também não lhe era similar – era diferente: o intelectual era um *outro*.

⁴⁶ Apenas para efeito de ilustração, cito um simples trecho do poema *Carta a Stalingrado* que evidencia o flerte de Drummond: “As cidades podem vencer, Stalingrado!/ Penso na vitória das cidades, que por enquanto é apenas uma fumaça, subindo do Volga./ Penso no colar de cidades, que se amarão e se defenderão contra tudo. Em teu chão calcinado onde apodrecem cadáveres, a grande Cidade de amanhã erguerá sua Ordem.”

Imperava no Partidão a política do “obreirismo”, filha dileta do stalinismo, que conferia aos intelectuais comunistas apenas a possibilidade de *falar* (e quase sempre não serem *realmente* ouvidos), uma vez que as decisões partidárias – pretensamente revolucionárias – cabiam unicamente aos *obreiros*, exclusivos protagonistas da luta de classes. A ortodoxia reinante apregoava ser a classe operária a única capaz de fazer a revolução, enquanto os intelectuais, necessariamente pequeno-burgueses, por não vivenciarem a realidade proletária, não possuíam autoridade para decidir – e muito menos para *agir*. Estas, em síntese, eram as palavras de ordem da época.⁴⁷ Palavras de ordem que, exaustivamente apregoadas pelos militantes – incluindo convictos artistas e intelectuais –, funcionavam como verdade absoluta e incontestável.

O tempo e os fatos arrefeceram essa convicção. A esquerda se dividiu em busca de novas táticas e estratégias de luta, os crimes de Stalin vieram à tona, gerando constrangimentos no seio da militância comunista do mundo inteiro, particularmente entre os intelectuais, e o próprio PCB foi obrigado a rever seus conceitos. Superou-se a tensão *intelectual-x-operário*, e Lago e outros artistas, ao que parece, passaram a ter voz e voto.

Interessa-me, contudo, pela sugestiva transmutação constantemente ocorrida no trajeto Rádio Nacional-reunião partidária. Independentemente da veracidade do episódio – isso, aqui, é o de menos - interessa-me o dilema que ele traz embutido: quem deve falar por quem; quem tem autoridade para falar; e o mais importante, *quem vai ouvir*. Um dilema que, pinçado daqueles anos 1940 e transportado para os dias de hoje, serve bem para ilustrar o tema que estamos tratando, a questão das narrativas.

⁴⁷ O escritor Sérgio Rodrigues, em *Elza, a garota – A história da jovem comunista que o Partido matou*, livro lançado em 2009 que entrelaça ficção com documentos históricos, detalha aquele momento vivenciado pela militância do Partidão, na passagem entre os anos 1930 e 1940: “O PCB – ‘seção da Internacional Comunista’, algo que na época todos os dirigentes tinham muito orgulho em destacar – vinha sendo submetido nos últimos anos a ondas de renovação forçada para se adequar às novas exigências stalinistas: a turma que tocava o barco desde a fundação do Partido, em 1922, tinha em 1930 caído em desgraça aos olhos de Moscou, acusada de intelectualismo, desvios pequeno-burgueses e outros pecados mortais do gênero. ‘A campanha pela ‘proletarização’ chega a assumir conotações tais que, em reuniões de certos organismos, os intelectuais eram privados do direito de votar’, anotou o velho militante Moisés Vinhas em seu livro sobre a história do PCB, chamado *O Partidão*. Mas a experiência dita operista, de guindar trabalhadores braçais na marra aos postos de comando também não foi bem-sucedida.” (RODRIGUES, 2009, p. 72)

Acresça-se, ainda estimulado pelo drama de Lago, a discussão em torno do papel dos intelectuais, engajados ou não, militantes partidários ou não, num tempo em que a luta de classes já não mais ocupa a leitura exclusiva e central da cena contemporânea. A tentativa de Lago, de se parecer mais com um proletário, trabalhador braçal e portanto revolucionário, do que com um sujeito erudito oriundo da classe dominante, é significativa, se considerarmos o quadro em ela se desenrolava, onde a fala do artista e do intelectual, mesmo que estereotipada (e talvez por isso mesmo), não produzia efeito algum. Não seria *ouvida*. O intransponível preconceito de classe não permitia essa audição.

Inspirado então pelo episódio, proponho que pensemos no tema que dele se sobressai: *a atuação do intelectual* (no sentido lato, de pensador contemporâneo, incluindo desde os filósofos até os antropólogos), focada na condição de classe do próprio intelectual e do seu público alvo (o leitor, em regra; no caso de Lago, os operários comunistas).

Nesse passo, destaco o ensaio *Vale quanto pesa – A ficção modernista brasileira*, de Silviano Santiago. Escrito em 1978, o texto, apesar disso, é nada datado e serve para pensarmos sobre a produção e a atuação dos intelectuais brasileiros, os daquela época e os de hoje. Há que se ressaltar, porém, as circunstâncias que encobriam o país com nuvens negras, quando elaborado o texto, e que, certamente, o influenciaram.

Santiago parte de números que expunham uma desanimadora realidade – “ridícula e deprimente”, adjetivava ele, naquele final dos anos 1970 – que, vista com olhos de hoje, não mudou tanto (a realidade ridícula e deprimente, e não obviamente os números): num universo de 110 milhões de habitantes, calculava-se a base “otimista” (*sic*) de 50 a 60 mil leitores. Leitores estes “pouco xenófobos”, ironiza Santiago, mais interessados na produção estrangeira que na nacional. Sobrava, então, muito pouco público efetivamente voltado para o escritor brasileiro. Livro era artigo de luxo, e para poucos. “*Livro é luxo*”, resumia Silviano sem esconder certo pesar realista: caro, “difícil”, impróprio tanto para analfabetos como para semi-analfabetos, e marginalizado diante do incremento dos meios de comunicação de massa.

Pois essa realidade levava a outra correspondente: o público de ficção era reduzido, sofisticado e conservador, petulante e cosmopolita, e apressado⁴⁸. Enfim, leitores de classe média: “vivem dentro do bem-estar, do lazer e das comodidades educacionais inerentes à classe média, classe esta privilegiada por todos os milagres brasileiros, desde os anos 30, tanto os econômicos e sociais, quanto os culturais” (SANTIAGO, 1982, p. 27-28).

O raciocínio de Silviano Santiago é dialético: partindo da premissa que o livro, naqueles tempos, era verdadeiro objeto de classe, consumido apenas por certa classe, conclui que, nessa linha, o discurso ficcional não poderia passar de uma réplica (cópia e contestação) do discurso de uma *classe social*,

uma classe social dominante que quer se enxergar melhor nos seus acertos e desacertos, que quer se conhecer a si mesma melhor, saber por onde anda e por onde anda o país que governa ou governava, que se quer consciente das suas ordens e desordens, ou ainda da sua perda gradual e crescente de prestígio e poder face a novos grupos ou a transformações modernizadoras da sociedade (SANTIAGO, 1982, p. 28).

Por isso mesmo, aquilo que Santiago chama de *função social do romance* ficava aprisionado a um círculo vicioso que proporcionava um espaço crítico muita vez rebelde, muita vez complacente, noutras vezes cheio de piedade ou “amaneirado e apenas narcisista, nos piores casos”. Um espaço crítico, enfim, abarcado pelos grupos sociais que iam ocupando as esferas de poder, prestígio e decisão: “Círculo vicioso que só pode se abrir *no momento em que surgir um novo e diferente leitor*. Leitor que requisite do romancista uma temática e uma postura diferentes. No momento em que surgir um novo e diferente romancista. Romancista que possa propor reflexões a camadas sociais diferentes” (SANTIAGO, 1982, p. 29) [Grifos meus].

Ao mesmo tempo em que a dialética de Silviano Santiago ganha, nessa hora, contornos bem mais explícitos, sua fala nos remete ao dilema do Lago *doublé* de ator-poeta e militante comunista: para quem o escritor escreve?; para quem o intelectual fala?; qual a correlação social entre aquele que lê e que ouve com aquele que escreve e que fala? Até que ponto essa correlação é relevante?

No episódio envolvendo o compositor de *Amélia*, essa relevância era evidente, considerando o “clima” de luta de classes então predominante. Contudo,

⁴⁸ O crítico já vislumbrava o culto à prática *time is money*, mais adequada à narrativa curta, a crônica de revista e de jornal, sintomas, digamos assim, “pós-modernos”.

na cena contemporânea, que refuta a abordagem puramente sociológica e economicista, ainda assim, essa correlação social é importante?

Para Antonio Gramsci, a resposta é positiva. Na teoria gramsciana, o intelectual será sempre um “representante” da classe dominante a que pertence, pois necessariamente dela oriundo, e não perde essa condição mesmo que suas ideias estejam a favor do operariado. Não existe, para Gramsci, na prática, a figura do intelectual “tradicional” autônomo, um sujeito pretensamente pairando acima dos conflitos sociais e da divisão de classe. Imprescindíveis ao processo econômico e também a um projeto de sociedade, os intelectuais estão necessariamente vinculados a um meio de produção:

Todo grupo social, ao nascer do terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria também, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que conferem homogeneidade e consciência da própria função não apenas no campo econômico, como também no social e político: o empresário capitalista gera junto consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito etc. (GRAMSCI 1975, p. 1.513; *apud* SEMERARO, 2006, p.377)

É quando Gramsci distingue os intelectuais tradicionais – que se consideram independentes, supraclassistas e dotados de uma certa sabedoria superior – dos “orgânicos”. O professor de Filosofia de Educação da UFF, Giovanni Semeraro (2006, p.377), explica que os “tradicionais” se sentiam acima das classes e das vicissitudes do mundo, iludidos sobre uma suposta “neutralidade” e distanciamento, que, na verdade, os tornavam incapazes de compreender o conjunto do sistema da produção e das lutas hegemônicas, onde fervia o jogo decisivo do poder econômico e político. Com isso, conclui Semeraro, acabavam sendo excluídos não apenas dos avanços da ciência, mas também das transformações em curso na própria vida real. Ao contrário daqueles intelectuais que Gramsci chama de “orgânicos”:

“Orgânicos”, ao contrário, são os intelectuais que fazem parte de um organismo vivo e em expansão. Por isso, estão ao mesmo tempo conectados ao mundo do trabalho, às organizações políticas e culturais mais avançadas que o seu grupo social desenvolve para dirigir a sociedade. Ao fazer parte ativa dessa trama, os intelectuais “orgânicos” se interligam a um projeto global de sociedade e a um tipo de Estado capaz de operar a “conformação das massas no nível de produção” material e cultural exigido pela classe no poder. Então, são orgânicos os intelectuais que, além de especialistas na sua profissão, que os vincula profundamente ao modo de produção do seu tempo, elaboram uma concepção ético-política que os habilita a exercer funções culturais, educativas e

organizativas para assegurar a hegemonia social e o domínio estatal da classe que representam (Gramsci, 1975, p. 1.518). Conscientes de seus vínculos de classe, manifestam sua atividade intelectual de diversas formas: no trabalho, como técnicos e especialistas dos conhecimentos mais avançados; no interior da sociedade civil, para construir o consenso em torno do projeto da classe que defendem; na sociedade política, para garantir as funções jurídico-administrativas e a manutenção do poder do seu grupo social. (SEMERARO, 2006, p.377-378)

Em suma, para Gramsci os fatores que contam são a vinculação de classe a que está subordinado o intelectual, a relação democrática que ele estabelece, e o horizonte ético-político que ele pode descortinar, ou seja, a capacidade de promover um projeto socializador que reconheça os subjugados como sujeitos políticos. Nesse passo, segundo o pensador italiano, os intelectuais são “orgânicos” a um partido ou a um grupo social, ou mesmo ao Estado, e, enquanto trabalham para superar o momento “econômico-corporativo” e o momento jurídico-administrativo, se lançam ao lado dos “subalternos” para criar a fase da universalidade “ético-política” (SEMERARO, 2006, p.387-388).

É infinita a polêmica sobre o papel dos intelectuais nas sociedades contemporâneas e passadas, suas falas, para quem falam, e até mesmo seus silêncios – discute-se, até, se eles são de fato detentores de um “papel” específico. Reduzo, aqui, porém, o foco da polêmica para mirar na reflexão levantada por Gramsci, que nos remete à correlação social entre o intelectual e o seu interlocutor, uma classe falando para a mesma classe. Sabe-se, não preciso dizer, que o pensamento de Gramsci foi cultivado no solo dicotômico da luta de classes, o que, entretanto, não enevoa o foco, se considerarmos – como considero – o que afirmado linhas atrás: mesmo sem o exclusivismo de outrora, o fator socioeconômico continua influenciando, e não de forma desprezível.

Por isso mesmo, retorno a Silvano Santiago, que, na mesma linha de raciocínio, mira a sua atenção nos memorialistas modernistas brasileiros, cujas aventuras individuais se tornaram alvo de curiosidade de seus próprios pares sociais (os leitores). Surgiria daí o *círculo vicioso*: escritores escrevendo para os seus respectivos grupos sociais que ocupavam “as esferas de poder, prestígio e decisão nas fazendas e nas cidades” (1982, p.29). O rompimento desse círculo vicioso exigiria o surgimento de um novo leitor que requisitasse um novo escritor, alguém diferenciado, capaz de ampliar o leque de suas reflexões, a ponto de pensar sobre outras camadas sociais que não a sua. Em suma, o aparecimento

desse novo escritor estaria a depender do surgimento de um outro tipo de leitor, socialmente falando. E a emergência desse novo leitor, por sua vez, estaria submetida à alteração de certas condições sociais e econômicas, inclusive aquela que ampliasse, quantitativa e qualitativamente, o quadro consumidor. *Mutatis mutandi*, Santiago, indiretamente, relê Gramsci: "Uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica. Pelo contrário, o programa de reforma econômica é exatamente a maneira concreta pela qual toda a reforma intelectual e moral se apresenta" (GRAMSCI *apud* SEMERARO⁴⁹).

