

PARTE III

O MUNDO DO TRABALHO, TRABALHADORES E IMIGRAÇÃO NA LITERATURA E NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

CAPÍTULO I

A AUTOFICÇÃO NA LITERATURA CONTEMPORÂNEA

Escrever como quem faz um mapa: a cartografia da imaginação (ou, como poderia soletrar a moderna teoria crítica, Imagi/Nação). Na boa escritura, porém, o mapa de uma nação deverá se transformar também em um mapa do mundo (...) Boa escrita exige uma nação sem fronteiras. Escritores que servem fronteiras transformam-se em guardas de fronteiras.

Salman Rushdie. *Notas sobre escritura e sobre a nação*

Todas as famílias inventam seus pais e filhos, dão a cada um deles uma história, um caráter, um destino e até mesmo uma linguagem. Sempre houve algo errado com o modo como fui inventado...

Edward Said. *Fora do lugar*

1. O escritor migrante e a responsabilidade

Pensemos na imagem do calidoscópio: fragmentos móveis de vidro colorido que, dispostos no mesmo cilindro, produzem um número infinito de combinações de imagens de cores variadas. Os fragmentos se harmonizam, são obrigados a tanto, num mesmo espaço, mas não há uma linearidade, nem uma sequência lógica, nessa harmonização. A experiência do sujeito que olha pelo cilindro será única, ao sabor da sua imaginação – pessoal e intransferível.

Pensemos, agora, nas narrativas do multiculturalismo contemporâneo como sendo os fragmentos de vidro, e que o olhar do leitor é o mesmo do sujeito curioso do calidoscópio. Não há linearidade, e a experiência do leitor curioso-receptor é única.

A imagem invoca uma pluralidade de questões e questionamentos, mas, aqui, quero me deter apenas em alguns desses fragmentos, aqueles que simbolizam a figura do trabalhador braçal imigrante. Não por romantismo (idealização do pobre), nem por nostalgia (saúde de uma utopia), mas por entender que esse trabalhador carrega consigo temas presentes no nosso cotidiano e na cena contemporânea: o capitalismo, a globalização, o trato com as diferenças, a valorização do trabalho. Por óbvio, o debate em torno de tais temas não representa nenhuma novidade. Sobre eles, brotam constantemente, aos borbotões, livros, teses, teorias e tratados. No entanto, é curioso notar, na maior parte desses debates, a ausência da figura do trabalhador braçal – especificamente, nessa condição -, como se invisível fosse. Quiçá, por ainda trazer consigo certo ranço maniqueísta que opõe o capital e o trabalho, herança dos tempos modernos que dizem superados; quiçá, por alçada a irrelevante a sua condição de classe, segundo os mesmos apologistas do tempo pós-moderno. Seja qual for o motivo, não parece justificável a ausência nos debates. Até porque, nas narrativas da cena contemporânea multicultural, é possível detectar fragmentos da *presença* dos trabalhadores braçais imigrantes; nesse passo, é possível inseri-los na análise do momento contemporâneos, com um enfoque complexo capaz de superar o tão criticado maniqueísmo, sem, porém, abrir mão da sua condição de classe social. Daí, a minha preocupação em perceber como estão sendo narrados, considerando dois aspectos mencionados por Silviano Santiago (aqui citados, alhures) e que estão imbricados: a) a literatura como *objeto retalhado*; b) a *inexorável fragmentação do mundo*. E delineando e sublinhando a estes fragmentos, no nosso imaginário calidoscópio, será possível perceber que não há efetiva ruptura entre a modernidade e a contemporaneidade, mas sim prolongamentos e continuidades, ainda que metamorfoseados, entre o ontem e o hoje – e que algumas questões antigas ainda insistem em ficar à mesa. Questões que, mesmo incômodas, exigem visibilidade em qualquer reflexão sincera sobre o mundo em que vivemos.

A narrativa da micro-história caminha nessa direção, pois permite contornar fragmentos de verdade que são captados pelo narrador e situados num determinado contexto histórico. Dispensa-se a ditadura da Verdade Única e Absoluta, sem dar exclusividade ao discurso e à retórica e sem abrir mão de sinais de realidade. Tomando como parâmetro essa forma de narrativa, chega-se à literatura dos dias de hoje – e à sua função, à sua *missão*⁶³ (mesmo que de *objeto retalhado*). Nesse passo, emerge o papel do intelectual. Pensadores teóricos, historiadores, literatos narram o dia de hoje. Falam sobre o outro e, inexoravelmente, falam sobre si; escrevem sobre os outros e escrevem sobre si mesmos. Com isso, transitam do real ao ficcional, indo e vindo, pra lá e pra cá, sem parcimônia. Chegamos, então, à *autoficção*⁶⁴.

Segundo Diana Klinger (2007, p. 61), mais que uma retrospectiva autobiográfica marcada pela “continuidade vivida” e por certo distanciamento do narrador que olha para a sua própria história, a autoficção pressupõe o *work in progress*, no qual autor, narrador e personagens constroem simultaneamente o discurso modelador de realidade. Na autobiografia clássica, o pressuposto repousa na sinceridade, autenticidade e idoneidade do autor; na autoficção, esses princípios sofrem um distúrbio e são desestabilizados, diante do sentido da vida construído – numa analogia com a psicanálise - na própria narração, e como tal marcado, muita vez, pela incoerência, pela descontinuidade e pela ficção de si.

Resumindo, consideramos a autoficção como uma narrativa híbrida, ambivalente, na qual a ficção de si tem como referente o autor, mas não como pessoa biográfica, e sim o autor como personagem construído discursivamente. Personagem que se exhibe “ao vivo” no momento mesmo de construção do

⁶³ Nicolau Sevcenko utiliza o termo “Literatura como Missão”, onde ressalta que o discurso (modo de falar, nomear, conhecer e transmitir que se formaliza e se reproduz incessantemente por meio da fixação de uma realidade subjacente a toda ordem social) guarda necessariamente correspondência com o ser social. Logo, se a análise do texto literário deve preservar toda a sua riqueza estética e comunicativa, deve igualmente cuidar que a produção discursiva não perca o conjunto de significados na sua dimensão social: “a literatura é antes de mais nada um produto artístico, destinado a agradar e a comover; mas como se pode imaginar uma árvore sem raízes, ou como pode a qualidade de seus frutos não depender das características do solo, da natureza, do clima e das condições ambientais?” (SEVCENKO, 2003, p.28/29).

⁶⁴ “A autoficção é ainda uma categoria controvertida e em curso de elaboração, que surge no contexto da explosão contemporânea do que Philippe Forest chama de ‘ego-literatura’ nos anos 70, 80 (Forest, 2001 *apud* Lucas Leclin, 2005). Para circunscrevê-la, é preciso inseri-la no campo mais amplo do que aqui chamamos ‘escrita de si’, que compreende não somente os discursos assinalados por Foucault, mas também outras formas modernas, que compõem uma certa ‘constelação autobiográfica’: memórias, diários, autobiografias e ficções sobre o eu.” (KLINGER, 2007, p.38).

discurso, ao mesmo tempo indagando sobre a subjetividade e posicionando-se de forma crítica perante os seus modos de representação. (KLINGER, 2007, p.62)

Seja como for, uma e outra - a tradicional autobiografia e a autoficção - põem em relevo, novamente, a autoridade do autor, mas nem por isso conferem-lhe autenticidade plena. E nesse ponto me bato: a relevância à autoria não subtrai dos textos autobiográficos e autoficcionais a constatação de que, mesmo neles, fatos e ficções estão diluídos e inseparáveis. Nem por isso, deixam de ser fontes para modelos de realidade.⁶⁵

Nesta linha de raciocínio, para a minha questão, meu interesse se volta especificamente para o pensador contemporâneo que elabora o discurso construtor do *homem traduzido* e do *homem desenraizado*, detectando ingredientes da autoficção inseridos nesse mesmo discurso. Há, nesse processo, uma *realidade discursiva*⁶⁶. Considerando que, como ensina Martha Alkimin, “numa perspectiva construtivista, ficções correspondem a fontes geradoras de modelos de realidade” (2010, p.60), a literatura e o pensamento teórico destes pensadores – eles próprios, traduzidos e desenraizados - trazem elementos autoficcionais, por serem frutos de experiências pessoais, e, nesse passo, geram discursos construtores de mundos próprios investidos de realidade. Vale citar, aqui, o teórico Nelson Goodman, referido por Martha Alkimin, ao estabelecer que os elementos ficcionais – e podemos incluir, também, os autoficcionais – são “modos de constituir mundos diferentes, a partir de outras versões destes, o que pressupõe a decomposição de versões existentes para uma composição de outra maneira” (ALKIMIN, 2010, p.66).

Frise-se: não estamos falando em fraude ou má-fé ilusionista por parte do autor do discurso, mas, sim, da demarcação de uma individualidade, calcada a partir de uma experiência pessoal, desenvolvida e narrada com maior ou menor poder criativo, que serve de combustível na composição de certos modelos de realidade. No raciocínio de Goodman, ainda segundo Alkimin, “o mundo construído é derivado de desvios em relação às referências que lhe precedem, sem

⁶⁵ O que nos faz repristinar o tema da responsabilidade do intelectual, do escritor, tratada em capítulo anterior.

⁶⁶ “A realidade discursiva associa-se à variedade de contextos produzidos de uso, o que, por sua vez, diferencia as ficções e lhes imprime um estatuto não de um autoengano da mente e de mascaramento da fraude, mas de instância imposta à legitimação da consciência humana” (ALKIMIN, 2010, p.64).

que isso signifique uma forma de invalidação ou descrença em relação ao sistema referente anterior. Se a versão é sempre o produto do modo de produção de mundos, o mundo é facticidade produzida, o que faz implodir a relação opositiva entre ficção/realidade, porque não existe realidade sem ficção, e a ficção por seu turno, torna-se o pressuposto de toda facticidade” (ALKIMIN, 2010, p.66).

Sem perder a perspectiva da *responsabilidade* dos pensadores desenraizados, tratada no capítulo anterior, é preciso relativizar a realidade discursiva presente nas suas narrativas autoficcionais, sem hierarquizar as categorias fatos e ficções nelas existentes.