A discussão, nos dias de hoje, sobre a ruptura do círculo vicioso, ou o possível ingresso de outros elementos que lhe conferem maior complexidade, é travada em terreno movediço, mas, para nós, aqui, ela é irrelevante. Interessa-nos, sim, a premissa de que parte a abordagem de Santiago, que, ao fim e ao cabo, tem as mesmas nuances da reflexão de Gramsci: a vinculação de classe do intelectual que não pode ser ignorada (guardadas as devidas proporções, considerando que os pressupostos de Santiago estão vinculados à cultura mais do que às relações de classe, como na ótica de Gramsci), e as questões socioeconômicas que, embora sem exclusivismo, ainda permeiam a relação entre produção intelectual e público leitor – porque, no fundo, ainda permeiam as próprias relações humanas firmadas no sistema capitalista.

Justifica-se, então, a atenção que Silviano Santiago destina aos nossos memorialistas modernistas e suas *escritas do eu*. Afinal, as memórias afetivas da infância estavam inseridas em um específico contexto social e econômico do país, e no fundo ajudavam à compreensão das transformações sofridas pela classe dominante (tanto do Segundo Reinado para Primeira República, como da Primeira República para Segunda República), mostrando que o escritor brasileiro era parte constitutiva do poder constituído, enraizado nas “grandes famílias” brasileiras.

Não por acaso, o mesmo tema é retomado, posteriormente, por Santiago, no ensaio *Prosa literária atual no Brasil* (1984), escrito já sem as amarras da ditadura militar. Nele, o crítico demarca a distinção entre os textos modernistas memorialistas (histórias do clã, da família) e as autobiografias dos jovens

⁴⁹In *Intelectuais orgânicos: atualidade e contraponto*, disponível <<http://www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/trabalho/GT17-2687--Int.pdf>>, acesso em 19.09.2010.

políticos, frutos dos chamados “anos de chumbo”, exilados e/ou guerrilheiros (experiências centradas no indivíduo e no envolvimento político). Numa leitura renovada e compatível com o momento sociopolítico do país, mas que, no fundo, reitera e reforça as premissas consideradas no texto anterior, Silviano Santiago retoma o tema do público-leitor-consumidor – incluindo as suas relações intrínsecas – e coloca novamente na ordem do dia o debate em da torno função e atuação escritor, do intelectual – aquilo que no artigo de antes ele chamara de *função social do romance*. Faz, então, um alerta, considerando o “vale-tudo mercadológico” e o enorme peso que ele confere à ausência de julgamento por parte do consumidor/leitor:

Não estamos querendo com essas reflexões substituir o direcionamento da literatura a ser dado pelo romancista, como consequência da crença indiscriminada nos valores mercadológicos do livro. Não me passa pela cabeça ser arauto ou profeta ou menos ainda messias. Todas essas reflexões visam a dar de volta ao escritor a indispensável auto-avaliação constante do seu trabalho, sem os dengues da euforia e do orgulho advindos das benesses da modernização; visam a entregar-lhe de volta a *responsabilidade cultural, ética e política* na dramatização dos destinos da sociedade (SANTIAGO, 2002, p.33) [Grifos meus].

Por conta dessa *responsabilidade*, Silviano Santiago se detém em alguns “textos de tendência antropologizante”⁵⁰ – são eles, *Sempre viva*, de Antonio Callado, *As parceiras*, de Lya Luft, *Maíra*, de Darcy Ribeiro, *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, e *Macunaíma*, de Mário de Andrade⁵¹ –, que ora funcionam como um “farol”, uma luz que reescreve o passado e serve para clarear situações e pessoas historicamente rejeitadas, ora tentam *dar voz* a subjetividades ameaçadas. Travestidos, pois, de guia ou de ventríloquo, entra em cena o intelectual - “a figura mais questionada pela prosa nos últimos anos”, frisa Santiago. Considerando, então, que uma reflexão que não aborde exclusivamente as camadas sociais ocupantes das esferas de poder e prestígio passa, necessariamente, não apenas pela descentralização do poder, mas também pela descentralização da fala, Silviano Santiago constata que o intelectual é “aquele que, depois de saber o que sabe, deve saber o que o seu saber recalca” (SANTIAGO, 2002, p. 42).

⁵⁰ A expressão é Silviano Santiago, citada por Daniela Beccaccia Versiani (2005, p. 63)

⁵¹ *Grande Sertão* e *Macunaíma* citados apenas no texto de 1978.

Já ressaltei que os dois ensaios de Silviano Santiago precisam ser situados no tempo e considerados dentro das circunstâncias em que foram escritos. Tanto que ambos os textos utilizam expressões hoje questionadas pelo próprio autor, mas, até então, perfeitamente compatíveis (e necessárias) com o pensamento da época, dicotômico, totalizante, inflexível, tais como, “conquistadores e vencidos”, classe social dominante, “o outro”⁵². Datar os textos, contudo, repito, está longe de considerá-los “datados”, ultrapassados. Basta ver que quando Silviano acentua que o intelectual *deve* saber que o saber recalca, longe de resumir sua questão à década de 70 ou 80, ele provoca em nós, leitores contemporâneos, reflexões que estão na ordem do dia (e que interessam particularmente a esta tese): a responsabilidade, o silêncio ou o apagamento do intelectual-escritor-antropólogo; a autoridade daquele que se coloca na condição de intermediar, traduzir e representar outras vozes; as falas recíprocas e interagidas e a *negociação de saberes*.

2. A responsabilidade do intelectual

A partir dos textos de Silviano Santiago, temos, então, à disposição, na nossa mesa de trabalho, (i) a atuação do intelectual correlacionada com a sua condição social e a dos seus leitores, (ii) a responsabilidade desse mesmo intelectual munido de uma pretensa autoridade, e (iii) a emergência de falas situadas fora das esferas de poder. Daí, o grifo à *negociação de saberes*, atentando para a hipótese pensada por Daniela Beccaccia Versiani, em *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*:

Se em *Grande Sertão* o intelectual escolhia o silêncio, em *Macunaíma* o silêncio lhe era imposto pelo próprio discurso, ou pela suposição de que para possibilitar a fala do outro fosse necessário o silêncio do mesmo. A minha hipótese, contudo, é que, para que tanto um quanto o outro se constituam como sujeitos, é preciso que ambos possam falar e interagir, num processo que enfatize a *interlocução e a negociação de saberes* (VERSIANI, 2005, p.61). [Grifos meus]

⁵²“Como então, hoje, possibilitar, não ‘a voz do *Outro*’ (Santiago, 1984: 35), mas *outras vozes*?”, indaga Daniela Versiani (2005, p. 62). [Grifos da autora]

Pois *interlocuções* e *negociações* dessa ordem exigem posicionamentos políticos por parte dos envolvidos, o que obriga o intelectual a se despir de qualquer ar blasé típico de uma razão distanciada, equidistante, sem envolvimento (logo, sem escolhas) e irresponsável (no sentido de não ter responsabilidades).

E de onde vem esta autoridade do intelectual, a ponto de se colocar como “interlocutor” e “negociador”? Exatamente por conta da sua individualidade que o distingue no grupo social. *Distinção* que não se confunde com superioridade, nem com distanciamento, mas é sinônimo de particularidade e responsabilidade. Se considerarmos que o intelectual emerge do grupo social, a ponto de conferir homogeneidade e consciência da função desse grupo no campo econômico, social e político (Gramsci), seu destaque e prestígio se justificam, assim como a sua responsabilidade.

Responsabilidade e individualidade que são insistentemente destacadas no pensamento de Norberto Bobbio, quando fala do poder dos intelectuais. O teórico italiano antevê, na contemporaneidade, o fenômeno da despersonalização e daquilo que ele chama “desresponsabilização”, elementos particularmente sensíveis diante da transformação do indivíduo em “homem-massa”. Uma massa anônima de individualidade invisível, amorfa, despersonalizada e degradada moral e politicamente, habitante das grandes cidades – “a construção civil das massas” -, hoje tão padronizadas a ponto de se distinguir Roma de Paris ou de Bruxelas ou de Casablanca ou de Madagascar apenas pelos luminosos das lojas (BOBBIO, 1997, p.101). A relação entre essa homogeneização das grandes metrópoles do mundo globalizado e o homem massa é estabelecida por uma via de mão dupla.

Vivemos em uma época na qual, entre tantos processos degenerativos, que sempre oferecem novos pretextos aos anunciadores de crises, aos profetas apocalípticos do fim da história, um dos mais preocupantes, até mesmo porque é dos mais evidentes, parece ser a progressiva desresponsabilização (perdoem-me essa horrível palavra) do indivíduo, uma vez transformado em homem-massa. (...) Limito-me a chamar a atenção para a frequência, para o caráter invasivo e para a insistência das manifestações de massas nas quais o indivíduo perde a própria personalidade e se identifica, se perde e se anula no grupo; não fala mas grita; não discorre mas injuria; não raciocina mas exprime o próprio pensamento no estilo primitivo do slogan; não age mas se agita, fazendo gestos rítmicos com o braço estendido; manifestações que – maravilha da imagem transmitida com rapidez fulminante país a país -, não obstante a variedade dos costumes, dos regimes e das civilizações, mostram a todos nós, atônitos, como iguais, perfeitamente iguais em todo o mundo. (BOBBIO, 1997, p.100)

Bobbio identifica a diluição da individualidade e da personalidade diante da formação do homem-massa, o que levaria, para muitos, a uma falsa ideia sobre um fenômeno difuso de responsabilidade coletiva, no qual todos seriam responsáveis e ninguém seria responsável. Falsa porque a responsabilidade pressupõe, necessariamente, moral e juridicamente, um fato subjetivo e individual: “É frequente a afirmação igualmente falsa de que somos todos responsáveis, uma assunção genérica, generalizada e além do mais evasiva de uma culpa coletiva segundo a qual, ainda uma vez, sendo todos culpados, ninguém é culpado” (BOBBIO, 1997, p. 101) – “sobretudo para os intelectuais”, complementa o pensador italiano.

Interesso-me particularmente por esse acessório – *sobretudo para os intelectuais* –, e menos pelo principal (a posição teórica que o sustenta). Interessamos aqui somente o destaque – leia-se: a responsabilidade - que Bobbio atribui ao intelectual no seu seio social, a ponto de concluir, taxativamente, que ele não se confunde, nem pode se confundir, com o homem-massa. Para ele, intelectual e massa são dois termos incompatíveis: “Não existe, não pode existir, o homem de cultura de massa” (1997, p.101). Bobbio sustenta que, exatamente por isso – e, acrescento eu, por conta da relevância e da função social percebidas por Gramsci -, é que o intelectual, mais que qualquer um do grupo social a que pertence, não prescinde de sua responsabilidade (logo, de sua subjetividade), e está fadado a ter que assumi-la, queira ou não – tarefa ingrata, difícil, que leva à exposição permanente:

Dizer que o intelectual-massa não existe, e não pode existir, significa que para nenhum outro vale tanto o princípio da responsabilidade, falo da responsabilidade individual, como para quem assume a tarefa ingrata, difícil e exposta continuamente ao risco da incompreensão ou do fracasso, de exercer a própria inteligência para mover e demover a inteligência alheia. (BOBBIO, 1997, p.101)

Daí, Norberto Bobbio não titubeia em afirmar que “o intelectual deve responder na primeira pessoa pelas próprias ideias, quando decide torná-las conhecidas do público”, para em seguida vaticinar: “É uma afirmação que tem algumas consequências” (1997, p.101).

Tendo, então, em mente esse vaticínio de Bobbio e a responsabilidade que ele imputa ao intelectual, dono de suas idéias e que, portanto, deve responder por elas na primeira pessoa, e também reforçado pelos pressupostos subtraídos dos

textos de Silviano Santiago, que conferem lugar de destaque a esse mesmo intelectual perante a comunidade social, ao mesmo tempo em que o situa nessa comunidade, retomo o tema das “escritas de si”, sintomas mais evidentes da atuação do chamado “homem de cultura”. E onde o uso da primeira pessoa é inevitável.

Segundo Heidrun Olinto, a publicação da própria história de vida do intelectual confere a esse ato um “caráter de propriedade pública” que vai muito além da mera curiosidade que possa incutir no leitor acerca de segredos familiares, de omissões ou engajamentos políticos, ou de brigas institucionais ou pessoais:

Em outras palavras, no âmbito das indagações acerca de modelos de historiografia hoje plausíveis, parece-me oportuno ensaiar uma série de perguntas sobre os múltiplos processos que animam essa rede, entre as quais se podem destacar as seguintes: como situar a autobiografia em relação à biografia; como passar do álbum de família à história; como articular os modelos e pressupostos teóricos do historiador particular com interesses declarados, ou não, de seu grupo profissional (e/ou geracional); e como compatibilizar determinados compromissos e preferências político-partidárias dentro e fora dos muros da academia que revelam, igualmente, as suas relações com o Estado (OLINTO, 2003, p.25).

Frise-se que estamos falando da visibilidade daqueles que *pensam* sobre a sociedade humana, não apenas do intelectual-escritor-antropólogo, mas também do historiador – figura igualmente sensível nessa problemática –, quebrando uma certa lógica, a de que o *historiador-não-se-confessa*, que imperou durante muito tempo nos meios acadêmicos, calcada nos requisitos de imparcialidade, isenção e neutralidade, tidos como imprescindíveis para o processo de observação. A autoridade do autor, detentor exclusivo da *verdade* – única e real -, se sustentaria numa postura isenta e neutra (logo, perfeita), um impedimento às revelações sobre seus gostos, sua ideologia, sua história, sua (auto)biografia.

Eis que a ruptura com tal lógica pode ser considerada uma, digamos assim, *conquista*, pois situa o historiador (e o intelectual em geral) ativamente, no tempo e no espaço, num processo em que externa as suas opções (acentuando, assim, a subjetividade), sem que isso importe na desqualificação do seu texto.

Cito, novamente, Heidrun Olinto:

O libelo a favor da visibilidade do historiador e de suas estratégias de profissão é uma conquista muito posterior e, hoje, o produto de seu trabalho científico não se legitima tão somente em função do seu conhecimento específico, cultural e social, *mas igualmente pela circunscrição de seu próprio lugar sócio-histórico articulado em torno da possibilidade de intervir ativamente como árbitro de processos decisórios e de escolhas entre alternativas à custa da exclusão de outras, evidenciando, assim, a função participativa de sua atuação* (OLINTO, 2003, p.30) [Grifos meus].

A evidência dessa *função participativa da atuação*⁵³ possibilita ao leitor maior transparência acerca das subjetividades presentes tanto em textos ficcionais quanto teóricos. Para tanto, a autoridade subjetiva do autor ganha força, contrariando a tendência anterior que atribuía o peso dessa autoridade a uma pseudoneutralidade. E quando falamos em visibilidade da função participativa da atuação do intelectual, ela se torna mais explícita nas escritas autobiográficas, biográficas ou memoriais, construtoras de *selves*.

Recorro novamente a Daniela Versiani, que, na leitura dos textos de Silviano Santiago (aqui citados), propõe pensarmos a figura do intelectual a partir das escritas de si:

As questões levantadas principalmente por Silviano Santiago sobre o papel do intelectual no contexto sociocultural e político levam a um questionamento sobre qual seria uma *postura produtiva* a ser adotada hoje por pesquisadores da cultura interessados em lidar com discursos de construção de *selves* (VERSIANI, 2005, p. 38). [Grifo meu]

E são as escritas de si que podem descortinar, com mais clareza, discursos de classe reveladores de uma postura política e de uma compreensão – ou não – do seu papel político e da função social de seus escritos, que poderá ser determinante – ou, no mínimo, relevante – na interlocução com outras vozes diferentes e desiguais. Frise-se: compreensão do papel político que não se confunde com “engajamento”.

Abro aqui um parêntese para voltar ao tema da responsabilidade do intelectual, visto em oposição ao chamado “engajamento”, postura que mobilizou os meios acadêmicos durante certo período da história social ocidental⁵⁴.

⁵³ O ensaio de Olinto - *Pequenos ego-escritos intelectuais* - trata especificamente da figura do historiador, mas, repetindo, o mesmo raciocínio se aplica aos pensadores em geral, desde os antropólogos até os escritores de ficção, cuja função participativa já foi alhures mencionada nos textos de Silviano Santiago e de Antonio Gramsci.

⁵⁴ Tzvetan Todorov (*A política dos intelectuais*) sustenta uma posição que me parece pertinente no debate sobre o tema do engajamento. Diz ele que, quando o mundo se lançava em busca de uma utopia, o intelectual se apresentava como o “provedor de esperanças”. Esperança na concepção de

Muito se sabe sobre a necessidade que os intelectuais, num determinado tempo de efervescência sócio-política e de guerra fria, tiveram de se engajar num ou noutro projeto político, muita vez ideológico, muita vez simplesmente partidário. A dicotomia “engajados” *versus* “não-engajados” dividia radicalmente os meios acadêmicos, quase que numa reprodução da luta do Bem contra o Mal. Não havia meio-termo: ou se estava aqui, ou se estava lá⁵⁵.

Norberto Bobbio vivenciou esse momento:

Os da minha geração recordam que o problema dos intelectuais, após a Libertação, fez jorrar rios de tinta sobre o engajamento e sobre o não-engajamento. A Resistência havia obrigado muitos a saírem do refúgio da torre de marfim, que durante um regime de ditadura, como era o fascismo, poderia ser considerado, senão como um ato de resistência, ao menos como um gesto de não-obediência, bem menos vil do que a obediência cega à palavra de ordem do ditador. Considerou-se que, terminado o período de desonra, em que o homem de cultura oscilava entre a subordinação e a evasão, abria-se uma nova era de profundas transformações sociais na qual o homem de cultura deveria escolher o seu lado. Mas qual lado? A teoria do engajamento jamais conseguiu dar uma resposta precisa a essa pergunta. Não a deu porque não podia dá-la. Engajar-se quer dizer pura e simplesmente tomar partido. (BOBBIO, 1997, p.99)

Ou seja, a dicotomia, na realidade, era falsa, pois o não-engajamento era, ao fim e ao cabo, uma outra forma de engajamento oposta à outra. Explicando: já que não havia espaço para neutralidades, não tomar posição política equivalia a uma (outra) tomada de posição. Segundo Norberto Bobbio, “na realidade, não

um estado ideal de humanidade e na tentativa de realizá-lo na terra, sendo o comunismo uma variante dessa idealização, embora não a única – frisa Todorov. Esta postura de fé no futuro mudou a postura do homem de cultura. Foi quando as utopias, que sempre existiram, deixaram de lado a função de apenas educar o espírito para melhor analisar o mundo (de Platão a Rousseau), e passaram a ser aplicadas aos fatos e aos indivíduos, numa exploração lógica do Estado (Robespierre): “a partir deste momento, os intelectuais julgaram-se obrigados a produzir sem cessar novas utopias, a abrir novas ‘janelas para a esperança’, a descobrir os lugares ‘que fixam a imaginação’” (TODOROV, 1999, p.145). O pensador búlgaro cita, especificamente, Sartre como o grande defensor do modelo de intelectual que tem como missões implantar a fé e inspirar o sacrifício por uma justa causa.

⁵⁵ Tempos de maniqueísmos em vários os cantos e lugares do mundo, desde as arenas acadêmicas até a subida ou a ausência em palanques políticos ou passeatas por alguma causa de interesse social, nas atitudes, nas roupas ou nas músicas. Cito trecho de artigo do jornalista Joaquim Ferreira dos Santos, que fala dos tempos dos festivais de música, onde fica claro que, no Brasil, esta dicotomia não passou incólume. O trecho retrata uma época tupiniquim, mas se encaixado em Londres ou Paris não ficaria desfocado, apesar das divertidas referências musicais: “O sol musical de 1967 se repartia em times, e os principais colocavam em lados opostos os jogadores dos ‘alienados’ e dos ‘engajados’. Os primeiros vestiam calças apertadas da marca Calhambeque, os outros usavam japonas existenciais de quatro botões. Os primeiros queriam inventar uma maneira menos culpada de amar loucamente a namorada de um amigo meu, os outros estavam preocupados em lembrar que gado tange, engorda e mata, mas com gente é diferente. Os alienados queriam a revolução do comportamento; os engajados queriam mudar a política”. (FERREIRA DOS SANTOS, 2010).

estava em jogo uma contraposição entre engajamento e não-engajamento, mas uma contraposição entre engajamento e engajamento. Mas nessa contraposição a teoria perdia toda a validade e acabava por destruir aquilo que queria construir, isto é, a figura nova do intelectual não-subordinado” (1997, p. 99).

Exige-se do intelectual, por tudo aquilo que foi dito aqui – e muito mais –, uma consciência sobre a função social daquilo que escreve e uma compreensão sobre a sua função política e ética, uma postura que, enfim, implique a assunção das responsabilidades de suas escolhas e das conseqüências delas advindas. Postura que não equivale pura e simplesmente partidizar a sua fala ou os seus escritos, nem exige do intelectual a necessária ida a passeatas ou subida em palanques políticos.

Silviano Santiago, em outro ensaio mais recente, *Outubro retalhado (Entre Estocolmo e Frankfurt)*, aponta para duas posturas críticas que o intelectual pode adotar – fazendo questão de frisar que elas não são necessariamente excludentes, embora sejam pouco permeáveis a identificações –, agora na cena contemporânea, e que, de alguma maneira, nos remetem para a análise que estamos aqui fazendo:

Em termos simples, trata-se de opor uma compreensão da função social da literatura e do papel político do escritor pelo seu compromisso com a língua nacional, em que inscreve o seu projeto literário, a uma compreensão de questões semelhantes pela análise da co-opção do escritor pelo Estado e pelas instituições hegemônicas, sejam elas culturais, sociais ou políticas. À interpretação da vida social do escritor enquanto cidadão estamos opondo o engajamento ético e político do escritor no manejo da escrita literária. Em termos disciplinares, trata-se de opor o estudo da relação do escritor com a instituição em que inscreve o seu projeto lingüístico (a Literatura, ou a Filosofia, escritas com inicial maiúscula) a estudos que se caracterizam pelo que tradicionalmente se chama de sociologia da cultura (ou da arte). *Em outras palavras, estamos opondo a responsabilidade do escritor no interior das falas institucionais hegemônicas ao conteúdo da biografia do escritor no contexto dos partidos políticos e instituições de poder.* (SANTIAGO, 2004, p. 81-82) [Grifos meus]

Como dito, a biografia, e mesmo a autobiografia, não serve para atender a curiosidades sobre fofocas e mexericos da vida do escritor, e nem mesmo para firmar julgamentos acerca de suas opções políticas, partidárias ou ideológicas. Não devemos confundir curiosidades dessa natureza com *visibilidade-da-função-participativa-da-atuação-do-intelectual* evidenciada nos textos autobiográficos. A biografia do intelectual serve, sim, para conferir transparência às suas responsabilidades e, conseqüentemente, credibilidade aos seus escritos.

Saindo do campo puramente teórico, para melhor entendimento, na prática, sobre esta questão, reporto-me a dois emblemáticos exemplos citados por Silviano Santiago. O primeiro, o da escritora Christa Wolf, que somente fez publicar um antigo diário, onde relata as perseguições que sofreu por parte da temida Stasi, polícia secreta da antiga Alemanha Oriental, após a Queda do Muro. A publicação tardia do diário, escondido antes do fim da RDA, pareceu oportunista (embora – ressalva Santiago – os romances da escritora anteriores a 1989 apresentassem fortes indícios metafóricos de contestação à ordem vigente), e colocou sob suspeita não a biografia de Wolf (isso àquela altura era irrelevante), mas “o manejo da linguagem literária politicamente cifrada, de que tinha se valido para escrever seus romances”, ou seja, “seus escritos romanescos é que passaram a merecer a desconfiança por parte da crítica e dos leitores” (SANTIAGO, 2004, p. 84).

O segundo exemplo diz respeito ao conhecido caso do filósofo Martin Heidegger, quando exaltou, por escrito, o nacional-socialismo hitlerista e nas ameaças que fez aos estudantes para que aceitassem e acatassem a política nazista. Santiago menciona artigo em que Maurice Blanchot coloca sob suspeita a própria linguagem filosófica de Heidegger – uma linguagem complexa que problematiza o sentido do *ser* e do *tempo* -, colocada a serviço “das piores causas”: “houve corrupção da escrita, abuso, travestimento e dissipação da linguagem. Uma suspeita pesará de agora em diante sobre ela” (BLANCHOT *apud* SANTIAGO, 2004, p.85).

Poderíamos citar, ainda, a trajetória de Céline, que passou da condição de escritor premiado e consagrado na França, por seus textos estruturados numa consistente linguagem popular e num pensamento niilista e pessimista, para a condição de escritor maldito, repudiado por seus pares e pela crítica acadêmica, por conta da sua assumida postura anti-semita, que, inclusive, lhe valeu a (não comprovada) acusação direta de Sartre de ser colaborador do nazismo alemão.

A esses exemplos poderiam se somar vários outros que demonstram quando a biografia do intelectual, suas escolhas e suas estratégias profissionais, compromete o mérito dos seus próprios escritos.⁵⁶

⁵⁶ Não tenho a pretensão de firmar convicções sobre a justeza dos posicionamentos críticos citados como exemplos, nem firmar juízo de valor sobre até que ponto, e em que proporção, o próprio pensamento, em si, de Wolf, Heidegger ou mesmo Céline teria sido afetado por conta das

O intelectual não tem que dar lições morais, e nem é detentor exclusivo e único da Razão, muito menos aquele que diz a Verdade – mas tem responsabilidades a assumir. Não o partido que resolve adotar, as escolhas, em si, que resolve fazer, mas o modo como o faz. A grave acusação que recai sobre Christa Wolf não é centrada no que diz o seu diário, mas na sua publicação serôdia, àquela altura estéril e desconexa. Blanchot condena Heidegger menos por causa dos seus gostos ideológicos pessoais e muito mais pelo possível uso escamoteado de sua linguagem em prol da causa nazista. O mesmo pode se dizer de Louis-Ferdinand Céline.

Tais exemplos são pertinentes para situarmos o problema que estamos tratando: não interessa o engajamento, em si, do intelectual, as causas de que adota ou deixa de adotar, as suas convicções ou os seus descréditos, mas a forma como assume tais crenças ou tais incredulidades, *respondendo* por elas com transparência e ética. Daí, Norberto Bobbio preferir falar em *responsabilidade* em vez de *engajamento*: “importa não que o homem de cultura se engaje ou não se engaje, mas por que coisa ele se engaja ou não se engaja e de que modo ele se engaja, assumindo todas as responsabilidades de sua escolha e das consequências que dela derivam. É apenas com base nessas responsabilidades, e apenas nelas, que ele deve ser julgado, e não com base no fato de que tenha se engajado por essa ou aquela parte, ou tenha preferido não se engajar por nenhuma das partes, pondo-se acima do combate ou retirando-se para o deserto para rezar” (BOBBIO, 1997, p. 100).

Sublinhando, com ênfase, esse aspecto específico da responsabilidade do intelectual – inclusive e particularmente, na cena contemporânea -, fecho o parêntese para retomar a questão das escritas de si, capazes que são de evidenciar uma postura política que autoriza, ou não, o escritor a assumir a condição de interlocutor com vozes diferentes e desiguais.

Ao cuidar das obras autobiográficas e memorialistas de autores brasileiros, principalmente os modernistas, Silviano Santiago, no já citado *Vale quanto pesa*,

escolhas de vida que fizeram seus autores. Tal ousadia necessitaria de, no mínimo, outra tese. Sirvo-me dos exemplos de forma bem mais modesta, apenas demonstrar - e constatar - que, querendo ou não, no meio acadêmico e no meio social em geral, acontecem julgamentos dessa natureza, que confundem a biografia e a trajetória pessoal e política do escritor com o conteúdo dos seus escritos. Julgamentos, dependendo do tema e do objeto em questão, severos e implacáveis.

destaca o enfoque de Antonio Candido sobre a prosa de Murilo Mendes, a poesia autobiográfica de Carlos Drummond de Andrade e as memórias de Pedro Nava, ressaltando ser do crítico paulista a percepção mais precisa acerca desses textos, “um complexo, intrincado e variado feixe colorido de textos” que, conclui, “pode reduzir-se a um único e indiferenciado discurso de classe” (SANTIAGO, 1982, p. 34). Ou seja, Santiago é persistente ao enfatizar a importância de percebermos não só a condição social do autor, como também a sua aventura, história e trajetória individual que, refletida na ficção memorialista, permitiriam a cada um deles “saber melhor de si próprios, melhor conhecer sua condição social, melhor apreender sua importância e inoperância dentro da sociedade brasileira” – pois, a partir da *condição social* (leia-se: origem e postura crítica) de quem escreve (fala) chegaremos à condição social de quem lê (ouve) – “fechando assim a tautologia dos 60 mil leitores num país que teve 50 milhões de habitante e hoje [1978] tem 110 milhões”, o que o leva a concluir que

possivelmente só o abandono por completo da máscara dúbia contida nas etiquetas ‘romance’ e ‘personagem’ e a aceitação das regras das memórias poderiam precipitar a reflexão crítico-burguesa (sua abrangência, limites e tabus), ou seja, ativar a participação de qualquer escrita, de qualquer livro, na vida intelectual e sociopolítica brasileira (SANTIAGO, 1982, p. 33).