Alhures, tratamos dos fragmentos de verdade presentes na narrativa histórica e literária; agora, nossa preocupação é dirigida à ficção existente nas narrativas geradoras de modelos de realidade, particularmente nas autoficções⁶⁷. Não há contradição no imbricamento das duas questões: em ambas, rompe-se com a dicotomia tradicional que contrapõe fatos a ficções. Valho-me de Heidrun Olinto, quando propõe a substituição dessa dicotomia tradicional por uma relação dinâmica: “fatos geram ficções e ficções geram fatos, ou seja, o que consideramos fato gera o que consideramos ficção e vice-versa” (OLINTO, 2003, p.84). Ao fim e ao cabo, é esta dinâmica que destaca tanto na narrativa histórica, na literária ou na autoficcional, para nela perceber como se movimenta o migrante trabalhador braçal.

Diana Klinger sustenta que a autoficção é uma máquina produtora de mitos do escritor, que funciona não apenas nos relatos da experiência e da vivência do narrador, mas também naquelas passagens em que esse mesmo narrador faz referência à própria escrita, do lugar da fala. Para Klinger, o mito do escritor, criado pela autoficção, se situa no interstício entre a “mentira” e a “confissão” (2007, p.51) – entre a ficção e o fato, acrescento eu.

⁶⁷ Vistas não apenas na constelação autobiográfica mencionada por Diana Klinger [v. segunda nota deste capítulo] – memórias, diários, autobiografias e ficções do eu – mas, também, nos textos em que a experiência pessoal está presente, ainda que, por opção, modéstia ou constrangimento, não sejam rotulados de *escritas de si*. Isso sem desconsiderar a polêmica que cerca o tema da “constelação autobiográfica”, um debate que, “envolve a questão dos gêneros, pois ela se move entre dois extremos: da constatação de que – até certo ponto – toda obra literária é autobiográfica até o fato de que a autobiografia ‘pura’ não existe”, segundo palavras de Klinger (2007, p.39). Faça-se, pois, essa ressalva, mas sem supervalorizá-la, pois os textos destes autores da periferia e desenraizados são reconhecidamente confessionais e cuidam explicitamente de experiências pessoais.

Nessa mesma perspectiva, Klinger aproxima-se da psicanálise pós-freudiana, na qual a história (do sujeito analisado) e a ficção não se situam em pontas opostas: “do ponto de vista do conhecimento do sujeito por parte do outro, o analista, o discurso de caso é uma espécie de biografia; do ponto de vista do sujeito mesmo, o analisado, é uma nova forma de autobiografia”. (KLINGER, 2007, p.51). Esta biografia e/ou autobiografia que se coloca no lugar da cura é a “ficção” que funciona para o paciente como a efetiva história da sua vida. Em suma, o sentido de uma vida não se descobre e, depois, se narra, ao revés, se *constrói* na própria narração. O paciente cria uma ficção de si próprio, nem verdadeira, nem falsa, mas apenas objeto de sua própria criação. Leiamos a própria Diana Klinger, cuja fala nos remete, inevitavelmente, à *relação dinâmica* vislumbrada por Olinto.

A identidade entre o discurso psicanalítico e a autoficção reside não na crença de que há verdade na ficção, mas no fato de que ambos os discursos operam uma separação entre “verdade” e “fato”, e propõem uma outra noção de verdade: “Se a verdade de um sujeito é a ficção que rigorosamente dele se constrói, a verdade da ficção é fictícia” (Dobrovsky, 1988, 78). (...) Se é que ainda é desejável pensar em termos de “verdade”, o que parece altamente duvidoso, em todo caso em relação à autoficção este conceito não coincide com a verdade autobiográfica, nem portanto com a verdade como alguma coisa verificável. Uma única “verdade” possível reside na ficção que o autor cria de si próprio, acrescentando mais uma imagem de si ao contexto da recepção da sua obra. (KLINGER, 2007, p.52)

De posse desses conceitos e desses parâmetros, pensemos – em termos de narrativa - num paradigma da contemporaneidade. Vamos nos deter, por instantes, na conhecida trajetória do escritor Salman Rushdie, que criou fama com a publicação do livro *Versos Satânicos*, em 1989, e que hoje é uma verdadeira celebridade no mundo da literatura internacional.

The satanic verses tornou-se conhecido menos por sua qualidade literária – esfuziante para uns, entediante para muitos -, e mais pela controvérsia que causou no mundo Islâmico, pois considerado ofensivo ao profeta Maomé. Naquele mesmo ano, a *fatwa*⁶⁸ ordenando a execução do escritor foi proferida pelo Aitolá Khomeini, então líder do Irã, que chamou o livro de "blasfêmia contra o Islão". Para além disso, Khomeini condenou Rushdie pelo crime de “apostasia” -

⁶⁸ Uma *fatwa* é um pronunciamento legal no Islão emitido por um especialista em lei religiosa, sobre um assunto específico.

fomentar o abandono da fé islâmica - o que de acordo com a Hadith é punível com a morte. Isto porque Rushdie comunicava através do romance que já não acreditava no Islão. Khomeini ordenou a todos os "muçulmanos zelosos" que tinham o "dever" de tentar assassinar o escritor, os editores do livro que sabiam dos conceitos do livro e, ainda, todo aquele que tomasse conhecimento de seu conteúdo, conforme a *fatwa*.⁶⁹ Devido a tais fatos Rushdie foi forçado a viver no anonimato por muitos anos. Tornou-se um refugiado no mundo, apátrida e sem asilo oficial e conhecido.

A doutora em literatura comparada da UFMG e professora da UNIMONTES, Telma Borges, na monografia *O bibliotecário infiel: a literatura bastarda de Salman Rushdie*, sintetiza com precisão aquele momento vivenciado pelo escritor:

O ocorrido transformou *Os versos satânicos* no *best-seller* menos lido do mundo, pois o livro era comprado por muçulmanos que o destruíam em seguida. Vitruvas de livrarias foram quebradas porque deixavam à mostra o livro conspurcado. Protestos causaram tumulto também na Índia. Como numa das cenas do filme *Farhenreit 451*, de François Truffaut, o livro foi publicamente queimado em Bradford, no norte da Inglaterra, onde havia uma populosa comunidade muçulmana, a maioria paquistanesa de origem. Quando, a despeito dos protestos, Rushdie não se desculpou e os editores se recusaram a retirar o livro do mercado, Khomeini tornou pública sua sentença e convocou todos aqueles que acreditam no Islã a caçar o autor e a matá-lo. Enquanto Rushdie se mantinha fisicamente protegido, muitos tradutores e editores do livro foram mortos ou feridos. Trinta e sete pessoas morreram durante os tumultos ocorridos (Blake, 2001, p. 7). Esse motim em torno de *Os versos satânicos* tornou Salman Rushdie mundialmente conhecido, e o livro, se isso não for uma blasfêmia, mais popular do que o *Alcorão*. Todos esses aspectos fazem de Rushdie, diante do olhar islâmico, um proscrito, da mesma forma que os versos condenados pela lei do *Alcorão*. Tanto o texto quanto Rushdie figuram como uma degeneração dos princípios islâmicos. Os versos, nessa medida, são designados por satânicos, porque foram proferidos pela boca de Satã, travestido no anjo Gabriel. Rushdie, por ter feito deles substância para sua escrita, torna-se, conseqüentemente, um infiel. (BORGES, 2007)

Uma nota para situar historicamente o episódio: o Aiatolá Khomeini era uma figura controversa, principalmente aos olhos ocidentais. Líder da revolução islâmica que, em 1979, destituiu o regime ditatorial do Xá Reza Pahlevi, Khomeini assumiu os destinos do Irã adotando, de pronto, uma recrudescente política antiamericana: interrompeu a compra de armas dos Estados Unidos, parou

⁶⁹ Com todas as cautelas que se deve ter com este tipo de fonte, consigne-se que parte dos dados acima foi subtraída da *Wikipédia, a enciclopédia livre*, no sítio http://pt.wikipedia.org/wiki/Salman_Rushdie; acessado em 04.10.2010.

de vender-lhes petróleo e protagonizou o episódio que manteve mais de 50 reféns americanos presos na embaixada dos EUA em Teerã, por quase dois anos⁷⁰. Instalou a República Islâmica do Irã, implantou a Constituição Teocrática com severas punições, incluindo a morte, para mulheres infiéis e homossexuais, e fez com que o Ocidente adotasse a expressão “xiita” como sinônimo de radicalismo extremo e exacerbado.

Nesse cenário, a condenação de Salman Rushdie ecoou no lado ocidental como uma luta de Davi contra Golias, ou do Bem contra o Mal. Ironicamente, o mesmo maniqueísmo preconizado pela nação islâmica – só que visto pelo espelho: as figuras invertidas, de forma que o “infiel” encarnava o perseguido injustamente, enquanto Satã aparecia de turbante fazendo discursos religiosos e fundamentalistas. Enquanto, do outro lado da linha imaginária que divide o mundo, *Allah* falava pela boca dos xiitas; do lado de cá, o aiatolá representava a intolerância, e Rushdie era o próprio símbolo da hibridez, encarnando, em si próprio, o ponto de encontro das diferenças e da alteridade.

Não por acaso, a referência mais comum sobre Salman Rushdie é a de “escritor britânico de origem indiana e família muçulmana liberal”, uma definição que, em si mesma, rompe com fronteiras e dogmas. E *Versos Satânicos*, sua obra célebre e maldita, corresponde a esse estado de não-ser, pois transita entre o real e a fantasia, entre o bem e o mal, superando a questão nacional: dois atores hindus caem do céu na Inglaterra, sobreviventes de um avião que terroristas explodem no ar, e fantásticamente um vira anjo e o outro demônio.

A melhor sinopse que encontrei sobre o livro está no *site* da Companhia das Letras:

Dois homens caem do céu para a terra, depois que terroristas explodem o avião em que viajavam. Ambos são indianos e atores. Ambos chegam incólumes ao solo da Inglaterra e se metamorfoseiam -- um em diabo, outro em anjo. Muitas coisas opõem e associam os acidentados: um é apolíneo, o outro dionisíaco; um é apocalíptico, o outro integrado; um é apegado a sua origem, o outro está decidido a conquistar a nova nacionalidade. Transitando livremente entre o real e o fantástico, entre o bem e o mal, entre a infinidade de opostos complementares e inconciliáveis da vida, este romance alegórico, impregnado de

⁷⁰ Analistas políticos atribuem ao fracasso nas negociações do episódio, que ficou conhecido como a “Crise dos Reféns”, a principal motivação da derrota, nas eleições presidenciais norte-americanas de 1980, de Jimmy Carter para Ronald Reagan – até então mais conhecido como um medíocre ator hollywoodiano.

magia, é claramente autobiográfico no conjunto de seus episódios e, principalmente, em sua questão filosófica central: quem sou eu?⁷¹ [Grifos meus].