A partir disso é possível afirmar que a postura crítica e ativa do pensador intelectual e sua condição social são aspectos que podem ser apreendidos pela leitura de suas obras, sobretudo as de cunho autobiográfico e/ou memorialista, e que por meio dessa leitura é possível o estabelecimento de uma negociação de saberes entre o leitor e o autor. Se acatarmos essa hipótese, e se continuarmos na trilha dialética, outra questão relevante poderá se apresentar, tornando o diálogo autor-leitor mais complexo: a condição social do leitor-receptor.

3. Pierre Bourdieu, o intelectual e o mundo social

Vimos que a condição social do intelectual muitas vezes se revela nas assim denominadas escritas de si, sejam elas textos autobiográficos ou memórias. As escritas de si possibilitam que o intelectual realize uma reflexão crítica sobre sua própria trajetória pessoal, profissional e política, colocando em evidência ao

leitor, assim, sua postura de maior ou menor participação e atuação na sociedade. E permitem que o autor assuma responsabilidades. Dentre tantos, fiquemos com um autor exemplar para a hipótese de que estamos tratando: Pierre Bourdieu.

Na sua obra autobiográfica, *Esboço de auto-análise*, Pierre Bourdieu recorda sua formação escolar, o trabalho de campo realizado na Argélia, as polêmicas travadas com intelectuais e “o legado afetivo e cultural de sua família modesta no meio rural provinciano”, segundo expressão do tradutor e organizador do livro, Sérgio Miceli.

Pensador dos mais considerados, exatamente pela relevância que atribui à postura social do intelectual, nesse livro póstumo, Bourdieu analisa a si próprio e à sua história pessoal enquanto apresenta cuidadosa articulação teórica acerca das diferenças e desigualdades que marcaram o seu tempo. Escolhi Bourdieu para ilustrar, e quem sabe clarear, a análise que estou fazendo, muito por causa do modo como ele apresenta a si mesmo e à sua trajetória, convidando o leitor a uma reflexão sobre o intelectual contemporâneo, sobretudo aquele que migra da periferia para os grandes centros cosmopolitas (nosso assunto), deparando-se ali com diferenças e desigualdades que envolvem desde aspectos étnicos até sociais.

Sérgio Miceli resume com precisão a trajetória de Bourdieu – e suas tomadas de posição – a partir da sua condição social:

Em vez de validar modismos, juntou munição para o exame das condições sociais necessárias à produção dos bens culturais, buscando situar obras, autores e públicos num espaço de concorrência pela legitimidade, no interior do qual as agendas temáticas, os estilos e linguagens discursivos, os repertórios conceituais, as preferências disciplinares, as tomadas de posição políticas, em suma, quaisquer traços pertinentes desses intelectuais referiam-se à posição relativa de que desfrutavam no espaço especializado de produção cultural, ora designado pelo conceito-chave de campo (MICELI, 2005, p. 15).

Esboço de auto-análise é o testemunho de um intelectual destoante, pouco à vontade no modelo de vida burguês, “um estilo de prática cultural e intelectual instilado pelo conforto material e pela segurança estatutária dos que nascem e crescem imbuídos de certezas inerentes às prerrogativas de classe” (MICELI, 2005, p. 8). Bourdieu, desde logo, sente-se incomodado. Um incômodo que se revela, ao longo da sua vida, fundamental na construção do seu pensamento.

Fugindo da narrativa que apresenta o correr do tempo e dos fatos de modo progressivo e linear, escolha comum nas escritas de si mais tradicionais, Pierre

Bourdieu não começa pelo começo – a sua infância pobre – mas pela sua formação escolar, que ele chama de “estado de campo”, partindo da premissa de que “compreender é primeiro compreender o campo com o qual e contra o qual cada um se fez” (BOURDIEU, 2005, p. 40).

Inicia, então, a sua autoanálise por esse *estado de campo*, a Escola Normal Superior da França, onde ingressou por volta dos anos 1950, “em filosofia, no ápice da hierarquia escolar, numa época em que a filosofia podia parecer triunfante”, conta ele (BOURDIEU, 2005, p. 40).

Bourdieu não conta, porém, como chegou até ela, a Escola Normal; não detalha a passagem que o levou da infância modesta na região do Béarn (ele nasceu em 1930; e faleceu em 2002) até Paris e à filosofia, e, mais tarde, à sociologia e à etnologia. O certo é que a conjugação desses últimos fatores – Paris e estudos sociológicos – levou-o a uma brilhante carreira universitária e de pesquisa, consagrada ao assumir os cargos de diretor da prestigiada revista *Actes de la Recherche em Sciences Sociales* e professor do Collège de France.

Dos primeiros tempos, Pierre Bourdieu destaca não apenas a predominância de correntes antagônicas, “existencialismo” e “antiexistencialismo”, no meio acadêmico, mas também a prevalência do “intelectual total” preconizado e imposto por Sartre⁵⁷. Esta emblemática figura, o intelectual total, foi criada por uma concepção de ensino que oferecia um largo espectro de disciplinas, filosofia, literatura, história, línguas antigas e modernas, conduzindo-o a “uma certeza de si que por vezes se confunde com a inconsciência da ignorância triunfante” (BOURDIEU, 2005, p. 42). A crítica de Bourdieu se volta contra essa figura totalizante, exemplo, a seu ver, de um certo aristocratismo professoral constituída por “filósofos” dotados de legitimidade estatutária e de autoridade suficiente para que se considerassem acima ou fora da sociedade, como se acreditassem intocáveis das impurezas do mundo real. Essa altivez impedia o

⁵⁷ Já fiz referência ao intelectual-modelo preconizado por Sartre e sua crença na missão do intelectual em lutar por uma justa causa, provocando intensa polêmica particularmente na academia francesa. É conhecido o seu debate com Raymond Aron, quase que numa oposição entre política (Sartre) e ciência (Aron): de um lado, o puro ideólogo, aquele que decide tudo, ao fim e ao cabo, em função de suas escolhas afetivas; do lado oposto, o especialista, o sábio, que aprendeu a colocar-se na escuta dos fatos, segundo palavras de Tzvetan Todorov (1999, p.146). Bourdieu destaca que Sartre era um idealista e, até certo ponto, ingênuo: “Ninguém acreditou mais que Sartre na missão do intelectual nem se empenhou mais que ele para infundir nesse mito interessado a força da crença social. Na esplêndida inocência de sua generosidade, o próprio Sartre é ao mesmo tempo produtor e produto, criador e criatura desse mito.” (BOURDIEU, 2005, p. 58).

rebaixamento de ter que se ligar a certas disciplinas e objetos – como, p.ex., aqueles objetos com que lidam os especialistas em ciências sociais, frisa Bourdieu: “Na verdade, é esse sentimento socialmente construído de pertencer a uma ‘essência superior’ que mais contribui, com as solidariedades de interesses e as afinidades de *habitus*, para fundar o que se convém designar como ‘espírito de corpo’ – por mais estranha que possa parecer essa expressão quando se aplica a um conjunto de indivíduos persuadidos de que são de todo insubstituíveis” (BOURDIEU, 2005, p. 43).⁵⁸

Inconformado com esse estado de coisas, Bourdieu dirige a sua crítica contra os ares *olímpicos* que tomaram conta do meio universitário de uma época, o *internamento escolástico*⁵⁹, cuja postura levava necessariamente ao distanciamento com relação ao meio social. Crítica similar – tão veemente quanto e que marcou a sua trajetória pessoal – ele irá estender, posteriormente, ao mundo intelectual como um todo.

Ao contar a sua história, Pierre Bourdieu procura retratar o meio acadêmico e as rivalidades ali presentes, concentrando sua atenção não apenas em Jean-Paul Sartre, mas também em Raymond Aron, a quem conheceu de perto. Ao cuidar de ambos, Sartre e Aron, Bourdieu confere contornos à sua teoria acerca da natureza elitista que formava a intelectualidade francesa, produto de uma instituição escolar triunfante que, diante da aprovação em concursos de recrutamentos severos e exigentes, transformava adolescentes burgueses em

⁵⁸ Sobre esse “rebaixamento”, Bourdieu registra que “será preciso ocorrer o choque de 1968 para que os filósofos formados nos *khâgnes* [nos liceus, classe superiora de letras] de 1945 se confrontem, e apenas num registro altamente sublimado, com o problema do poder e da política: não resta a menor dúvida que Deleuze e Foucault, bem como todos os demais em sua cola, não teriam logrado formular uma questão a tal ponto descartada do cânon filosófico à antiga como essa do poder, se não tivesse introduzida no âmago do campo universitário pela contestação estudantil, inspirada por tradições teóricas ignoradas ou desprezadas por completo pela ortodoxia acadêmica, como o marxismo, a concepção weberiana do Estado, ou a análise sociológica da instituição escolar” (BOURDIEU, 2005, p. 43).

⁵⁹ O *internamento escolástico* presente não somente na academia francesa, mas também em Oxford ou Cambridge, Yale ou Harvard, Heidelberg ou Todai, revestindo uma de suas formas mais exemplares de um mundo fechado, “segregado, desarraigado das vicissitudes de um mundo real, no qual se formou, por volta dos anos 50, a maioria dos filósofos franceses cuja mensagem inspira hoje um *campus radicalism* planetário, sobretudo por meio dos chamados *cultural studies*. Os efeitos do internamento, redobrados pelos da eleição escolar e da coabitação prolongada no interior de um grupo socialmente muito homogêneo, tendem de fato a favorecer uma distância social e mental com relação ao mundo, a qual se percebe com maior nitidez, paradoxalmente, nas tentativas, por vezes patéticas, de aceder ao mundo real, em especial mediante engajamentos políticos (stalinismo, maoísmo, etc.) cujo utopismo irresponsável e cujo radicalismo irrealista comprovam o quanto ainda são uma maneira paradoxal de se denegar as realidades do mundo social” (BOURDIEU, 2005, p. 44).

poderosas sumidades. A diminuição política e econômica da França, sempre tão autossuficiente do ponto de vista intelectual, levava à consagração – ingênua e inocente – da *Universidade* como fonte exclusiva e universal da inteligência, com atributos variados, como o de fundar filosoficamente a ciência da sociedade ou da história, ou de dizer a verdade derradeira acerca de regimes políticos ou do futuro da humanidade, contribuindo para a construção do mito do intelectual que teria por missão prescrever a força da crença social, cujo maior exemplo e maior difusor foi o próprio Sartre.

A partir dessa premissa, Bourdieu destaca que esse estado de coisas resultou, na verdade, no afastamento daquela intelectualidade das coisas sociais, uma postura delirante que pode ser explicada, em parte, pela “torre de marfim” construída, principalmente, por conta da condição social de seus atores. Daí a postura até certo ponto discriminatória com relação à sociologia e à etnologia, chamadas de *disciplinas-párias*:

Num meio intelectual bastante imerso em política e com esta preocupado (...) a ‘desvalorização’ que afeta tudo o que se refere às coisas sociais acaba de fato por redobrar – ou fundar – uma posição dominada no campo universitário. (...) Ao ser ignorado e recalado, o mundo social está ausente de um mundo intelectual que pode parecer obcecado pela política e pelas realidades sociais. Enquanto as intervenções propriamente políticas, petições, manifestos ou declarações, até as mais aventurosas do ponto de vista intelectual, podem garantir prestígio a seus autores, os que se lançam no conhecimento direto das realidades sociais são ao mesmo tempo um pouco desprezados (BOURDIEU, 2005, p. 67).

Convicto de que sua percepção do campo sociológico se explicava por sua singular trajetória social e escolar, Pierre Bourdieu faz a viagem que serviria de marco para o seu pensamento: na condição de etnólogo vai à Argélia, que vivia as difíceis condições de uma guerra de libertação. O desagrado com o que ele chama de distanciamento escolástico, “associado a certas origens sociais”, contribuiu para a sua aproximação com as ciências sociais, ou, mais especificamente, com o *mundo social*, que ele distingue das “realidades sociais” preconizadas pela academia. A ida à Argélia, naquele momento, foi a forma encontrada para fazer essa aproximação. No entanto, ele logo perceberia os limites da etnologia tal como era então concebida e exercida: “Mas eu logo iria descobrir que a etnologia, ou ao menos a maneira particular de concebê-la encarnada por Lévi-Strauss, tão bem condensada na metáfora do ‘olhar distanciado’, também permite, de modo

bastante paradoxal, manter o mundo social à distância, até o ‘denegar’, no sentido de Freud, e, por aí vai, submetê-lo à estetização” (Bourdieu, 2005, p.72). E conclui, tentando demarcar a fronteira entre sociologia e etnologia:

Tem-se aí uma boa medida da distância, por vezes despercebida, entre a sociologia, ainda mais quando ela se defronta com o presente mais incandescente (que não se encontra forçosamente ali onde se costuma acreditar, ou seja, no terreno da política), e a etnologia, que autoriza ou até favorece as posturas estetizantes, tanto entre os autores como entre os leitores: não tendo jamais rompido por inteiro com a tradição da viagem literária e com o culto artista do exotismo (linhagem em que se inscrevem os *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss, bem como boa parte dos escritos de Leiris ou Métraux, todos os três ligados em sua juventude aos movimentos artísticos de vanguarda), essa ciência destituída de móvel atual, a não ser aquele puramente teórico, pode a rigor remexer com o inconsciente social (penso, por exemplo, no problema da divisão do trabalho entre os sexos), mas com muita delicadeza, sem jamais brutalizar nem traumatizar (BOURDIEU, 2005, p. 73-74).