O livro é permeado pela linguagem onírica e simbolista, acrescida de ingredientes fantásticos que rompem com qualquer demarcação entre a fantasia, a imaginação e a realidade. E conta, ainda, com a presença constante da intertextualidade: teatro, música, cinema, literatura, publicidade. Há, também, uma clara crítica ao sistema social e político, e mais ainda religioso, da Índia. Entretanto, a tônica que permeia a narrativa é o fenômeno da imigração, da hibridação, da corrida do Oriente para o Ocidente.

Gibreel Farishta, o ator que vira anjo, é de uma família pobre e muçulmana, moradora de um bairro proletário de Bombaim, e que, consagrado, vira uma celebridade, estrela do cinema indiano, idolatrado devido ao hábito de interpretar personagens de origem divina ou mitológica. Saladin Chamcha, mais tarde o próprio Diabo, nascido em família rica, é criado e educado na Inglaterra, tornando-se um apaixonado pela cultura ocidental. No solo inglês, longe da terra natal, esconde a sua origem, os seus traços físicos orientais, fazendo anúncios publicitários e dublando nas rádios: era o *Homem das Mil e Uma Vozes* – e nenhuma cara. Um ilustre desconhecido que ficara rico.

O leitor tropeça, a cada instante, com a imagem do *homem traduzido*, o sujeito migrante que carrega “duas casas”: a velha Bombaim natal e a cosmopolita Londres pesam nos ombros dos personagens e causam confusão na mente e nos sonhos do anjo e do diabo.

O pai de Saladin Chamcha, antes um muçulmano “daquela maneira leve e preguiçosa dos bombainenses”, torna-se um religioso extremado e preocupado com o sobrenatural, que escreve ao filho - a esta altura, segundo a visão paterna, tomado pelo demônio em terras londrinas - clamando por sua volta: “Um homem que trai a si mesmo transforma-se numa mentira sobre duas pernas, e esse tipo de fera é obra-prima de Shaitan’, escreveu; e também em veia mais sentimental: ‘Guardo sua alma em segurança, meu filho, aqui na noqueira. O diabo tem só o seu corpo. E quando você se libertar dele, volte e reclame seu espírito mortal. Ele floresce no jardim” (RUSHDIE, 2008, p.59). Para o filho ateu era inaceitável que seu pai, na velhice, caísse de joelhos em direção da Meca. Enfim, o pai silencia,

⁷¹ In <http://www.companhiadasletras.com.br/detalhe.php?codigo=10812>; acesso em 04.10.2010.

não há mais cartas. Saladin, de mil e uma vezes, sobrevive e se consagra no exterior, embora as pessoas desconheçam o seu rosto. Um dia volta à Índia:

As cartas não vieram mais. Passaram-se anos; e então Saladin Chamcha, ator, homem que se fez por si mesmo, voltou a Bombaim com os Prospero Players, para interpretar o papel do médico indiano em *A milionária*, de George Bernard Shaw. No palco, ele modulava a voz às exigências do papel, mas aquelas locuções há muito suprimidas, aquelas vogais e consoantes descartadas começaram a vazar de sua boca fora do teatro também. Sua voz o traía; e ele descobriu que suas partes componentes eram capazes de outras traições também. (RUSHDIE, 2008, p. 60).

O drama de Saladin envolve a necessidade de negar as origens, a cultura e a religião paterna. Dá-se o jogo de esconde-esconde travado no exterior: esconde o sotaque, esconde os traços físicos indianos, se esconde dos outros. Ao mesmo tempo, fica embevecido e inebriado pela vida e pelas luzes londrinas. Persiste, contudo, o retorno recalcado às fontes, a voz que trai, o corpo que trai. É um drama que, por tudo que anuncia, nos remete ao processo de *desculturação* e *aculturação* mencionado por Tzvetan Todorov, no seu texto *Volta*⁷².

Sustenta Todorov que o sujeito que migra passa por um processo que leva à degradação da cultura de origem, que ele chama de *desculturação*, o que é de se lamentar. A compensação vem a seguir, com a *aculturação*, ou seja, a aquisição progressiva de uma nova cultura: “Condenar o indivíduo a continuar trancado na cultura dos ancestrais pressupõe de resto que a cultura é um código imutável, o que é empiricamente falso: talvez nem toda mudança seja boa, mas toda cultura viva muda” (TODOROV, 1999, p.24-25).

E, assim como Saladin Chamcha retorna à Bombaim natal e nostálgica, Todorov teve que *volta* a Sofia - também a trabalho (um congresso), também após um exílio voluntário numa grande metrópole do Primeiro Mundo (no caso, Paris). O retorno é dramático, fundindo nostalgia com melancolia. São duas culturas, duas línguas que se confundem e confundem o escritor migrante, que precisa de uma delas para fazer o seu discurso no congresso:

Esta possibilidade que tive de mais uma vez mergulhar imediata e totalmente na Bulgária que havia deixado tornou inverossímil aos meus próprios olhos a experiência do passado imediato, minha identidade francesa. Era impossível, com estas duas metades, fazer um todo; era uma ou outra. A impressão dominante era

⁷² Artigo que compõe *O homem desenraizado*, publicado originalmente [*L'Homme Dépaycé*] em 1996. No Brasil, foi editado pela primeira vez pela Editora Record, em 1999.

de incompatibilidade. Minhas duas línguas, meus dois discursos se pareciam muito, de certa forma; cada um poderia satisfazer à totalidade da experiência e nenhum era claramente submisso ao outro. Um reinava aqui, o outro lá, mas cada um reinava incondicionalmente. Eles se assemelhavam e podiam, em consequência, substituir-se um ao outro, mas não combinar-se entre si. Donde a persistência desta impressão: uma de minhas vidas deve ser um sonho. (TODOROV, 1999, p.21)

No seu início na França, Todorov buscou a assimilação máxima, falando exclusivamente em francês, evitando os antigos compatriotas que transitavam pelas ruas parisienses, reconhecendo de cor e salteado os queijos e vinhos, apaixonando-se somente por mulheres francesas. Aquela primeira viagem de volta à Bulgária trouxe mais que origem do seu sotaque, levou Todorov à reflexão sobre a sua própria história de vida: tinha se naturalizado cidadão francês, tinha um filho que ia à escola como todas as crianças francesas, mas, curiosamente, havia se casado não com uma francesa, e sim com uma estrangeira na França. E, mais que isso, sentia necessidade, nos seus textos sobre literatura e outros discursos sociais, de alimentar o seu trabalho com algo mais que a simples leitura formal dos livros dos outros. Sentia que precisava inserir neles as suas próprias intuições pessoais, a sua própria experiência de vida. Constata, então: “eu era um imigrante, um búlgaro na França. Tive que render-me à evidência: não seria jamais um francês, ao menos como os outros” (TODOROV, 1999, p.25). Encaminha-se, assim, para uma outra etapa do processo: não mais a desculturação, e nem mesmo a aculturação, mas aquilo que nomina *transculturação*, “a aquisição de um novo código sem que o antigo tenha se perdido”. E conclui: “Para alcançar a transculturação antes é preciso passar pela aculturação; para poder se desligar com sucesso de uma cultura, é preciso começar pelo autodomínio, pelo ‘falar’.” (TODOROV, 1999, p.26).

Vejamos como Néstor Canclini, em *A globalização imaginada* traça o perfil do migrante Todorov, escritor ícone de desenraizamento e tradução:

Um exemplo de como ordenar em nós mesmos as identidades e transitar entre elas é o do Tzvetan Todorov. Nasceu na Bulgária, onde recebeu sua formação básica e viveu o terror ideológico e político; emigrou e logo se tornou cidadão francês, onde desenvolveu sua carreira acadêmica e, segundo ele, descobriu a democracia; por fim, nas últimas três décadas, tem passado alguns meses por ano como professor visitante em universidades americanas, esses *campi* isolados (...) Quem atravessa primeiro certa desculturação, depois a aculturação e por fim a transculturação nunca deixa de ser um “homem desenraizado” (título do seu livro), alguém que já não pode ser de todo búlgaro, nem francês, nem norte-

americano, *se é que tal completude é realizável*. (CANCLINI, 2007, p. 109)
[Grifos meus]

Sublinhando, para retomá-la mais adiante, a ressalva de Canclini (“se é que tal completude é realizável”), e sem embargo dela, pensemos que Tzvetan Todorov construiu a sua versão sobre o homem desenraizado a partir do seu próprio caminho tortuoso em busca de uma idealização (impressiona como, aqui, a *transculturacão* faz as vezes da antiga *utopia*). Salta aos olhos, também, que o mesmo se deu com o próprio Salman Rushdie, nascido na Índia e formado em história pelo King’s College, em Cambridge. Em suma, um sujeito “desorientado”. Numa coletânea de textos ditos “não-ficcionais” - muitos deles confessadamente autobiográficos - organizada sob o sugestivo título *Cruze esta linha* (no original, *Step across this line: Collected non-fiction (1992-2002)*), Rushdie faz um balanço pós pena de morte, no ensaio *Fevereiro de 1999: Dez anos da fatwa*: “Sempre houve um cabo-de-guerra entre ‘lá’ e ‘aqui’, a força de atração das raízes e da estrada. Nesse conflito entre *insiders* e *outsiders*, eu costumava me sentir simultaneamente de ambos os lados. Agora, me encontro do lado daqueles que, por preferência, natureza ou circunstância, *simplesmente não pertencem a lugar nenhum*. Esse não-pertencer – penso nisso como *desorientação*, perda do norte – é meu país artístico agora.” (RUSHDIE, 2007, p.278). [Grifos meus].

Apenas para ressaltar, não custa lembrar que a etimologia de “desorientar” – além do sentido “desnortear” – pode ser reconstruída como negativa do Oriente, fora do Oriente.

Voltando ao personagem Saladin, no momento do acidente aéreo, quando retornava a Londres, após a estada temporária em Bombaim, ele entra em transe e, enquanto cai abraçado a Gibreel, vê figuras com formas nebulosas, em incessante metamorfose, deuses virando touros, mulheres virando aranhas, homens virando lobos: “Híbridas criaturas de nuvens se lançavam sobre eles, flores gigantes com seios humanos pendurados de caules carnosos, gatos alados, centauros, e Chamcha em sua semiconsciência foi tomado pela ideia de que ele também tinha adquirido a qualidade nebulosa, também ele metamórfico, híbrido, como se estivesse se transformando na pessoa cuja cabeça se aninhava entre as pernas e cujas pernas enlaçavam seu longo pescoço senhorial” (RUSHDIE, 2008, p.14).

Note-se que a condição híbrida está diluída no curso de toda a narrativa. Simbolicamente, quando o avião explode no ar, Gibreel cantava uma velha canção: “Oh, meu sapato é japonês, este meu terno é bem inglês. Meu chapéu russo é vermelho, mas eu sou indiano, meu velho”. Cantava traduzindo para o inglês; cantava e traduzia enquanto caía rumo ao solo inglês, junto com o seu colega ator. Juntos e misturados. A ponto de o narrador fazer um jogo de palavras, baralhando os dois nomes, Gibreelsaladin Farishtachamcha, ambos “condenados a essa infundável, mas também finita, queda angélico-divina, não se deram conta do momento em que seus processos de transmutação começaram” (RUSHDIE, 2008, p.12). Tornam-se anjo e demônio, mas, curiosamente, não empunham as respectivas bandeiras do Bem e do Mal; ao revés, convivem concomitantemente com a benevolência e a maldade. As asas que Gibreel ganha e os chifres que nascem em Saladin não bastam para traçar a linha divisória maniqueísta. Assim como o Mal não é exclusividade de Bombaim, e Londres não é sinônimo de paraíso. Se o inferno está nas ruas e vielas de Bombaim, mesmo com a madeira de sândalo que queima no templo de Krishna com olhos de esmalte rosa e branco que tudo vê, Londres, por sua vez, tem seus guetos, seus preconceitos, suas mazelas e seus policiais truculentos e covardes, que violentam Saladin Chamcha porque ele é diferente, tem chifres e pêlos no corpo.

Os personagens fazem, no curso do enredo, uma longa trajetória em busca do não-pertencimento: o mesmo “não-pertencer desorientado” aludido por Rushdie no seu ensaio não-ficcional aqui citado alhures. No “ficcional” *Versos* o “lá” e o “aqui” – expressões também referidas por Rushdie – não travam o cabo-de-guerra do Bem contra o Mal. Anjo ou demônio, não importa, os protagonistas vivenciam o desapego e se despregam de suas raízes, e migram daqui para ali, de lá para cá, sem pertencerem a lugar nenhum, *desorientados* ou *transculturados*. O narrador ficcional tece loas, sem cerimônia, a essa idealização, inserindo na narrativa uma filosofia não coincidentemente a mesma preconizada pelo autor não-ficcional:

COLLECTED NON-FICTION DE SALMAN RUSHDIE: A fronteira é um chamado para acordar. Na fronteira, não podemos evitar a verdade; as reconfortantes camadas do cotidiano, que nos isolam das realidades mais ásperas do mundo, são removidas e, de olhos arregalados, à luz fluorescente dos salões sem janelas da fronteira, vemos as coisas como são. (...) Eis a verdade: essa linha, diante da qual temos que parar até nos ser permitido ultrapassar e apresentar

nossos documentos para serem examinados por um funcionário que tem o direito de nos perguntar mais ou menos qualquer coisa. Na fronteira, somos despidos de nossa liberdade – esperamos que temporariamente – e entramos no universo do controle. (...) Aqui, no limite, nos submetemos ao escrutínio, à inspeção, ao julgamento. *As pessoas que guardam essas linhas têm de nos dizer quem somos nós. Temos que ser passivos, dóceis (...)* É aí que temos de nos apresentar como simples, como óbvios: estou voltando para casa. Estou em viagem de negócios. Estou visitando a minha namorada. Em cada caso, o significado de nos reduzirmos a essas simples declarações é: Não sou nada com que você deva se preocupar, não sou mesmo; não sou o sujeito que votou contra o governo, nem a mulher que está louca para fumar um baseado com os amigos esta noite, nem a pessoa que você teme, cujo sapato pode estar pronto para explodir. Sou unidimensional. De verdade. Sou simples. Deixe-me passar. (RUSHDIE, 2007, p.344) [Grifos meus]

O NARRADOR DE *OS VERSOS SATÂNICOS*: Um homem que se propõe a construir a si mesmo está assumindo o papel do Criador, segundo uma determinada maneira de ver as coisas; ele é antinatural, blasfemador, abominação das abominações. Sob outro ângulo, pode-se ver carisma nele, heroísmo em sua luta, em sua disposição de arriscar: nem todos os mutantes sobrevivem. Ou se pode considerá-lo sociopoliticamente: *a maioria dos migrantes aprende, e pode se transformar em disfarces. Nossas próprias descrições falsas para contrapor às falsidades inventadas sobre nós, escondendo, por questão de segurança, os nossos eus secretos.* (RUSHDIE, 2008, p. 60) [Grifos meus]

A fala de Rushdie, tanto o ensaísta, como o romancista, é audaciosa e veemente, e seus personagens ficcionais retratam essa mesma verve. Historicamente, sabe-se que, nos idos de 1950, o governo inglês estimulou a imigração dos indianos, uma força de trabalho barata para o serviço menos qualificado. Rushdie conhece, na teoria e na prática, esse fato histórico, e pensa nele quando reclama pelo lugar – ainda que materializado pelo não-lugar, pelo não-pertencimento – do migrante, especialmente do seu compatriota indiano. Um lugar distinto do escritor migrante. Leiamos Telma Borges:

O autor [Rushdie] chama a atenção para o fato de que as migrações de indianos, nas décadas de 1950/1960, para a Inglaterra, não podem ser esquecidas, principalmente porque foram convidados pelo governo britânico e por empresários que necessitavam desesperadamente de seu trabalho. Os filhos deles não eram mais imigrantes, mas cidadãos britânicos, sem outra pátria. Contudo, eram tratados pelas autoridades como um problema, um “novo império dentro da Inglaterra” (Blake, 2001, p. 48). A despeito disso, Rushdie (*Pátrias imaginárias: ensaios e textos críticos 1981-1991*, 1994) acredita que essas autoridades devem saber sobre sua existência. Por isso, devem dizer: “‘Existimos. Estamos aqui.’ E não estamos dispostos a ser excluídos de nenhuma de nossas raízes culturais; estas significam, por um lado, o direito que um garoto indiano nascido em Bradford tem a ser tratado como membro de pleno direito na sociedade britânica, e, por outro, o direito que qualquer membro desta comunidade pós-diáspora tem a vincular-se às suas raízes artísticas, tal como toda comunidade mundial de escritores exilados sempre o fez” (p. 29). (BORGES, 2007)

Gibreel e Saladin são esses indianos imigrantes que, com seus disfarces e seus *eus secretos*, teimam em *existir* no solo inglês, mesmo que travestidos de anjo e demônio, como que a dizerem ao funcionário da aduana: “Existimos. Deixem-nos passar”.

Além dos textos ditos “não-ficcionais”, Salman Rushie não escreve autobiografias, mas escreve de si. A partir de si e do seu pensamento, constrói personagens e situações que visam referendar a sua filosofia de vida. Mais que isso, visam construir modelos de realidade – não obstante, a utilização que faz em larga escala do fantástico, da fábula e das metáforas. O seu livro ganhador do *Booker of Bookers Prize*, em 1993, *Os filhos da meia-noite*, é a consagração do seu pensamento: duas crianças, uma hindu e outra muçulmana, nascem em Bombaim no exato dia, exato instante, exato momento em que a Índia promove a sua independência: à meia-noite de 15 de agosto de 1947. Os bebês são trocados, de forma que o hindu pobre acaba sendo criado pela família rica, e vice-versa. O garoto hindu possui o dom da telepatia e não apenas consegue decifrar o segredo da sua origem, como estabelece contato com as outras 1.000 crianças que nasceram no mesmo dia e na mesma hora espalhadas pelo mundo, cada uma com um dom específico. Na trajetória dos dois filhos da meia-noite, as imagens do não-pertencimento e da desorientação estão diluídas e fortemente presentes ao longo das 600 páginas que compõem o livro⁷³.

Recorro, novamente, a Telma Borges para mencionar ainda outro texto “ficcional” de Rushie, o conto *O corteiro*. Ao fazer um paralelo entre uma frase do escritor – “Às vezes, sentimos que oscilamos entre duas culturas; outras vezes, que sentamos entre duas cadeiras” – e o *problema do novo império dentro da*

⁷³ No ensaio *Cruze esta linha*, Salman Rushdie enfatiza o quanto a data da independência da Índia - antecedida, na véspera, pela criação do Paquistão – é relevante na sua biografia: “...oito semanas após meu nascimento, uma nova fronteira passou a existir e minha família foi cortada ao meio por ela. Meia-noite de 13 para 14 de agosto de 1947: a partição do subcontinente indiano e a criação do novo Estado do Paquistão ocorreu exatamente 24 horas antes da Independência do resto da antiga colônia britânica. O momento de libertação da Índia foi atrasado por conselho de astrólogos que disseram a Jawaharlal Nehru que a primeira data estava sob má estrela e que o atraso permitiria que o nascimento ocorresse sob um céu de meia-noite mais auspicioso. A astrologia, porém, tem suas limitações, e a criação da nova fronteira fez com que o nascimento de ambas as nações fosse duro e sangrento. Minha família indiana muçulmana teve sorte. Nenhum de nós foi ferido nem morto nos massacres da Partição. Mas todas as nossas vidas se transformaram, até mesmo a vida de um menino de oito semanas e de suas irmãs ainda não nascidas. Nenhum de nós é o que teríamos sido se essa linha não tivesse marchado por nossa terra.” (RUSHDIE, 2007, p.363/364)