Bourdieu ambicionou “reunificar uma ciência social fatiada”, se recusando a praticar a especialização, e ao mesmo tempo se fazendo presente na totalidade do campo das ciências sociais, onde se jogou de corpo e alma, seja na aventura argelina, seja nos seus entusiasmos científicos, sempre convicto intimamente de que a tarefa de sociólogo não era um dom “...nem algo devido, tampouco uma (um tanto grandiloquente) ‘missão’, era decerto um privilégio que acarretava de pronto um dever” (BOURDIEU, 2005, p. 97). *Dever* que, segundo ele, está inscrito na sua origem social – “no paraíso infantil da minha vida”. Não por acaso, comparando a sua própria trajetória com a de Michel Foucault, ressalta que ambos trabalharam no sentido de juntar a autonomia perante o mundo social, em particular em relação à política, e o engajamento cientificamente armado no mundo social, o que os define como “intelectuais específicos” (a expressão é de Foucault).

Caminhando para o final de sua autoanálise, entendemos o motivo pelo qual Pierre Bourdieu não a começou pela infância: para materializar a sua própria tese, ele precisava finalizar o seu “esboço de autoanálise” cuidando da sua própria origem modesta, ressaltando, para tanto e sem cair no lugar-comum, o

aprendizado com o pai – um filho de meeiro que trabalhou a vida inteira como carteiro-cobrador, um homem de esquerda, que “votava cravado” na esquerda, sindicalizado (uma raridade na época), grevista, e que se esbaldava “em distribuir fornadas de gentileza e paciência”, sempre preocupado em ajudar os (ainda) mais pobres – “lembro-me de ter chorado em diversas ocasiões ao pensar que seu nome, apesar de tantos méritos, não estaria no dicionário”, escreveu ele (BOURDIEU, 2005, p. 111). Vivendo com a família num apartamento funcional desprovido dos confortos mais elementares – “durante longo tempo íamos buscar água numa fonte pública”, ressalta o autor (BOURDIEU, 2005, p. 110). A essa origem, ele atribuiu a formação do seu pensamento e, como dito, justifica a sua tese:

Este esboço de auto-análise não pode deixar de lado a formação das disposições associadas à posição de origem, das quais se sabe que, em relação aos espaços sociais em cujo interior elas se atualizam, contribuem para determinar as práticas (BOURDIEU, 2005, p. 109).

Vimos, então, um pensador que confere peso à sua origem social e ao seu compromisso com o mundo social, assumindo uma postura crítica com relação à intelectualidade do seu tempo, mais preocupada com o engajamento político do que com a interação com as (práticas) questões sociais; interação esta, a seu ver, tão necessária quanto primordial para o diálogo com o público receptor dos textos desses mesmos intelectuais. A não-interação decorre da prepotência do intelectual que, adotando um discurso “politizado” e engajado, decide falar em nome do(s) outro(s) ou pelo outro(s), o receptor e destinatário, encarnando as metáforas do “farol” e do “travesti”.

Essa falta de sintonia entre intelectual e receptor admite dois enfoques, o da desigualdade e o da diferença. Quando esses dois aspectos se apresentam simultaneamente, a sintonia se torna impossível.

4. Canclini e Bourdieu: as diferenças e as desigualdades

Outro destacado pensador contemporâneo, Néstor García Canclini, no livro *Diferentes, desiguais e desconectados*, se interessou particularmente pela

articulação das diferenças e desigualdades propostas por Pierre Bourdieu. Estudioso do tema da *interculturalidade* no globalizado cenário dos tempos atuais, Néstor Canclini procura trabalhar os três processos pelos quais esta se forma a ponto de nos diferenciar ou de nos identificar, qual seja: as diferenças, as desigualdades e a desconexão – objetos de estudo que a história e as ciências sociais se acostumaram a trabalhar separadamente. As teorias do étnico e do nacional normalmente ficam no campo das diferenças; as correntes sociológicas (leia-se marxistas) apoderam-se da teoria das desigualdades; e o estudo sobre conectividade fica restrito aos campos da comunicação e da informática, com algum breve prolongamento até as teorias socioculturais. Considerando que Pierre Bourdieu foi um dos autores que combinou os enfoques das diferenças e das desigualdades, Canclini dedica-se a seus textos teóricos para, a partir deles, discutir a questão da desconexão.

Canclini também nos fala sobre a relação entre a trajetória pessoal de Bourdieu e a construção da força expansiva de sua teoria sociológica (que constatamos acima):

Começou trabalhando como antropólogo na Argélia e participou do auge da antropologia estrutural nas décadas de 1960 e 1970. Mas viu o método estrutural como um momento da análise, como uma ‘reconstrução objetivista’ pela qual se deve passar para atingir interpretações ‘mais completas e mais complexas’ dos processos sociais. Encontrou na teoria marxista esta interpretação mais abrangente, mas, mesmo nos anos em que quase todo o marxismo francês – e boa parte do europeu – concebia sua renovação intelectual como um esforço hermenêutico e especulativo, primeiro althusseriano, depois gramsciano, Bourdieu buscou em investigações empíricas a informação e o estímulo para reformular o materialismo histórico (CANCLINI, 2005, p. 70).

Ao analisar a obra de Bourdieu, Canclini detém sua atenção nessa *reformulação*, que priorizava a *arte*, a *cultura* e a *educação*, elementos subestimados nas estratégias clássicas do marxismo, sabidamente marcadas pela ortodoxia economicista. Mais que as relações de produção, aponta Canclini, o pensador francês analisou os processos sobre os quais o marxismo menos se pronunciou: a construção das diferenças socioculturais no consumo. Daí a sua preocupação em saber – com rigor estatístico – a relação entre a possibilidade de acesso (e êxito) às escolas com posição social, “posição de classe”, do pretenso aluno e da sua família; ou mesmo se a frequência aos museus tem relação com o nível econômico e escolar.

O estudo de Bourdieu o levou a concluir que “o acesso às obras culturais é privilégio da classe cultivada” (Bourdieu *apud* Canclini, 2005, p. 71). Esta frase merece ser frisada, pois é a partir dela que Canclini lê a teoria do autor francês – construída desde as investigações na Argélia – sobre as *diferenças* e as *desigualdades sociais*, mostrando que o enfoque de ambas deve ser conjunto. Teoria esta calcada nas suas informações empíricas submetidas a um tratamento metodológico capaz de levar a conclusões menos superficiais do que aquelas a que os estudos de opinião pública e do mercado costumam chegar. Quando fala de museus e de alunos, Bourdieu não quer saber como é o público que frequenta museus, e nem mesmo qual é a pedagogia desenvolvida dentro das escolas; ao revés, “quando estuda estes assuntos, está tratando de explicar outros, aqueles que tornam a cultura fundamental para entender as diferenças sociais” (CANCLINI, 2005, p. 72). O grande mérito de Bourdieu, segundo Canclini, foi ter compreendido que a sociologia da cultura era um capítulo – mas nem por isso menos importante – da sociologia do poder, e ter visto que as estruturas simbólicas, mais do que uma forma particular de poder, funcionam como uma dimensão de todo o poder (CANCLINI, 2005, p.70).

Néstor Canclini nos apresenta, então, duas perguntas que seriam fundadoras do pensamento de Bourdieu, “mesmo que não as enuncie expressamente assim”: a) como estão estruturadas, econômica e simbolicamente, a reprodução e a diferenciação social? ; b) como se articulam o econômico e o simbólico nos processos de reprodução, desigualdade e construção do poder?

Ainda segundo Canclini, para responder a essas perguntas Bourdieu retoma duas ideias centrais do marxismo: a sociedade está estruturada em classes sociais e as relações entre as classes são relações de luta. No entanto, sua teoria social incorpora outras correntes dedicadas a estudar os sistemas simbólicos e as relações de poder. A seguir, Nestor Canclini faz minuciosa análise do trabalho de investigação empírica e reelaboração teórica de Bourdieu e sua relação – pontos de contato e de distanciamento – com o marxismo. Vários são os aspectos por ele abordados, contudo, para os fins do presente artigo, destaco, especificamente, a visão de Bourdieu sobre o conceito de classe social: segundo ele, diferenciada – aqui ele coincide com a teoria marxista – pela sua relação com a produção, pela propriedade dos bens, mas não somente, pois é também considerada pelo aspecto

simbólico do consumo; noutras palavras, o modo de usar os bens, transformando-os em signos – e nesse ponto Bourdieu se distancia da ortodoxia economicista. Isto posto, quais as consequências dessa reformulação para o estudo das classes sociais? – indaga Canclini, para, a seguir, ele próprio responder:

Bourdieu mostrou que, para conhecê-las, não é suficiente estabelecer como participam das relações de produção; também constituem o modo de ser de uma classe ou fração de classe o bairro em que seus membros vivem, a escola para a qual enviam seus filhos, os lugares em que passam férias, o que e como comem, se preferem Bruegel ou Renoir, o *Cravo bem temperado* ou *Danúbio azul* (CANCLINI, 2005, p. 74-75).

Essas práticas culturais não podem ser tidas apenas como características complementares ou secundárias no contexto do processo produtivo; elas compõem um conjunto de *características auxiliares*. No particular, Canclini cita o próprio Bourdieu, num aspecto que nos interessa particularmente: “características auxiliares que, à maneira de exigências táticas, podem funcionar como princípios de seleção ou de exclusão reais, sem jamais serem formalmente enunciadas (é o caso, por exemplo, do pertencimento étnico ou sexual)” (CANCLINI, 2005, p.75). Daí os estudos sobre escola e sobre museus, como forma de demonstrar que os bens culturais acumulados historicamente não pertencem, de fato, a todos, e que não importa que sejam gratuitos, tanto a escola, como os museus, pois a compreensão de um texto filosófico, a apreciação de uma sinfonia clássica ou de um quadro renascentista dependem de códigos, que são adquiridos com treinamento intelectual e sensibilidade artísticas – aquisição, por sua vez, ligada ao capital econômico. As classes não se distinguem unicamente pelo seu diferente capital econômico. Ao contrário, as práticas culturais da burguesia tratam de simular que seus privilégios se justificam por causa de algo mais nobre do que a acumulação material (CANCLINI, 2005, p. 81):

A burguesia desloca para um sistema conceitual de diferenciação e classificação a origem da distância entre as classes. Coloca o motivo da diferenciação social fora do cotidiano, no simbólico e não no econômico, no consumo e não na produção. Cria a ilusão de que as desigualdades não se devem àquilo que se tem, mas àquilo que se é. A cultura, a arte e a capacidade de desfrutá-las aparecem como ‘dons’ ou qualidades naturais, não como resultado de

aprendizagem desigual devido à divisão histórica entre as classes. (CANCLINI, 2005, p. 81)

Estabelecidas tais premissas, Nestor Canclini desenvolve a sua própria teoria acerca da interculturalidade envolvendo os três processos a que já nos referimos: as diferenças, as desigualdades e a desconexão. Fiquemos, por enquanto, nos dois primeiros.

De pronto, Canclini afasta a ideia de analisar a questão da diferença a partir de uma teoria da desigualdade, de modo que termine por mascarar processos de diferenciação que não se relacionam com a divisão social ou com a distribuição desigual dentro de uma sociedade. Afasta, por outro lado, a tendência de legitimar apenas os enfoques surgidos de uma experiência particular (vejamos: somente o indígena pode falar sobre sua condição, apenas o homossexual tem autoridade para tratar do seu universo, ou, para lembrar o episódio de Mário Lago, exclusivamente o proletário pode dizer da sua realidade social) ou então aqueles que aderem acriticamente a tais perspectivas ou às suas reivindicações (CANCLINI, 2005, p. 56). Da mesma forma, o consagrado pensador também afasta a “terceira linha”, que propõe explicações teóricas da diferença resultante de uma experiência histórica que, ao não se deixarem desafiar por mudanças ou por aqueles que veem a alteridade a partir do lado oposto, correm o risco de dogmatizar-se.

Canclini conta que, numa reunião com líderes indígenas de 15 países latino-americanos, intelectuais solidários com as suas causas e dedicados a estudá-las se viram diante de um dilema: como encontrar um termo unificador capaz de identificar aqueles povos índios? A religião, a etnia, a língua e mesmo o território não serviam como elementos identificadores em conjunto. Buscou-se, então, uma “matriz civilizatória” capaz de abarcar todo o continente. Alguns preferiram definir a condição comum sob a perspectiva da descolonização e pelos processos atuais de luta social ou cultural. Viram-se, com isso, os intelectuais, diante de outra indagação instigante: nesse contexto, o que seria mais decisivo, a desigualdade social ou as diferenças culturais? Ou ambas as coisas?

Distingue-se, pois, a desigualdade da diferença. Existe uma problemática da desigualdade que se manifesta, sobretudo, como desigualdade socioeconômica. E existe uma problemática da diferença, visível principalmente nas práticas

culturais. Os atores dos movimentos indígenas sabem que a desigualdade tem uma dimensão cultural, e os mais informados sobre a constituição das diferenças sabem que esta, mais do que nas características genéticas ou culturais essencializadas (língua, costumes herdados e imutáveis), reside nos processos históricos de configuração social. Todavia, na medida em que a desigualdade socioeconômica se lhes afigura imutável, alguns movimento étnicos tendem a concentrar-se nas diferenças culturais ou até mesmo supostamente genéticas. Desse modo, as diferenças culturais perdem sua dimensão sócio-histórica, deixam de ser vistas como características formadas em etapas nas quais a desigualdade operou de maneiras distintas e, portanto, suscetíveis de mudar em processos futuros. Quem supõe que sua maior fortaleza reside nas diferenças culturais tende a absolutizá-las (CANCLINI, 2005, p. 57).

Néstor Canclini insiste em uma demanda ético-política (dos povos indígenas) capaz de tratar dos desencontros entre a agenda da diferença e a da desigualdade; uma demanda que permita ao indígena ser reconhecido nas suas diferenças e viver (socialmente falando) em condições menos desiguais. Reformula-se, então, a pergunta que busca uma opção entre a desigualdade social e a diferença cultural, e o questionamento passa a ser em como reverter o desencontro entre a afirmação da diferença e a impugnação à desigualdade.