Inglaterra – os filhos de indianos cidadãos britânicos⁷⁴ - Telma Borges constata que

não é mais uma cadeira para dois, mas um único sujeito para três ou mais cadeiras. Aquela que indica o lugar de cultura que é esse sujeito e aquelas nas quais pode escolher sentar-se, sem o sentimento de culpa de, ao escolher uma, excluir outras, mas com a consciência de que a escolha proporciona um percurso alternativo. Ao ocupar certas posições, até então não vislumbradas, não obscurece o olhar para espaços provisoriamente vazios, porque sabe que pode ocupar todos esses lugares do discurso. Tem pleno direito de atuar sobre e com todos eles. Não há opção entre uma ou outra, mas a tensão entre uma e outra cultura, como acontece no conto *O corteiro*, do livro *Oriente, Ocidente* (Rushdie, 1995). O narrador desse conto, depois de receber uma carta vinda de Bombaim, reelabora a história de Mary Certamente e Miscelânea, o “corteiro”. O apelido de Mary vem do fato de ela jamais conseguir proferir uma palavra, sem que esta viesse acompanhada do advérbio “certamente”. O porteiro do prédio onde mora ganha o apelido de Miscelânea por ter um nome impronunciável de algum país da cortina de ferro. Mary o chama de “corteiro” porque não consegue pronunciar nomes que contenham a letra “P”. Depois de alguns anos na Inglaterra, a governanta começa a sofrer do coração. Nessa ocasião, o narrador se pergunta: “será que seu coração, laçado por dois amores diferentes, estava sendo puxado para o Oriente e para o Ocidente?” (Rushdie, 1995, p. 22). Ao final, o narrador consegue sua nacionalidade britânica. Com o passaporte na mão, pode escolher para onde ir, sem precisar se submeter aos desígnios do pai. Mas ele, assim como Mary, tinha cordas no pescoço: “Tenho-as até hoje, puxando para esta e aquela direção, Oriente, Ocidente, os laços apertando, ordenando: escolha, escolha. Pinoteio, bufo, relincho, empino-me, escoiceio. Cordas, não as escolho. Laços, laçarias, não escolho nenhum de vocês, ou ambos. Estão me ouvindo? Recuso-me a escolher” (Rushdie, 1995, p. 224). Certa ocasião, Salman Rushdie afirmou que, entre o Oriente e o Ocidente, ele era a vírgula, o lugar do trânsito. Espaço por meio do qual pode se apropriar tanto de um quanto do outro. (BORGES, 2007).

Vírgula, lugar do trânsito, entre-lugar. Rushdie é, ele próprio, a “prova viva” desses conceitos. Conceitos que ele constrói a partir da sua experiência de vida, mas que também se constroem na própria narrativa, nos seus escritos. O paciente que é objeto de sua própria criação (Klinger). Escritos carregados de *autoficção*, independentemente do rótulo *non-fiction*, que ambicionam a condição de fontes geradoras de modelo de realidade.

E a literatura de Tzvetan Todorov, tão desenraizado e tão desnordeado como Rushdie, também tem a mesma ambição. O estado de não-pertencimento, de vírgula, de entre-meio e de transculturação vivenciado e experimentado pelo escritor (búlgaro? francês?) está diluído na sua escrita, tanto aquelas

⁷⁴ Só para registrar e não perder a oportunidade, eu acrescentaria: filhos de indianos cidadãos britânicos que competem no limitado mercado de trabalho inglês - esse, sim, o principal “problema” do governo britânico.

confessadamente de si (v. o já citado *Voltar*), como em outros textos considerados mais teóricos.

Em um desses textos, a prodigiosa obra *A conquista da América* – cujo subtítulo é bastante significativo: *A questão do outro* -, Todorov analisa a chegada dos espanhóis à América, partindo de oposições binárias, homogêneas e muito bem contornadas, quase puras: o homem branco versus o indígena, o “civilizado” contra o chamado “selvagem”, *um e outro*. Diante desta dicotomia (superada na leitura contemporânea⁷⁵), almeja encontrar um trânsito entre os dois mundos – um trânsito mestiço, híbrido, mesclado. Enfim, busca encontrar, nos idos dos séculos XVI e XVII, modelos similares à transculturação, um conceito marcadamente “pós-moderno”.

Após discorrer longamente sobre a chegada de Cristóvão Colombo e seus primeiros contatos com os índios, Todorov mostra que a imposição da “verdade” de um sobre o outro pode acontecer pela força, citando as carnificinas e os genocídios promovidos pelos espanhóis capitaneados por Cortez. E narra, também, como essa imposição pode estar simulada sob a aparência de “igualdade”, quando as diferenças restam camufladas. Um dos exemplos citados por Todorov é o do padre dominicano B. de Las Casas, um pregador da igualdade entre o espanhol e o índio, defensor da liberdade para ambos – inclusive para que ambos aceitassem a religião cristã. A sua visão egocêntrica é de ordem temporal, pois admite a existência de diferenças apenas para concluir que os índios iriam evoluir com o tempo, como aconteceu com as nações européias, que um dia também teriam sido grosseiras e bárbaras. Uma análise determinista com consequência prática nada irrelevante: o índio deixava de ser encarado como um objeto para se tornar um produtor de objetos – logo, muito mais rentável. Mas o invólucro que dava ares humanistas ao discurso de Las Casas era o da igualdade.

Valendo-se de documentos e fatos históricos, Tzvetan Todorov demonstra como o discurso da igualdade entre desiguais é sofismável, pois, partindo de uma premissa simpática – a isonomia – pode levar a uma discriminação muito maior,

⁷⁵ Todorov, quando escreveu o livro, fazia eco à leitura predominante à época sobre o *outro*, sujeito homogêneo e singular. O próprio Todorov, posteriormente, na mesma linha de outros pensadores, reconfigurou esse conceito e constatou a existência, num só sujeito, de uma certa heterogeneidade – logo, de *outros*. A primeira edição de *A conquista da América - A questão do outro* (*La Question de L'Autre*) é datada de 1983; em 1989, Todorov lançou outra obra imprescindível, *Nous et les autres*, revendo conceitos sobre o “não-mesmo”.

mascarando divergências que necessariamente precisam ser explicitadas, para, com isso, propiciar um campo de negociação mútua e transparente. O jogo de esconde-esconde patrocinado em nome da igualdade absoluta resulta, sim, na ignorância recíproca de um sobre o outro. Segundo o pensador búlgaro/francês, Las Casas, dotado de uma “incontestável generosidade”, se recusa a desprezar os outros simplesmente por serem diferentes. Esta “grande figura da alteridade”, que é o postulado da igualdade, acarreta, sem dúvida, a afirmação da identidade. Por outro lado, ainda que incontestavelmente mais amável, essa mesma configuração resulta num conhecimento do outro ainda menor, se comparada com a outra hipótese, qual seja, o reconhecimento explícito da desigualdade/superioridade. (TODOROV, 2003, p.243)

Baseado, então, nesses pressupostos, o escritor utiliza o episódio da conquista da América para explicar as tipologias das relações de alteridade, situando o problema a partir de três eixos possíveis: (i) relação calcada por um julgamento de valor (plano axiológico), onde o outro é bom ou mau, “me é igual ou me é inferior”; (ii) relação marcada pelo distanciamento ou pela aproximação (plano praxiológico), quando um adota os valores do outro, por assimilação ou imposição; (iii) relação marcada pelo conhecimento ou ignorância da identidade do outro (plano epistêmico).

O encontro de Cortez, seus comandados e suas espadas com os incrédulos ameríndios liderados por Montezuma ilustra bem o primeiro tipo, axiológico.

No segundo plano, Todorov enquadra Gonçalo Guerrero, náufrago espanhol que acabou amigo dos índios. Mais que isso, passou a viver com eles, adotando os seus hábitos. Casou-se com uma nativa, teve filhos. Nunca tentou fugir da aldeia, deixou o cabelo crescer, furou as orelhas, cobriu o próprio corpo com pinturas e, presume-se, passou a adorar os ídolos indígenas. Adotou sua língua, seus costumes e seus modos – e recusou a unir-se a Cortez, quando este desembarcou em Yucatán. Suspeita-se que, mais que neutralidade, Guerrero tenha, no final, combatido os conquistadores, lutando ao lado dos índios.

O plano epistêmico se afasta da dicotomia, guardando uma maior complexidade que não se resolve pela ótica da desigualdade/superioridade ou assimilação/imposição. Nas palavras de Todorov, nesse plano, “não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma gradação infinita entre os estados de

conhecimento inferiores e superiores” (2003, p.270). Em *A Conquista da América*, a figura mais representativa de tal hipótese, na exata oposição ao que representou Gonçalo Guerrero, é o conquistador Alvar Nunes Cabeza de Vaca, exaustivamente focado por Todorov.

Vítima também de um naufrágio, Cabeza de Vaca viveu cerca de oito anos entre os índios, e retornou à Espanha, de onde partiu novamente rumo ao Mundo Novo para chefiar outra expedição. Novamente, acabou mal, mas agora por outro motivo: entrou em litígio com seus próprios subordinados e foi destituído e enviado acorrentado para a Espanha. Antes, na aldeia, os índios haviam cismado que ele tinha poderes de cura. Sem alternativa, Cabeza de Vaca passou a agir como os pajés, mas, por garantia, recitava para si, silenciosamente, orações cristãs. Conforme o seu próprio relato, sua empreitada foi plena de êxito (garante, até, ter praticado a ressuscitação). Executava ofício indígena, vestia-se como eles, comia a mesma comida, falava a mesma língua – mas não esquecia a sua paixão por Jesus Cristo, nem perdia a esperança de rever a terra natal. Ao reencontrar, finalmente, os espanhóis, consegue convencer os “índios-amigos” (sic) que o estão acompanhando a renunciar a qualquer ação hostil, garantindo que os cristãos não iriam lhes fazer mal, pois queriam apenas levá-los à “civilização”. Não está sendo um traidor, ou coisa que o valha, pois acredita de fato nos compatriotas. Termina enganado: ao contrário do prometido, os espanhóis decidem escravizar aqueles índios escravos. A narrativa de Cabeza de Vaca é confusa, fala dos índios na terceira pessoa, mas se refere aos cristãos como “eles”. A primeira pessoa do plural é usada, no relato, como uma *terceira hipótese*, permeando entre os cristãos e os índios – “pensamos que todos morreríamos de sede, sete dos nossos pereceram, e um grande número de índios amigos que os cristãos traziam” (TODOROV, 2003, p.290).

Cabeza de Vaca não virou índio, nunca brigaria ao lado deles contra os brancos, não esqueceu a sua identidade natal, mas conhecia - e muito bem - os hábitos e a cultura indígenas, e guardava algum compromisso com eles. Nessa hora, deixa de ser um escravagista, muito menos um exterminador de índios. É alguém fracionado, com um “embaralhamento de identidades” (*desnortado*, para usar a expressão de Salman Rushdie), e por isso complexo, com identificações parciais muito mais controladas. Na fala de Todorov, Cabeza atingiu um ponto

neutro, “não porque fosse indiferente às duas culturas, mas porque tinha vivido no interior de ambas; de repente, só havia *eles* à sua volta; sem se tornar índio, Cabeza de Vaca já não era totalmente espanhol. Sua experiência simboliza, e anuncia, a do exilado moderno, o qual, por sua vez, personifica uma tendência própria da nossa sociedade: esse ser que perdeu sua pátria sem ganhar outra, que vive na dupla exterioridade”(TODOROV, 2003, p.364).