A construção do pensamento cancliniano se completa com a análise de Bourdieu, que concebe a sociedade como uma estrutura de classe e de luta entre elas, mas, afastando a exclusividade excludente, reconhece a especificidade dos modos de diferenciação cultural ao construir esse novo esquema ordenador, qual seja, a sua teoria dos campos. O conceito de *campo*, diz Canclini, permite evitar o dedutismo mecânico empregado em muitas análises sociológicas da arte e da literatura, que atrelam o trabalho artístico às leis do mercado e aos meios e às relações de produção, transformando arte em mercadoria:

A teoria dos campos permitiu sair deste sociologismo grosseiro, sem retornar ao idealismo do ‘caráter único de cada obra de arte’ ou à inexplicabilidade da ‘criação cultural’. No texto *Campo intelectual e processo criador*, Bourdieu observa que ‘para dar seu objeto próprio à sociologia da criação intelectual’, é preciso situar o artista e sua obra no sistema de relações constituído pelos agentes sociais vinculados à produção e comunicação da obra (1967). (CANCLINI, 2005, p. 75-76).

5. O intelectual e o não-intelectual no mundo globalizado

A conjugação das teorias das diferenças e das desigualdades vistas a partir da leitura cancliniana dos textos de Pierre Bourdieu ganha especial relevo quando nos propomos a analisar a cena contemporânea, na perspectiva de um mundo globalizado – dito “sem fronteiras” – que abrange tanto questões étnicas e nacionais como questões socioeconômicas. A abordagem fragmentada destas questões leva, a meu juízo, a equívocos que acabam por mascarar as verdadeiras razões dos conflitos que delas surgem. Falo especificamente do migrante oriundo da periferia e que busca *trabalho* no chamado Primeiro Mundo. Migrante teorizado, por um lado, por intelectuais também vindos da periferia, como um “homem traduzido”, híbrido, que carrega mais de uma cultura. Contudo, esse mesmo migrante, por outro lado, encontra, na prática, um ambiente hostil e estranho, de difícil inserção, considerando as condições de emprego e desemprego próprias de um capitalismo cibernético. O enfoque desse migrante não admite, pois, a análise exclusivamente socioeconômica, como também não se resolve pela simples análise da diferença, da etnia ou do nacional. A abordagem simultânea, tal qual proposta por Bourdieu e Canclini, se revela, nesse caso, absolutamente necessária.

Como dito no primeiro capítulo, o mundo globalizado dos dias de hoje questiona conceitos tradicionais acerca da *comunidade imaginada* (nação), fragilizando a ideia de um sujeito portador de uma história norteadora e homogênea que cria contornos para a formação de uma identidade pronta-acabada, e com isso propicia uma forma de multiculturalismo que pretende (i) dar conta do influxo de imigrantes pobres nas megalópoles pós-modernas, legitimando-os como moradores, e (ii) também resgatar grupos étnicos e sociais, economicamente desfavorecidos, com bem destaca Silvano Santiago, no seu festejado *O cosmopolitismo do pobre* (2004, p.59).

Surge a partir daí a busca por espaços híbridos, mestiços, desprovidos de pureza étnica ou social e que resultem no *homem traduzido*: pessoas que retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de retorno ao passado. Como já explanado na primeira parte desta tese, são pessoas obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente

serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Estão irremediavelmente *traduzidas*.

A trajetória de Tzvetan Todorov, o intelectual búlgaro que migra para a França – o modelo do “intelectual traduzido” e de homem pertencente a “culturas híbridas” -, merece ser novamente citada. Todorov, no seu *L’homme dépaycé*, conta que, após um exílio voluntário de 18 anos em Paris, retornou à cidade natal, Sófia, e “de um dia para o outro ele [o exilado que retorna] descobre ter uma vida interior de duas culturas, duas sociedades (...) não me sentia menos à vontade em búlgaro do que em francês e tinha o sentimento de pertencer às duas culturas ao mesmo tempo” (TODOROV, 1999, p. 16).

Temos, então, uma vertente interessante: um intelectual que escreve sobre si, sobre a sua experiência pessoal – e como tal, única e individual -, mas ao mesmo tempo confere contornos a uma figura teórica, e como tal absolutamente genérica, a do homem traduzido. É como se o intelectual comprovasse na prática, a partir dele próprio, a sua teoria. Esse fenômeno pode ser percebido não apenas em Todorov, mas também no já citado Stuart Hall (jamaicano que vive no Reino Unido), Salman Rushdie (indiano residente na Inglaterra), Homi Bhabha (indiano com residência na Inglaterra e Estados Unidos), Edward Said (palestino professor na Universidade de Columbia, em NY)⁶⁰, e diversos outros escritores contemporâneos nascidos na periferia e consagrados na academia do Primeiro Mundo. Escritores que teorizam sobre hibridez ou hibridismo, e são, eles mesmos, a encarnação de suas construções teóricas, a ponto de dar a essas construções não apenas credibilidade, mas, também, a sensação de que elas, de fato, representam a própria experiência da hibridez a ser partilhada por todo migrante contemporâneo.

A peça que não se encaixa nesse quebra-cabeça é a que representa aquele jovem árabe ou africano, desempregado, morador da periferia parisiense, que armado de bastão de beisebol enfrentou os policiais armados nos distúrbios ocorridos na França, em 2006, como narrado em capítulo anterior. Parafraseando Caetano Veloso, é como se esse jovem dissesse que *alguma coisa está fora da ordem, fora da ordem mundial*.

⁶⁰ As referências sobre moradia ou residência destes escritores são meramente ilustrativas, uma vez que, em regra, possuem domicílio em mais de uma cidade, em mais de um país. São verdadeiros “cidadãos do mundo”, compatíveis com a teoria do *homem traduzido*.

Ou seja, fora da ordem mundial, nem sempre o encontro das diferenças acontece de forma sinalagmática capaz de resultar em *culturas híbridas*. A simples globalização da economia e a explicação da construção da subjetividade contemporânea como processo descontínuo e fragmentado, sintomas que fazem brotar a alteridade e a conduzem a uma convivência num mesmo espaço territorial-urbano, não levam, por si só, ao surgimento de uma sociedade pluriétnica e pluricultural, dentro da qual todos teriam voz distribuída de forma equânime, homogênea e uniforme. Ao invés de ser simplesmente soterradas ou camufladas, as divergências daí resultantes, particularmente as de cunho socioeconômico, precisam emergir, frutos de um processo de informação plena, acelerando, então, a possibilidade de trocas tão recíprocas e transparentes como igualitárias e sinceras. Ignorar esses aspectos, em nome de um hibridismo idealizado, equivale a travestir uma realidade, fazendo com que essa mesma *hibridez* não passe de mero eufemismo de *adesão*. Ou simples aculturação – não mais com a ortodoxia do “antigo multiculturalismo”, mas disfarçada, sob o manto de aparente cordialidade, tolerância e convivência pacífica, fontes de um discurso que oculta, na verdade, uma relação sem trocas, na qual resta à cultura da nação mais pobre render-se (leia-se: aderir) à outra, elitizada e mais forte; na qual o grupo mais pobre, sem voz ou sem representação, vencido pela vontade da maioria mais rica, vira gueto. Ou simples minoria que ninguém ouve.

Não obstante, existem imigrantes vindos de países subdesenvolvidos que alcançaram um estágio próximo ao idealizado conceito de homem traduzido, híbrido – principalmente se estivermos falando de intelectuais. No entanto, cada um deles, em sua condição de estrangeiros, guarda particularidades identitárias que fazem a diferença no trato com a cultura local, considerando, inclusive, as condições sociais e econômicas de um e de outro, a relação do país de origem com a nação receptora, os aspectos políticos que envolvem a migração e outros fenômenos que englobam etnia, sexo ou opção sexual, religião e outros aspectos que compõem o complexo da carteira de identidades daqueles intelectuais.

Essa particularidade fica bastante visível ainda no depoimento de Todorov:

Posso evocar a facilidade que tive em assimilar-me na França, em um primeiro momento, sem julgar parecer imodesto, porque isso não implica nenhum mérito pessoal: deve-se, em parte, ao meu meio familiar, que me levou a concluir o ensino superior e a aprender línguas estrangeiras; e, de outra parte, ao regime

político que reinava em meu país natal, que incitou tantos compatriotas meus a fugir deles. Se minha partida tivesse sido obrigatória em vez de voluntária, se houvesse chegado à França privado da língua comum, assim como de toda a competência profissional, teria certamente tido *muito mais dificuldade* em alcançar sucesso na primeira integração (TODOROV, 1999, p. 26) [Grifo meu].

A superação dessas *dificuldades* – e as condições que ditam o modo como se dá essa superação – é motivo de controvérsia. Numa série de debates promovida pela UERJ, intitulado 3º Colóquio, que teve o historiador Sérgio Buarque de Holanda como tema central, o debatedor Luiz Antonio de Castro Santos, ao tratar da atuação de intelectuais imigrantes, em especial Tzvetan Todorov, expôs polêmico ponto de vista, que cito aqui para fins de reflexão:

A migração de intelectuais da periferia para o Primeiro Mundo produz uma economia de custos e benefícios pessoais. Os benefícios se traduzem, para o migrante, em revestir-se de certa ‘aura’ pessoal, de uma imagem pública transnacional, da marca de qualidade que só a matriz confere e pode projetar internacionalmente. O migrante de talento irá desfrutar, então, das vantagens de que já se beneficiam seus pares, nascidos na matriz. É o caso do *emigré* Tzvetan Todorov, hoje com pouco mais de 50 anos de idade, que desde os vinte e tantos deixou a Bulgária para fixar residência em Paris. Há também o caso do crítico Edward Said, palestino (...) Quanto ao preço que todos pagam, existem algumas regras de conduta que devem ser observadas. Entre elas, a regra que estabelece pesos diferentes para temas e objetos de estudo. Mesmo os principiantes, candidatos a *grants* de pesquisa, logo aprendem a segui-la. Falo de uma *geografia do prestígio* que distingue os temas que são por assim dizer relevantes dos irrelevantes. O jovem que deixa Sofia em direção à Paris universitária cedo se vai inteirar dos temas que cabem nos limites de tal geografia (CASTRO SANTOS, 1992, p. 160).

Dificuldades que o imigrante trabalhador não intelectual e não dotado de condições especiais encontra como sendo quase insuperáveis – do ponto de vista econômico (sob o prisma do *trabalho*), social (inclusão) e cultural (integração). Dificuldades quase intransponíveis provocadoras de uma certa desilusão quanto à efetiva existência de espaços híbridos intermediários entre duas culturas. Dificuldades geradoras de exclusão e racismo. Em regra, esses trabalhadores, frente a frente com tais dificuldades, sequer encontram espaço para amadurecerem um processo de *aculturação* – etapa, no entender de Todorov, absolutamente necessária para se alcançar a *transculturação*, e que condiciona, para tanto, o autodomínio do “falar”, coisa que para a maioria dos imigrantes trabalhadores parece impossível ou extremamente difícil.⁶¹

⁶¹ A questão da língua, a conversão para a “fala” estranha, estrangeira onde o migrante é estrangeiro, é difícil – *violenta* – não apenas os trabalhadores não-intelectuais. Vejamos o que

Já dissemos, mas não custa repetir: o estrangeiro busca outro país para residir e *para trabalhar*. “O estrangeiro é aquele que trabalha. Enquanto os nativos do mundo civilizado, dos países adiantados, acham o labor vulgar e assumem os ares aristocráticos de desenvoltura e capricho (quando podem...), você reconhecerá o estrangeiro pelo fato de que ele *ainda* considera o trabalho como um valor”, destaca a pensadora Julia Kristeva, no seu primoroso texto *Tocata e fuga para o estrangeiro* (1994, p. 25).

O trabalho é o único bem do imigrante totalmente seu, intangível, passível de exportação, não subordinado à fiscalização aduaneira. Por isso, Júlia Kristeva o enquadra como sendo uma necessidade vital e único meio de sobrevivência do imigrante, um direito básico, grau zero da dignidade. Tanto que, mesmo minimamente satisfeito, ele sente uma felicidade absurda, uma vez que passa a se afirmar no trabalho e pelo trabalho, “como se fosse ele a terra eleita, a única fonte de sucesso possível e, sobretudo, a qualidade pessoal inalterável, intransferível, mas transportável para além das fronteiras e das propriedades” (KRISTEVA, 1994, p. 25).

A atualidade desse tema torna-se mais evidente diante da aprovação, em 2008, da “lei de imigração” pelo Parlamento Europeu. Em um mundo que se pretende “sem fronteiras”, a imigração virou crime. A nova lei permite, por exemplo, que imigrantes fiquem detidos por até 18 meses sem qualquer acusação criminal. E caso expulsos do bloco, não podem voltar por cinco anos. O deputado socialista português do Parlamento Europeu Paulo Casaca, vencido na votação, demonstrou indignação, constatando que a “Europa está doente”: “Votei contra esta proposta, que é inaceitável. Acho que esta nova legislação assim como o

diz a pensadora Sneja Gunew, numa entrevista com Gayatri Chakravorty Spivak, publicada em *Women's Writing in Exile*, em 1989: “Uma questão que é muito importante para mim no momento é que, quando se é formado numa determinada língua, que tipos de violência traz para a subjetividade o ato de ser levado a se expressar numa outra, e suprimir quaisquer que tenham sido os *selves* ou as subjetividades construídas pela primeira.” A resposta de Spivak é ainda mais instigante, pois insere contexto proposto por Gunew o problema da autobiografia (que aqui estamos estudando), questionando “como as estruturas subjetivas podem, na verdade, dar acesso à verdade objetiva”, e em consequência constata o apagamento por aquele intelectual-biógrafo que *conhece* daquele não-intelectual que não é *conhecido* (figura que nos remete, no caso desta monografia, aos *trabalhadores sem nome* que imigrante para o Primeiro Mundo e, excluídos, acabam por formar guetos urbanos). Diz Spivak: “O problema teórico relaciona-se apenas à pessoa que conhece. A pessoa que *conhece* tem todos os problemas relativos ao *self* problemático. Apenas os *selves* dominantes podem ser problemáticos; o ‘eu’ do outro é autêntico, desproblematizado, uma idéia que, naturalmente, dá acesso a todos os tipos de complicações. E isso é muito assustador” (SPIVAK, 1990, p. 14).

clima que se tem sobre o tema hoje na Europa absolutamente lamentáveis. O que ela indica hoje é que um assassino poderá ser muito mais bem tratado do que um suspeito de ser um imigrante ilegal” (O Globo, 19.06.2008).

Na verdade, o Parlamento Europeu nada mais fez do que dar uma resposta para as crises internas dos seus países-membros, crises de desemprego geradoras de preconceito e xenofobias. O mesmo jornal *O Globo*, no dia 08.06.2008, publicou matéria sobre o tema: “Do sonho ao pesadelo: imigrantes tentam driblar o cerco cada vez mais apertado a estrangeiros irregulares no continente”. Os subtítulos da reportagem são esclarecedores: “Desemprego faz Espanha endurecer”; “Na Alemanha, o medo da violência”; “Sarkozy e o plano de fechar as portas da Europa: presidente francês quer fazer da imigração sua bandeira à frente do bloco europeu”. O endurecimento espanhol é atribuído à maior taxa de desemprego da Europa (9,6%); a violência na Alemanha é atribuída à reunificação, ao neonazismo e ao isolamento de imigrantes em guetos étnicos; a França pratica a imigração seletiva, com testes de DNA para atestar parentesco com trabalhadores escolhidos segundo as especificidades nacionais e levando em conta o mercado de trabalho.

Vê-se – mais uma vez - que as questões étnicas e nacionais se confundem com as socioeconômicas.

A situação, em regra, do intelectual migrante da periferia compreende a vertente étnica e nacional do problema; com essa vertente ele se identifica. Mas, muita vez, não compreende a vertente socioeconômica – porque privilegiado socialmente (vide o citado exemplo de Todorov) ou porque aceito numa comunidade acadêmica que ambiciona praticar o multiculturalismo ou simplesmente “parecer” multiculturalista. Ocorre que, repito, aquela vertente étnica e nacional, da diferença, não se distingue desta vertente social, da desigualdade, e, se não vistas conjunta e simultaneamente, põem em dúvida a hibridez preconizada por esses mesmo intelectuais. A experiência pessoal de hibridez vivenciada pelos próprios intelectuais pressupõe condições específicas e pessoais. Seus testemunhos, portanto, abrangem apenas um dos ângulos, e não lhes autorizam, por isso mesmo, a que falem pelos outros migrantes trabalhadores braçais ou em nome deles. Se o fizerem, ou tiverem a pretensão de fazê-lo, correrão o risco de cair no equívoco do pseudo “farol” que ilumina a história

destes trabalhadores ou na farsa de se travestirem na pele desses migrantes, falando por eles e fazendo as vezes de ventríloquos.

Para não retornar ao dilema do intelectual que silencia ou que fala pelo outro, e para possibilitar a negociação de saberes a que já nos referimos anteriormente, a atenção deve ser voltada para o receptor, aquele que ouve – e isso pressupõe a consciência da sua condição social.

Fala-se em *tolerância* como se fosse uma senha para ouvir o(s) outro(s). Um “outro” que quer falar por si mesmo, sem prepostos ou símbolos. E não são poucos os que querem ser ouvidos: vozes que querem espaço, que se organizam, que cantam para todo mundo – embora muitos dos destinatários estejam moucos ou não querem ouvir. Embora muitas vozes continuem a ser, dia-a-dia, caladas.

Uma espécie de *adesão*, muita vez, aparece camuflada por atitudes piedosas ou condescendentes, politicamente corretas, que “toleram” a diferença pelo simples fato de... ser diferente. Escolhe-se, então, um “representante”, e ponto final. Legitima-se, assim, o processo de adesão. Exige-se, então, do intelectual vindo da periferia um olhar crítico para esse processo, como forma de alcançar aquela *condição social* de que fala Pierre Bourdieu (como também falou Silviano Santiago) – sob pena de ele legitimar o processo de adesão. Voltamos aqui à já citada reflexão de Bourdieu sobre o artista ter um juízo crítico acerca do seu processo de criação intelectual, situando a si próprio e a sua obra no sistema de relações que envolve agentes sociais vinculados à produção e à própria comunicação da obra.

6. A autoficção e a negociação de saberes

Quando penso em pensadores contemporâneos do porte dos já citados Tzevetan Todorov e Stuart Hall, ou nos teóricos Edward Said, Tariq Ali, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha, Aijaz Ahmad, ou ainda nos consagrados romancistas J.M.Coetzee e V.S. Naipaul, penso neles como Hall quando fez referência a Salman Rushdie: escritor migrante, produto paradigmático das “novas diásporas”, pois detentor de “profunda imersão na cultura islâmica” e, ao mesmo tempo, possuidor de uma “secular consciência de um homem traduzido e exilado”

(HALL, 2004, p.91). São eles a própria constatação da possibilidade do pós-moderno homem traduzido. Mas penso, também, na *responsabilidade do intelectual*, alhures mencionada. Os textos desses intelectuais – sejam os rotulados como ficcionais, teóricos ou autobiográficos – cuidam, aqui, ali, acolá, do migrante contemporâneo que transita no mundo globalizado. São textos que falam de uma certa “realidade”, e alguns, ao mesmo tempo, se propõem a atuar na construção dessa “realidade” (ou de outra), e que não podem ser descartados da figura de seus autores.

Daí o meu particular interesse pelo “retorno do autor”.

Nesse ponto, Daniela Versiani, no texto *Considerações sobre a noção de autor* (2009), ressalta, citando Andreas Huyssen, que, “hoje, uma das questões mais complexas herdadas do século XX diz respeito às dificuldades criadas pela afirmativa pós-estruturalista da ‘morte do autor’ (que veio a reboque da afirmativa da ‘morte do sujeito’) diante da necessidade de expressão de discursos minoritários e de novas subjetividades e também *diante dos questionamentos éticos com os quais o intelectuais* temporalmente localizados pós-Segunda Guerra Mundial, pós-movimentos de 68, pós-feminismos, pós lutas pelos direitos civis das minorias, *se defrontaram*”. [Grifos meus]

Essas *dificuldades* ficam ainda mais acentuadas diante da espetacularização do sujeito contemporâneo integrante de uma sociedade marcada pelo falar de si. São os tempos midiáticos de exposição extrema de si mesmo, da intimidade e da privacidade.

Diana Irene Klinger, autora do livro *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*, sem esquecer que a escrita de si, embora apareça como um sintoma do final do século, não é uma novidade na literatura, destaca o fato não raro de romances contemporâneos se voltarem para a experiência pessoal do autor, incorporando-a ao texto, fazendo dela, da experiência, o próprio conteúdo do texto, ou cuidando dela de forma sub-reptícia, não-dita, pelo menos expressamente. E que esse fenômeno tem a ver com o avanço da cultura midiática que “produz uma crescente visibilidade do *privado*, uma espetacularização da intimidade e a exploração da lógica da celebridade, que se manifesta numa ênfase tal do autobiográfico, que é possível afirmar que a televisão se tornou um substituto secular do confessionário eclesiástico e uma

versão exibicionista do confessionário psicanalítico” (KLINGER, 2007, p.22). Esta exposição do privado, da privacidade e da intimidade não se resume à televisão, mas se prolonga na *web*. São os *blogs*, *orkut*, *facebook*, *youtube*. E na grande mídia: entrevistas, perfis, retratos, *talk shows*, *reality shows*. Como diz Diana Klinger, “assistimos hoje a uma proliferação de narrativas *vivenciais*, ao grande sucesso mercadológico das memórias, das biografias, das autobiografias e dos testemunhos” (2007, p.22).

Pois esse fato se não recoloca o autor no centro do palco, nem torna a obra irrelevante diante da autoridade da autoria, concede visibilidade à figura autoral e põe em discussão a sua “morte”.

Diana Klinger lembra que a literatura autobiográfica argentina do final do século XIX e início do século XX é marcada pela tendência de recuperar ou exaltar valores de uma elite, de uma classe, consagrada pela definição do eu através da família, da linhagem. Caso semelhante àquele constatado por Silviano Santiago no já citado texto *Vale quanto pesa*, quando fala dos memorialistas modernistas, que cuidavam de uma aventura individual digna de curiosidade de seus pares (os leitores). Hoje, a narrativa memorialista funciona mais como relato de experiências “ligado ao narcisismo midiático contemporâneo” e está inserido numa trama de relações sociais, sem necessariamente ter a “função” de conservação dos valores de uma classe.

Voltando ao texto de Diana Klinger, ela historia a *escrita de si* a partir da conceituação de Foucault estabelece um paralelo entre a *crise do sujeito* e a *morte do autor*. Neste tópico, cabe uma reflexão em torno da noção de autor dedicada por Hans Ulrich Gumbrecht, em *Modernização dos sentidos* (1998). Chama a atenção a *intencionalidade* do autor presente nos textos posteriores ao surgimento da imprensa, fruto do caráter documental que conferia atestado de propriedade aos “conquistadores” – a “institucionalização da subjetividade”. Diante da chamada morte do autor que relegou esta subjetividade a um segundo plano, consagrada pelas teorias desconstrucionistas, Daniela Versiani (2009) cita o pensador Seán Burke que discute a “tentativa de uma retomada não apenas da noção de autor, mas também do autor empírico, ligado à vida, que reocuparia um lugar que a teoria desconstrucionista, ao predominantemente trabalhar com a noção de autor como categoria a-histórica e acontextual, deixara vaga”.

Diana Klinger defende que o “retorno do autor” não se opõe, mas, ao contrário, dá continuidade à crítica do sujeito, considerando, inclusive, que a filosofia contemporânea (Paulo Ricoeur, Giorgio Agamben e Slavoj Žižek) busca uma espécie de meio-termo entre a desconstrução e hipóstase do sujeito, e que é por meio da *autoficção* - “que problematiza a relação entre as noções de real, ou referencial, e de ficcional” (KLINGER, 2007, p.38) - que se consuma o retorno do autor.

Diante do conceito de autoficção, Klinger traça a sua linha de raciocínio, lembrando que não há identidade possível entre autor e personagem, nem mesmo na autobiografia, considerando que a experiência de vida e a totalidade artística não são necessariamente coincidentes. Citando Leonor Arfuch e Mikhail Bakhtin, ela ressalta o estranhamento que o enunciador experimenta a respeito de sua própria história: “não se trata de ‘reprodução’ mais ou menos fiel de um passado, se trata apenas de literatura” (KLINGER, 2007, p.43). Procura ela, então, explorar a relação entre a autoficção e a reconfiguração da subjetividade contemporânea, situando a autoficção dentro do universo dos discursos ficcionais sobre o eu.

Penso, então, que não por acaso são exatamente os intelectuais oriundos da periferia que lidam com o tema do migrante contemporâneo que procura inserção nas sociedades ditas do Primeiro Mundo. E lidam com esse tema tanto do ponto de vista teórico, como a partir da ficção ou da autoficção – uma autoficção entremeada pelo real, pelo referencial e pelo ficcional, construtora do próprio pensamento teórico do seu autor.

Essa reconsideração do autor não implica restabelecer a sua figura como elemento exclusivo e determinante da obra: “não se trata de retomar as noções de autoria e sujeito fundadas em pressupostos metafísicos ou transcendentes”, diz Daniela Versiani (2009). O retorno, todavia, passa a ser uma exigência para a leitura da cena contemporânea e suas novas subjetividades, uma vez que estes autores intelectuais podem ser considerados como sujeitos construtores de realidades em que tais conceitos e sujeitos circulam, ao mesmo tempo em que são por essas realidades construídos (VERSIANI, 2009).

Um retorno, enfim, que não mais pressupõe a autoridade transcendente do autor, e desvincula *autoria* de *autoridade*. É como bem ressalta Diana Klinger, “o autor retorna não como garantia última da verdade empírica e sim apenas como

provocação, na forma de um *jogo* que brinca com a noção do *sujeito real*” (2007, p.44).

Tais premissas, que envolvem o “retorno do autor”, conduzem o nosso olhar para aqueles intelectuais contemporâneos (antes citados) que, a partir das escritas de si e de suas experiências, fazem circular conceitos construtores de realidades. A prática da autoficção desses intelectuais, contudo, prescindem de uma (suposta) autoridade da “última verdade empírica”, uma vez que sempre há elementos ficcionais e vivenciais (logo, subjetivos) nessas escritas que exigem uma necessária relativização em torno do sujeito real. A relativização desses conceitos construtores admite ainda uma maior flexibilização se considerarmos, na atual configuração social do Ocidente, a emersão de vozes historicamente caladas, reposicionando a ordem do debate, de forma que *quem deve falar* não é tão fundamental quanto *quem vai ouvir* e, principalmente, *como é visto e ouvido aquele que fala*.

Gayatri Chakravorty Spivak, professora indiana que conhece como poucos as engrenagens dessa problemática, em entrevista respondendo a “questões sobre o multiculturalismo” expôs o seu mal-estar em situações dessa natureza:

Para mim a questão *quem deve falar?* é menos crucial que *quem vai ouvir?*. ‘Eu vou falar de mim mesma como uma pessoa do terceiro mundo’ é uma posição importante para a mobilização política hoje, mas a exigência real é que, quando falo dessa posição, posso ser ouvida seriamente, e não com aquele tipo de imperialismo condescendente, que simplesmente diz que pelo fato de eu ser indiana ou qualquer coisa... Há cem anos era impossível eu falar, exatamente pela mesma razão que hoje torna isso possível em certos círculos. Eu vejo nisso um tipo de inversão que é ainda um pouco suspeita. (...) Hoje em dia, sou constantemente convidada para participar de eventos nos quais eu devo apresentar o ponto de vista do terceiro mundo; *quando eu sou vista como um símbolo, sou também silenciada de alguma forma, pois, se fui levada até lá, o assunto está encerrado, eles não precisam se preocupar com mais nada, suas consciências estão tranqüilas* (SPIVAK, 1990, p. 8-10).

Spivak coloca em pauta temas capazes de reverter a lógica do intelectual equidistante ou engajado a ponto de falar pelo outro. Ou seja, quem fala e quem ouve. É certo que, a partir daí, emergem duas outras questões problemáticas que podem dar vazão ao jogo de faz-de-conta: a) ele, o intelectual periférico, ser transformado em símbolo ou um preposto; b) os outros migrantes com ele não se identificar; c) no final das contas, ele não ser ouvido por ninguém. Spivak, no fundo, levanta questionamento inevitável que surge no debate sobre

multiculturalismo e identidade cultural: *quem vai ouvir? Não só quem deve falar, mas, principalmente, como é visto e ouvido aquele que fala.*

Daí, a premência de retomarmos a questão da emergência, e não a imergência, das diferenças e das desigualdades (volto aqui aos conceitos de Canclini e Bourdieu).