Munidos do repertório contemporâneo, podemos lê-lo, e assim sugere Todorov, como uma espécie de antecipação do migrante *homem traduzido* – aquele que não tem apego às “raízes” que simbolizam um certo nacionalismo inventado, e que pertence a dois ou mais mundos, munido de suas tradições e adaptado (e aceito) em outras culturas.

Ao nos depararmos com os exemplos de Guerrero e De Vaca, na forma como selecionados por Todorov, é inevitável associá-los à situação vivenciada pelo escritor na sua estada em Sófia pós-exílio (auto-exílio) em Paris. O seu momento de aculturação – a negativa absoluta às raízes búlgaras e a assimilação total dos valores franceses integrados no seu cotidiano – equivale à experiência de Gonzalo Guerrero, quando se recusa a unir-se às tropas de Cortez – leia-se, seu país natal – e justifica a sua decisão: “Fizeram-me cacique, e até capitão, em tempo de guerra, ora. Tenho o rosto tatuado e até as orelhas furadas. Que dirão os espanhóis ao ver-me assim? E, depois, vejam meus filhinhos, como são bonitos” (GUERRERO *apud* TODOROV, 2003, p. 285). Da mesma forma, podemos pensar no conceito de transculturação definido - e experienciado - por Tzvetan Todorov quando lemos sobre o *desnorteamento* de Cabeza de Vaca e a sua confusão com a língua. Diz Todorov em *A Conquista* (2003, p.290): “O universo mental de Cabeza de Vaca parece vacilar, a incerteza quanto aos referentes de seus pronomes pessoais contribui, já não há dois partidos, nós (os cristãos) e eles (os índios), mas três: os cristãos, os índios e ‘nós’. Mas quem são esse nós, exteriores a ambos os mundos, por tê-los vivido ‘de dentro’?”. Estas indagações que provocam o leitor de *A Conquista da América*, sugerindo um não-pertencimento de Cabeza de Vaca, nos remetem, sem muito esforço, a outra reflexão feita pelo escritor sobre o seu momento “transculturado” exposto no autobiográfico *Voltar*: “Cada uma das minhas línguas era um todo e é precisamente isso o que as tornava incombináveis, o que as impedia de formar

uma nova totalidade. (...) A lição [do] retorno ao país natal, dezoito anos depois da partida, impôs pouco a pouco em mim. A coexistência de duas vozes tornou-se uma ameaça, conduzindo à esquizofrenia social” (TODOROV, 1999, p. 22 e 23).

Na mesma linha, outro exemplo de Todorov é *La Malinche* – ou Malintzin para os índios, ou *doña Marina* para os espanhóis. Mulher asteca que foi presenteada a Cortez, durante um dos primeiros encontros dos espanhóis com os índios, na América do século XVI. Além de sua língua natural, o *nahuatl*, aprendeu a língua dos maias (foi escrava deles) e em pouco tempo dominava o espanhol. Rancorosa ou não com o seu povo, não se sabe bem, ela passou para o campo dos conquistadores, interpretando para Cortez (de quem se tornara amante) não apenas as palavras, mas também os comportamentos, numa “espécie de conversão cultural”. “Por outro lado, sabe tomar a iniciativa quando necessário, e dizer a Montezuma as palavras apropriadas (especialmente no momento de sua prisão), sem que Cortez as tenha pronunciado” (TODOROV, 2003, p.144).

Considerada aliada indispensável, pois sem ela Cortez não poderia entender os índios, *La Malinche* é desprezada pelos mexicanos pós-independência, acusada de traidora e de servil à cultura do colonizador. Outros a vêem de modo diverso, como um símbolo de mestiçagem, que não se submeteu simplesmente. Submissão que era comum, muito mais comum. “Infelizmente”, lamenta Todorov, “pensemos em todas as jovens índias ‘presenteadas’ ou não que caem nas mãos dos espanhóis” (TODOROV, 2003, p.147).

E, de fato, ela está presente em todos os relatos da época, encarnando várias imagens. Como aquela que aparece no *Codex Florentino*⁷⁶, ilustrando o primeiro encontro de Cortez e Montezuma, onde os dois chefes ocupam as laterais da ilustração, dominada, no meio, entre os dois, pela figura de Malinche. Ali, ela não parece servil; parece mais o centro das atenções, e os outros meros coadjuvantes.

La Malinche é uma personagem polêmica. Em *As raízes e o labirinto da América Latina*, por exemplo, Silviano Santiago compara La Malinche à nossa Iracema, que também se entregou ao conquistador português, o jovem Martim, na criação de José de Alencar (2006, p.140). Mas se a nossa cordialidade viu em Iracema uma mediadora, irroga sobre Malinche a pecha de traidora, aquela que

⁷⁶ Biblioteca Laurenciana, Florença

passou para o lado do invasor. O premiado escritor Octavio Paz dedica-lhe um capítulo especial no *El laberinto de la soledad*, intitulado *Los hijos de la Malinche*: “O símbolo da entrega é dona Malinche, a amante de Cortés. A passividade aberta ao exterior leva a mulher a perder sua identidade: é a *Chingada*. Perde o nome próprio, não é ninguém, confunde-se com o nada, é o Nada” (PAZ *apud* SANTIAGO, 2006, p. 140).

Um *Nada* que nos faz pensar no pós-moderno *não-pertencer* preconizado por Rushdie e pelo próprio Todorov.

Gonçalo Guerrero, Cabeza de Vaca e *La Malinche* são, enfim, figuras históricas marcadas pelo fato de transitarem por um entremeio, seja no plano praxiológico, seja no plano epistemológico. Quando jogamos luzes contemporâneas sobre suas histórias, percebemos que o simples transitar pelo entremeio, por si só, não basta para caracterizar a hibridação; não basta para “transformar” aquilo que é entremeio num *entre-lugar* – tal qual resgatado por Silviano Santiago, no seu multicitado artigo *O entre-lugar do discurso latino-americano*.

A trajetória destas personagens nos informa que esta *transformação* pode acontecer com aquele que trilha pelo entremeio. Pode acontecer... ou não. É preciso muito mais que o mero “trilhar”; é preciso que o sujeito, nesse caminho, tenha a noção de que a condição de *não-lugar* não deixa de ser também um *lugar*, o *seu* lugar, entre e em meio a outros lugares. E o seu lugar está ligado à sua história pessoal e às suas experiências.

Extraio esta conclusão da própria leitura do texto de Todorov – ainda que à revelia da sua “intenção” autoral.

Tzvetan Todorov constrói a sua teoria a partir do encontro (e desencontro) do espanhol com os indígenas que habitavam o Mundo Novo. O alicerce de sua narrativa, porém, é formado por protagonistas históricos como os citados, e outros mais, por ele selecionados segundo seus critérios pessoais sustentados pela própria experiência de vida. Prende-se, não por acaso, à questão da heterologia identitária, que aparece de maneira absolutamente necessária para o estabelecimento do verdadeiro diálogo e a caracterização do entre-lugar:

O exílio é fecundo se se pertencer simultaneamente a duas culturas, sem se identificar com nenhuma; mas se a sociedade inteira for feita de exilados, o diálogo das culturas cessa: é substituído pelo ecletismo e o comparatismo, pela

capacidade de amar de tudo um pouco, de simpatizar vagamente com todas as opiniões sem nunca adotar nenhuma. A heterologia, que faz soar a diferença das vozes, é necessária; a polilogia é insípida. Enfim, a posição do etnólogo é fecunda; muito menos a do turista, cuja curiosidade pelos costumes estrangeiros leva até a ilha de Bali ou aos subúrbios de Salvador, mas que confina a experiência da heterogeneidade no espaço de suas férias remuneradas. (TODOROV, 2003, p.366)

Se conjugarmos a extensa galeria dos personagens escolhidos pelo escritor em *A Conquista da América* com o autobiográfico *Volta*, veremos que nada foi casual. No fundo, as figuras histórias selecionadas servem para respaldar uma teoria construída a partir de uma autoanálise, uma autoficção do próprio autor, conforme conceitos de Diana Klinger amparados no sujeito da psicanálise que *cria uma ficção de si* (e, aqui, reporto-me novamente aos escritos de Salman Rushdie), e considerada, nesse contexto, a implosão da relação opositiva entre ficção/realidade mencionada por Martha Alkimin.

O mesmo podemos perceber quando Stuart Hall – um jamaicano professor da Open University, na Inglaterra, onde foi um dos fundadores do importante Centre for Contemporary Cultural Studies, da Universidade de Birmingham – teoriza sobre a possibilidade da Tradução para o migrante, na sua consagrada obra *A identidade cultural na pós-modernidade*. Ele próprio um *homem traduzido* preleciona: “Este conceito [Tradução] descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, *composta por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal*. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, *sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades*. (...) As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido *obrigadas a renunciar ao sonho* ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou de absolutismo étnico.” (HALL, 2004, p. 89) [Grifos meus].

Agora, leiamos trecho da entrevista concedida a Heloísa Buarque de Hollanda, em que Hall responde sobre a sua experiência de migrante, do estudante que saiu da Jamaica para se tornar um dos mais respeitados intelectuais da Inglaterra:

Tudo o que aconteceu a partir de minha decisão de não voltar para a Jamaica definiu meu destino e certamente minhas preocupações intelectuais. Eu saí da Jamaica mais de dez anos antes de sua independência. Toda minha formação foi portanto num cenário colonial. Minha história era a de um menino da colônia que vai para o centro da metrópole, para o lugar dos colonizadores. Essa foi a experiência de todos os escritores, pintores, artistas e intelectuais caribenhos mais importantes que chegaram à Inglaterra nos anos 50/60. Uma experiência diferente do contexto dos anos 70, 80, e 90, das lutas dos negros contra o racismo, na Grã-Bretanha. Minha experiência não foi essa. Foi a de um jovem caribenho com a fantasia colonial sobre a metrópole. Eu tinha lido Wordsworth. Eu sabia que haviam *daffodils* nos campos, sabia a cor das coisas! O grande choque foi a descoberta da Inglaterra, de sua complexidade, que em muito diferia do imaginário colonial. Já estou na Inglaterra por mais de 50 anos, casei com uma inglesa, meus filhos nasceram na Grã-Bretanha, e hoje vejo um país diferente. Hoje temos uma Inglaterra multicultural, mas minha relação com ela permanece a mesma. Conheço a Inglaterra e os ingleses como a palma de minha mão mas jamais me consideraria um inglês. Sou formado pela relação de subordinação colonial a um Outro, à Grã-Bretanha. Quanto à Jamaica, é meu país perdido, onde já não me sinto em casa. A Jamaica é o que eu poderia ter sido, é o que poderia ter acontecido. Portanto tenho uma relação muito romântica, muito nostálgica com a Jamaica. Meus amigos que ficaram tiveram experiências fortes como a da independência e das lutas dos anos 70, da transformação da Jamaica numa sociedade negra. Se a Jamaica já fosse uma sociedade negra quando parti, eu nunca teria ficado na Inglaterra. Teria voltado para casa. Sinto que não estou em casa em nenhum dos dois países, o que é, suponho, a causa da minha ênfase na noção de *in-betweenness*. É por isso que me interesso pelo fenômeno das diásporas, é por isso que me interesso por hibridizações, pelo que constitui a “casa”, para a qual nunca se volta efetivamente. (HALL)

Hall, Todorov e Rushdie simbolizam o migrante que rejeita uma identidade una que aprisiona e limita. E suas escritas revelam a convicção de suas posições.

O mesmo se pode dizer de Edward Said, que nasceu na Jerusalém Palestina, saiu de lá com seus pais quando foi criado do Estado de Israel, estudou em escolas inglesas do Egito e em universidades americanas, e lecionou na Universidade Columbia. Podia ser rotulado tanto como “intelectual norte-americano” ou “palestino exilado em Nova York”. Em 1979, escreveu *Orientalismo*, um marco em termo de estudos culturais, livro seminal de toda uma corrente de estudos culturais norte-americanos e depois mundiais, os estudos pós-coloniais. Ao construir a narrativa de *Orientalismo*, Said valeu-se de sua própria biografia, equiparando-se aos mesmos escritores migrantes tratados alhures; qual seja: teorias recheadas de autoficção e que servem de modelo de realidade.

Intelectual ativista político dos mais respeitados, “visto como representante da esquerda pós-estruturalista nos Estados Unidos”, segundo Heidrun Olinto (*Memórias e histórias pessoais*), Edward Said também era um

“desorientado”, um “não-pertencente”, na exata expressão de Rushdie. Um sujeito, enfim, *fora do lugar* - não por acaso título de seu derradeiro livro (2004), sua confessada e confessional escrita de si, que, também não por acaso, leva o subtítulo *Memórias*.

Mais preocupado em descrever uma vida particular, *Fora do lugar* está longe de ser considerado um livro essencialmente político⁷⁷, mas, intencionalmente ou não, essa condição costeia as memórias do autor, cujos fios condutores são exatamente o ativismo político e o deslocamento. Um *deslocamento* não somente geográfico que, ao fim e ao cabo, o leitor percebe ser o fio condutor não apenas daquela narrativa pessoal, memorialista, que está a ler, mas é o fio que tece, fundamentalmente, as narrativas – escritos, teses e teorias – que o autor desenvolveu ao longo da sua trajetória intelectual e política.

Leiamos Heidrun Olinto:

A moldura dessas memórias de Edward Said – escritas sob o impacto do diagnóstico da leucemia – que oferecem esboços de sua vida marcada pelo exílio e pelo deslocamento – desde o nascimento em Jerusalém em 1935, a infância dividida entre Palestina, Egito e Líbano à educação americana em Princeton e Harvard e a docência na Columbia University – acentua a permanente sensação de estar fora do lugar, seja do ponto de vista pessoal, seja geográfico e linguístico. Vivendo no Cairo colonizado como membro de uma minoria cristã, entre muçulmanos, sendo palestino fora da Palestina, expressando-se em árabe, francês e inglês e tendo no próprio nome o desencontro da homenagem ao príncipe inglês Edward com a visível aliança árabe do nome Said, esse livro de memórias, curiosamente se apresenta em grande parte como relato de experiências privadas. Deslocando o acento sobre doces e amargas memórias íntimas da vida do jovem Said em busca de identidade, ele explora o sentimento de estar fora do lugar antes

⁷⁷ Um breve registro: Heidrun Olinto lembra que, nesta que seria a sua obra reveladora, Edward Said silencia a respeito de Yasser Arafat, o grande líder da OLP (Organização para a Libertação da Palestina), e nada menciona sobre o terrorismo, o maior vilão contemporâneo. Embora um marco na arte memorialística, segundo Olinto, esses silêncios somente não seriam expressivos se Edward Said, nos últimos 30 anos de sua vida, não “tivesse escrito e falado incessantemente sobre o mundo árabe, a dissolução da Palestina e o nascimento do estado de Israel e se destacado pelo seu ativismo na causa palestina” (OLINTO, 2006, p. 129). Salman Rushdie, por sua vez, o defende veementemente, demonstrando que a polêmica é grande. Diz ele: “Que extraordinário que um livro tão nuancado, tão transparentemente honesto, cada página falando da imensa honestidade e integridade de seu autor, venha a se tornar o centro de uma tempestade política intercontinental! Porque Said foi malevolamente acusado de fraude, de ter falsificado a história da própria vida em ‘trinta anos de enganos cuidadosamente construídos’: em resumo, de não ser absolutamente palestino. O autor desse ataque, Justus Reid Weiner, tem patrocinadores de mau gosto: o Centro de Negócios Públicos de Jerusalém, financiado primordialmente pelo Fundo da Família Milken. (...) Será mesmo séria a proposição de que os primeiros anos deslocados da vida de Said, passados parte em Jerusalém, parte o Cairo, de alguma forma o desqualifiquem para falar como palestino? Se Weiner, *um judeu norte-americano transplantado para Israel, pode falar como israelita, por que Said, um palestino reenraizado em Nova York, não pode falar como palestino?*” (RUSHDIE, 2007, p. 297) [Grifos meus]. Vê-se que a indagação de Rushdie recoloca na mesa a questão da identidade nacional e do desenraizamento, e sobre quem fala e para quem fala.

no contexto cultural e familiar que, no entanto, revela raízes do seu deslocamento simultaneamente intelectual, político e pessoal. (OLINTO, 2006, p.128)

Mais de um motivo me levam a aqui mencionar Edward Said: primeiro, a título ilustrativo, ante a sua condição de intelectual migrante *fora do lugar* que constrói a sua narrativa a partir da sua própria experiência; segundo, pela pertinente referência que faz à questão da divisão do trabalho intelectual, no texto *O Orientalismo revisto*, uma reflexão necessária, uma espécie de *day after*, do autor, passados quase dez anos da edição da obra que o tornou célebre⁷⁸. Interesse-me, contudo, pela referência ao trabalho intelectual, algo que, para nós, aqui, é importante ressaltar.

Quando destaco a autoridade do autor, o retorno do autor (agora sob outra ótica), e insisto na não-coincidência no fato de as teorias (na sua maioria) sobre o migrante contemporâneo serem elaboradas em narrativas autoficcionais ou assumidamente autobiográficas de intelectuais migrantes contemporâneos, não estou dizendo, com isso, que o tema da migração é exclusivo desses escritores. Assim como não apenas o escritor homossexual tem autoridade para escrever sobre o mundo gay, ou somente as mulheres podem descrever sobre a vida feminina, ou apenas o operário poderá falar sobre o mundo do trabalho (lembremos o episódio do mutismo de Mário Lago nas reuniões comunistas). Edward Said coloca esse problema como “um espectro” para o trabalho intelectual, discutindo se o fato, p.ex., de a mulher se identificar com discursos antidominantes que envolvem questões das próprias mulheres, de negros ou de outras minorias, resolveria o dilema de campos autônomos de experiência e conhecimento que são criados a partir daí: “Um tipo duplo de exclusivismo possessivo poderia ter lugar: o sentido de ser um membro de dentro com capacidade de exclusão em virtude da experiência (somente as mulheres podem escrever para a mulher e a respeito dela, e somente a literatura que trata bem as mulheres ou os orientais é boa literatura) e, em segundo lugar, ser um membro de dentro com capacidade de exclusão em virtude do método (somente marxistas, orientalistas, feministas podem escrever sobre economia, orientalismo, literatura feminina).” (SAID, 1991, p.272).

⁷⁸ *Orientalismo* é datado de 1978, enquanto *Orientalismo revisto* (no original, *Orientalism reconsidered*) foi publicado na revista *Literature, politics and theory* (Methum) em 1986. No Brasil, o ensaio compõe o livro *Pós-Modernismo e Política*, organizado por Heloísa Buarque de Hollanda, cuja primeira edição é de 1991 (Editora Rocco).

Esta questão não se resolve exclusivamente pela via estética. Independentemente da polêmica sobre uma efetiva ruptura entre o momento atual, rotulado “pós-moderno”, com um passado moderno, é certo que a nossa valoração sobre a arte ainda obedece a conceitos da modernidade. Nossos valores estéticos no campo artístico foram moldados na modernidade e a partir de pressupostos a ela relacionados, e são eles que guiam o nosso olhar mesmo para obras contemporâneas. Daí, a nossa dificuldade, no campo dos estudos culturais, em analisar criticamente obras de artistas oriundos de uma minoria ou de um segmento social, apenas pelo simples fato dessas obras serem de autoria de... artistas vindos de uma minoria ou de determinado segmento social (!). Nesse liame que liga o enlevo do fragmento ao risco do relativismo, Said propõe a plena interdisciplinaridade e o comprometimento (leia-se: *responsabilidade*) político do artista, do intelectual:

É aqui onde estamos hoje, no limiar da fragmentação e da especialização, que impõem suas próprias dominações paroquiais e sua exagerada atitude defensiva, ou em vias de uma grande síntese que eu, para começar, acredito poderia eliminar tanto os ganhos quanto a consciência opositora fornecida por estes contraconhecimentos até agora. Muitas possibilidades se impõem, e devo concluir simplesmente enumerando-as. Uma necessidade de um maior cruzar de fronteiras, de maior intervencionismo em atividades interdisciplinares, uma concentrada consciência da situação – política, metodológica, social e histórica – na qual se realiza o trabalho intelectual e cultural. Um comprometimento político e metodológico esclarecido com o desmantelamento de sistemas de dominação, os quais já são coletivamente mantidos, devem, para adotar e transformar algumas expressões de Gramsci, ser combatidos coletivamente, por cerco mútuo, guerra de manobras e guerra de posição. Finalmente, um sentido muito aguçado do papel do intelectual tanto na definição de um contexto como em sua modificação. (SAID, 1991, p.272-273).