“A singularidade da leitura não está mais, portanto, no texto, mas nos próprios leitores e no ‘mapeamento’ que fazem através do texto, que passa a ser entendido como ‘mediador cultural’ para essa *negociação*” [Grifo meu], expõe com muita razão Daniela Beccaccia Versiani (2005, p. 65).

A preocupação com o leitor, o receptor e a sua condição social é o primeiro passo para se estabelecer, na prática, a *negociação de saberes*. Sabedores, todos os envolvidos, que a comunicação neutra do diálogo livre é quase que impraticável.

Voltamos, assim, ao tema que movimenta este trabalho ensaístico: a(s) narrativa(s) do multiculturalismo focada(s) particularmente na(s) história(s) dos trabalhadores braçais contemporâneos migrantes oriundos da periferia. Como o intelectual lida com essas narrativas, diante da constatação de que boa parte desses intelectuais é formada por migrantes vindos da periferia? Como fica o papel desses intelectuais – especificamente desses intelectuais migrantes? Como pensar a “negociação” a que nos referimos anteriormente, considerando que tais narrativas são pretensas construtoras de uma realidade, e como situar nelas as diferenças e as desigualdades?

São perguntas que nos chamam a uma reflexão que inclui, necessariamente, a questão do papel do intelectual. Um debate, como já frisei, infundável, mas, no nosso caso, obrigatório, se pensarmos na ética e na transparência exigidas na negociação de saberes travada num palco marcado pela diferença e pela desigualdade, no que inclui o objeto e o destinatário destas narrativas.

Todorov (*Política dos intelectuais*, 1999) discorre sobre uma tipologia dos intelectuais que foi proposta pelo filósofo e sociólogo americano Christopher Lasch, identificando três perfis correspondentes de certos períodos da história: o *bom* (intelectual como voz da consciência), o *verdadeiro* (voz da razão) e o *belo* (voz da imaginação). O primeiro, e mais antigo, apóia-se nas tradições e nas

religiões; o segundo, modelo iluminista, representa o sábio; e o terceiro, que corresponde à revolta romântica contra os iluministas, é encarnado pelo marginal, pelo poeta maldito. Todorov – assim como Lasch – não esconde sua simpatia pelo primeiro modelo: “O bem não se resume ao belo, o bem não se deduz do verdadeiro. O artista como tal, sabendo-o tal, não tem lições de moral a dar; não é mais sábio do que os cidadãos comuns” (TODOROV, 1999, p.142-143). Contudo, ao contrário de Lasch, rejeita, no primeiro modelo, a identificação da moral com a religião, mas, em contrapartida, propõe legitimar a moral por outra coisa que não a percepção de Deus: “por exemplo, seguindo os ensinamentos de Rousseau e de Kant, pela percepção da humanidade universal e da irredutibilidade do indivíduo (...) Os princípios da moral, por sua vez, como mostraram em nossa época um Habermas na Alemanha, um Marcel Conche na França, fundem-se com a possibilidade do diálogo humano, que implica, por seu turno, a ideia de universalidade” (TODOROV, 1999, p.142).

Diálogo - frise-se - não significa, necessariamente, *concordia*; às vezes é o inverso. Daí, a presença de as divergências, diferenças e desigualdades não serem soterradas. “O desejo de neutralidade do diálogo, muito embora não deva ser reprimido, deve sempre estar ciente de sua impossibilidade. Para se perceber como o desejo se articula, deve-se ler o texto em que esse desejo é expresso. A ideia de diálogo neutro é uma ideia que nega a história, nega a estrutura, nega o posicionamento dos sujeitos. Eu tentaria perceber como, na verdade, a necessidade de diálogo é articulada”, propõe Gayatri Spivak, deixando em aberto todo o campo cognitivo a ser ainda construído sobre o tema.

Todorov destaca – a meu ver com muita propriedade – que o intelectual (e estamos falando do intelectual contemporâneo) não tem que dar lições de moral à sociedade como um todo, nem deve se coloca ou ser colocado como alguém dotado de uma sapiência infinita. Não é, enfim, o farol que ilumina caminhos e crenças.

Sérgio Paulo Rouanet, numa entrevista, sustenta que esse intelectual multidisciplinar e formulador de julgamentos de valor está desaparecendo. “Em uma conferência feita por Sartre, acho que em 1965, no Japão, ele diz o seguinte: ‘O intelectual é aquele que se mete naquilo que não é da sua conta.’ E ele explica o que quer dizer – ‘O mundo do saber é dividido em províncias intelectuais pela

divisão intelectual do trabalho'. Então, você tem médicos, advogados, professores universitários que são profissionais identificáveis em todos os manuais e o intelectual é aquele que sai do lugar que lhe cabe para formular julgamentos na esfera pública. O romancista Zola ocupava um papel definido na divisão intelectual do trabalho, era um escritor, como o vizinho dele podia ser médico, engenheiro. Ele se transforma em um intelectual no momento em que vai ao jornal *L'aurore*, escreve *J'accuse* e acaba se metendo naquilo que não é da sua conta." (ROUANET, 2006, p.10).

Zola, assim como Sartre, ambicionava a condição de intelectual-total, o farol que tudo alumia, que fala de tudo e por todos. Assim como eles, o intelectual de hoje também sabe ser não apenas descritivo, mas também normativo, e se mete naquilo que não chamado, mas lida com a fragmentação – e isso faz a diferença.

O professor Giovanni Semeraro discorre sobre a função que Sartre atribuía ao *novo* intelectual:

Como Gramsci a apresenta, desde os tempos de *L'Ordine Nuovo*, a função do novo intelectual, orgânico à dinâmica da sociedade e à conquista da hegemonia da sua classe, não pode mais consistir "na eloquência" e nos ímpetus da "emoção", mas na interpenetração entre conhecimento científico, filosofia e ação política. Tal intelectual deve ser um "construtor, organizador, educador permanente", de modo que "da técnica- trabalho se chegue à técnica-ciência, à concepção humanista histórica, sem a qual se permanece 'especialista' e não se chega a 'dirigente' (especialista+político)". A interconexão, portanto, do mundo do trabalho com o universo da ciência, com as humanidades e a visão política de conjunto formam, em Gramsci, o novo princípio educativo e a base formativa do intelectual orgânico. Embora distintas, entende-se porque economia, política, cultura e filosofia, para Gramsci, são partes orgânicas e inseparáveis da mesma realidade. (SEMERARO, s/d, p. 5-6)

Abstraiamos o contexto histórico e político em que foi escrito o texto de Gramsci, e, em contrapartida, apreendamos certos aspectos que parecem relevantes mesmo no cenário atual: a ênfase na atuação política do intelectual (o que nos traz de volta o tema da responsabilidade) e a intercomunicação entre dois planos, o intelectual-cultural e o socioeconômico, a ponto de a reforma de um corresponder à reforma do outro (o que nos coloca novamente diante da questão de quem fala e quem ouve).

No trânsito entre o palco da Rádio Nacional e as reuniões do PCB, Mário Lago, no fundo, ansiava pela *negociação de saberes*; não queria falar pelos operários, para os operários ou em nome deles; queria falar por si próprio *com os*

operários. A pequenez de uma política fadada ao fracasso não permitiu o estabelecimento dessa negociação, mas a experiência contada pelo artista antecipa, no fundo, possíveis discussões em torno do papel do intelectual - como aquelas trazidas por Pierre Bourdieu e por Gramsci -, um intelectual ativista na sua função social, que não fala pelo outro, seu leitor-receptor-destinatário, mas com o outro, ciente da sua (de ambos) condição social, e que, logo, é ouvido.

É nesse emaranhado que chamo a atenção para o papel que, querendo ou não, os intelectuais ditos traduzidos ou desenraizados exercem, e da responsabilidade que sobre eles recai. Sobre esse tema, Salman Rushdie expõe que “o intelectual deliberadamente desenraizado (Naipaul) vê o mundo como uma só inteligência livre pode ver, vai aonde está a ação e tudo relata. O intelectual desenraizado contra a sua vontade (categoria que engloba, hoje, muitos dos melhores escritores árabes) rejeita os estreitos limites que o rejeitaram. Há uma grande perda e muitos anseios nesse desenraizamento. Mas há também ganhos. A nação sem fronteiras não é uma fantasia” (RUSHDIE, 2007, p.85).

E de fato não o é. Como também é fato que o escritor desenraizado é livre a ponto de ir ao lugar da ação e narrá-la – se mete naquilo que não é da conta dele, diria Rouanet. Sem embargo, não devemos esquecer que por mais liberdade que este escritor tenha e por mais descritivo que ele seja, o poder normativo da sua escrita encontra certos limites, seja porque ele não mais abarca a condição totalizante, seja porque sua autoridade emana unicamente da sua própria (e subjetiva) experiência. Também sem embargo, creio que devemos ler com certa cautela a afirmativa sobre “um mundo sem fronteiras”, considerando as condições sociais, econômicas e políticas que ainda cercam – embora não mais exclusivamente – a ação intelectual.

Vejamos o que diz outro errante, o historiador Eric Hobsbawm, que, ao escrever a sua própria história de vida – o admirável livro *Tempos interessantes* –, ressaltou a importância do público destinatário ao deixar bem delineada a sua própria condição de intelectual multinacional, fruto de várias culturas – e que, portanto, tinha tudo para se enquadrar na conceituação pós-moderna de “homem traduzido” –, mas que, ciente e consciente da sua condição social e da condição social de seus receptores-leitores, entendia que a análise do seu próprio lugar e o

lugar do outro não permite o enfoque estanque e excludente das diferenças e das desigualdades:

Estive ligado a muitos países e me senti à vontade neles, e conheci algo de muitos outros. No entanto, em todos eles, inclusive aquele de que sou cidadão nato, tenho sido não necessariamente um intruso, mas alguém que não pertence inteiramente ao lugar em que se encontra, seja como inglês entre centro-europeus, imigrante do continente para a Grã-Bretanha, judeu em toda parte – inclusive, e especialmente, em Israel –, um antiespecialista em um mundo de especialistas, um cosmopolita poliglota, um intelectual cujas convicções políticas e obra acadêmica foram dedicadas ao não-intelectuais, e durante grande parte de minha vida até mesmo anômalo entre os comunistas, que já são minoria na humanidade política dos países que conheci. Isso complicou minha vida como ser humano privado, mas tem sido uma vantagem profissional como historiador (HOBSBAWM, 2002, p. 452).

Um intelectual, enfim, que, ao escrever sobre si, priorizou – sem receio de se expor – sua função ativa num mundo marcado pelas diferenças e pelas desigualdades diluídas e fragmentadas.

Para Todorov, o intelectual não tem ser o provedor de esperanças, nem o defensor do bem soberano – deve ser aquele que busca o diálogo (não sinônimo de concórdia), “mais ainda, em *um mundo onde bem e mal absolutos são raros*, ele ajuda a distinguir entre o melhor e o pior” (TODOROV, 1999, 146) [Grifos meus]. Tenho minhas dúvidas se chega a tanto. Prefiro a *responsabilidade* defendida por Bobbio. Seja como for, a fala de Todorov desloca o intelectual do centro da sapiência e da fé, e o recoloca em outro posto, ainda relevante, mas com outra *qualidade*. Não mais a condição de farol, nem a de ventríloquo. O *Bem* e o *Mal* estão diluídos, estilhaçados – absolutos, são raros –, mas isso não afasta a responsabilidade do intelectual. Por outro lado, as narrativas não têm mais a ambição da representação da totalidade do real, limitam-se a realçar pequenas porções (os fragmentos de verdade referidos por Carlo Ginzburg). Fechando o ciclo pós-moderno, vê-se o declínio do grande romance utópico e epopeico, dando vez à autoficção, às autoexperiências dos próprios escritores, e à narrativa centrada no micro.

É nesse contexto que devemos situar não apenas o intelectual migrante, como também o público leitor.

O Heindrik de *Mefisto*, obra primorosa de Klaus Mann⁶², ansiava por ser apenas um artista, descompromissado das coisas mundanas – ainda que esse mundo fosse a Alemanha nazista. Os seus questionamentos nos remetem a uma ultrapassada polêmica em torno do “engajamento”, que a esta altura criou bolor. Abstraindo o cheiro do mofo, porém, - o que não é fácil - o desamparo do personagem nos faz lembrar alguma coisa sobre *responsabilidade*. O jovem Coetzee, por sua vez, deprime-se nas ruas frias da Londres dos anos 1960. Entristece-se *pela arte*, e se sente deprimido pelo vazio produzido na entressafra entre o agnosticismo e a descrença absoluta nas utopias. O lamento de Heindrik não deixa de lembrar uma idealização, um certo estado utópico – a arte pura – e generalizado, enquanto o lamento do jovem sul-africano nos transmite a sensação do vazio, fruto da experiência pessoal do artista, que apesar de realçar fragmentos do real (incluindo a realidade político-social londrina e da Europa daqueles tempo de entressafra) , não representam a realidade como um todo, sequer de outros jovens sul-africanos que aportaram na antiga colônia.

Leiamos, a esse respeito, Silviano Santiago:

O velho e arcaico romance ocidental está sendo substituído pelos diários de bordo escritos pelos audazes navegantes da pós-modernidade. Os diários de bordo são montados à semelhança do palanque, onde o ativista enuncia o novo discurso político libertário e radical. Este discurso, por sua vez e finalmente, submerge diante dos números e das cifras propostos pelos recordistas da vendagem de livro. A Literatura deixou de ser uma “unidade tripartida”, para retomar o título de célebre escultura de Max Bill, para ser um objeto retalhado a mais num mundo que, perdido o horizonte intransponível da utopia, arrosta a inexorável fragmentação. (SANTIAGO, 2004, p.89-90).

No nosso calidoscópio contemporâneo, os fragmentos de vidro, refletidos no jogo de espelhos que confunde ficção com realidade, produzem uma infinita combinação de cores, formas e modelos, mas interessa-nos, particularmente, aqueles que mostram a narrativa da micro-história e suas nuances de verdade, o intelectual migrante e traduzido e sua responsabilidade na construção de representações, e o trabalhador migrante nem tão traduzido. E são esses fragmentos que nos permitem retornar à pergunta: nesse calidoscópio, aparentemente sem sentido, podem existir histórias?

⁶² Ver epígrafe deste capítulo.