A leitura de Said, de certa forma, nos faz retornar ao tema da responsabilidade do intelectual, e contornando o “espectro” por ele mencionado, retomar a abordagem de Gayatri Chakravorty Spivak: uma maior preocupação com quem ouve do que com quem fala. Sem tirar o foco daquele que fala ou que escreve, preocupar-se como esse que fala e escreve é ouvido e lido.

Com isso, numa certa dialeticidade, voltamos ao tema que tratamos em capítulo anterior: a responsabilidade e o comprometimento político do intelectual, do escritor. Tais questões - conjugadas com a referência de Edward Said à divisão do trabalho intelectual, e com a preocupação com o destinatário da fala e da escrita, formulada por Spivak – se revelam essencialmente relevantes quando

analisamos as construções de realidades relativas ao migrante contemporâneo, feitas a partir das narrativas dos intelectuais migrantes contemporâneos.

Assim, repondo as coisas no lugar, justifica-se o enfoque no papel do escritor migrante que, sem exclusividade e se valendo da plena interdisciplinaridade, mas a partir da sua própria experiência, constrói e propaga o conceito do homem desenraizado. Um enfoque preocupado não apenas com a autoridade desse autor migrante, mas, principalmente, com a sua responsabilidade de perceber e dar visibilidade a outros migrantes não tão “traduzidos”.

2. Ficção e realidade na literatura contemporânea

Em *Para sair do século XX*, Edgar Morin conta que, certa vez, estava num cruzamento se preparando para atravessar a rua, em Paris, quando viu um carro avançar o sinal e atropelar o motociclista que, tranquilamente, transitava com o sinal verde para si. Ambos, carro e moto, pararam, e o motorista saltou para ver o motoqueiro, que, com alguma dificuldade, tentava se levantar. Morin, sem pestanejar, se dirigiu ao local pronto para testemunhar – em favor da vítima, é claro, uma vez que o motorista do carro foi desatento e avançou o sinal. Mas, para sua surpresa, noticiaram-lhe que quem ultrapassou o sinal vermelho foi a moto, que, com isso, abalroou a traseira do Citroën. Diante do para-lama amassado e do fato incontroverso – motorista e motociclista não polemizaram -, Morin, crente que estava sobre a culpa do dono do Citroën, ficou pasmo com a falsa percepção que o levou a ver o ocorrido ao contrário: “Compreendi, então, que a minha percepção fora imediatamente organizada em função de uma aparente racionalidade: como o pequeno fora abalroado, fora o grande que batera no pequeno. Eu tinha certeza de ter visto bem, mas logo depois a prova material invalidou a minha visão. Verifiquei, em mim mesmo, este fato tão conhecido e que eu tinha mostrado num livro antigo: o componente alucinatório da percepção” (MORIN, 1986, p. 23).

A partir do episódio, Edgar Morin discorre sobre a presença de um componente alucinatório na nossa percepção, determinado não por um fator “irracional”, afetivo ou mágico, mas por um princípio de racionalidade. Foi essa

racionalização imediata que o fez “ver” o motoqueiro – naquela situação, o *pequeno* atropelado – ser vítima de um carro imprudente – o *grande* atropelador. Ou seja, o fraco derrubado pelo forte. Esse elemento lógico e racional, no caso, foi acrescido pela emoção do choque, do atropelamento. Porém, como não estava pessoalmente envolvido no acidente, e o choque não foi fatal, nem de grandes proporções, o componente alucinatorio da sua percepção logo foi eliminado diante das primeiras colocações corretivas acerca do acidente.

Interessa-nos, na hipótese, a abordagem feita por Morin acerca a possível percepção imaginada sobre a representação da realidade experimentada por aquele que testemunha ou pela própria pessoa envolvida na cena, e que torna cada vez mais tênue a linha divisória entre o fato e a imaginação, entre o real e a ficção, mais que isso, aliás, faz desaparecer a oposição entre ficção e realidade, emergindo a relação dinâmica mencionada por Heidrun Olinto (2003), com movimentos, entre ambas as categorias, sem fronteiras.

Segundo Edgar Morin, a percepção visual não é puro reflexo daquilo que é percebido, pois nosso cérebro (ao qual ele também chama de “espírito”) está fechado numa caixa preta: não “vê” as coisas diretamente, mas, sim, representa-as por meio de um complexo *processo de codificação e tradução*. Nossa retina traduz os estímulos luminosos, cujos códigos irão determinar, através dos nervos óticos, processos cerebrais que conduzirão à nossa representação. Mas essa representação não se limita ao processo físico-biológico, pois se completa com um outro processo, racional e coerente (que, por sua vez, não descarta a condição emocional resultante dessa racionalização, como no exemplo do acidente de trânsito):

Os estímulos luminosos que vêm impressionar nossa retina são traduzidos, codificados em impulsos que, através dos nervos óticos, vão determinar os processos cerebrais bioquímico-elétricos que determinam nossa representação. Mas essa representação é, por sua vez, coorganizada em função de estruturas e estratégias mentais que determinam a coerência e a inteligência da percepção (assim, nosso espírito restabelece automaticamente a “constância” dos objetos, os quais, segundo estejam situados perto ou longe de nossos olhares, são enormes ou minúsculos na nossa retina). *Em outras palavras, o espírito/cérebro estrutura e organiza representações, isto é, produz uma imagem do real. Essa produção é uma tradução, não há uma “reprodução” ou um reflexo.* (...) Portanto, a percepção é um processo circular que se realiza na projeção, sob a forma de visão, da representação mental sobre os fenômenos exteriores dos quais se origina. A alucinação é uma representação provocada não por estímulos externos, mas por estímulos cerebrais internos. A alucinação é, para o alucinado,

intrinsecamente semelhante à visão perceptiva. É, efetivamente, como se diz, uma “visão” dotada do sentimento integral da realidade. Os únicos meios de distinguir a percepção da alucinação são meios reflexivos pessoais (“Mas não, não é possível, isso não existe.”) que apelam para a coerência lógica, a plausibilidade, a memória, ou o recurso a referências anteriores (“Será que você está vendo a mesma coisa que eu?”). (MORIN, 1986, p.26-27) [Grifos meus]

Morin desenvolve a sua teoria sobre a dificuldade que, desde historiadores a policiais, se tem para saber o que aconteceu um instante atrás ou há um século. O testemunho (ocular) é elemento capital, mas não o único e deve ser analisado inserido num trabalho de reconstrução, verificação e confrontações. Se um falso testemunho, deliberadamente mentiroso, pode estar entremeadado de elementos verossímeis, um testemunho verídico, ao contrário, pode estar cheio de equívocos. Daí, segundo Morin, deve ser feita a crítica dos testemunhos. Mas, ao mesmo tempo, não é razoável a desqualificação total do testemunho pelo simples fato de ele incorrer em alguns erros. Entre uma e outra posição – a da crença objetiva e a da desqualificação – “a estratégia de pesquisa do verdadeiro deve, então, esforçar-se para determinar o verídico a partir do verossímil (o qual depende, por sua vez, de critérios variáveis segundo os espíritos)” (MORIN, 1986, p. 30). Noutras palavras: confiar desconfiando.

O que Edgar Morin está a nos dizer é que a realidade é subjetiva e difícil (impossível?) de ser representada “fielmente” ou retratada de forma absolutamente exata, e que até mesmo a percepção visual deve ser conjugada com outros fatores. Tais fatores – lógicos, racionais, emotivos – estão vinculados à subjetividade daquele que vê, formando uma “realidade pessoal” e “imaginada”. Duas pessoas que testemunhassem o mesmo acidente descrito por Morin poderiam formar “realidades” (pessoais) diferentes, a depender destes fatores. Em miúdos, há um entrelaçamento entre realidade e ficção (ou imaginação) que torna nebulosa qualquer suposta linha divisória entre elas.

Se esse fenômeno está presente no ato presencial, daquele que vê um acontecimento, com mais razão ele se processa no testemunho histórico - como bem frisou Morin. E, da mesma forma, na narrativa autorreferencial, desde as memórias até a autoficção.

Observemos que a fala de Edgar Morin pode ser conjugada – e num certo aspecto, é complementar – com o tema dos modelos de realidade gerados a partir das ficções. Nesse passo, retornemos a Martha Alkimin, que, lembrando o teórico

Siegfried Schmidt, ressalta que modelos para a realidade são forjados a partir de processos perceptivos e cognitivos. Tais modelos, no ensinamento de Schmidt, constituem um sistema complexo de saber coletivamente partilhado e surgem, “na evolução social, pela constituição e pela tematização de distinções consideradas fundamentais, formuladas como dicotomia” (ALKIMIN, 2010, p.69).

Sem querer me embrenhar pelos caminhos complexos das teses construtivistas, vejo-me obrigado, porém, a pinçar a reflexão que Martha Alkimin faz sobre Schmidt em torno da oferta pela mídia de um objeto tomado como coerente, e assim sentido e percebido exatamente em função dessa mediação. “Tal afirmação endereça-nos, mais uma vez, ao fato de não percebermos o processo construtivo da realidade, dos modelos assumidos como reais e dos mecanismos de poder em que estamos inscritos, *a não ser que observemos como observamos, agimos e nos comunicamos*”, diz Alkimin (2010, p.69) [Grifos meus].

Ou seja, a olho nu o processo construtor da realidade (assim como, os *mecanismos de poder*, na pertinente expressão de Martha Alkimin) não é perceptível, fruto do entrelaçamento – uma saudável *confusão* - entre ficção e realidade:

A ficção está conectada à realidade, mas isso não significa, contudo, que ela se esgote nessa referência. Textos ficcionais contêm elementos do real, e o que nele há de fictício não possui uma finalidade em si mesma. Isso permite afirmar que, além de inexistir uma oposição entre ficção e realidade, entre elas inexistem também uma relação binária; *o que ocorre é uma relação ternária, porque surge um componente, a partir da repetição da referência, ou seja, da realidade vivencial e objetiva, presente no discurso ficcional, que se transforma em signo de outra coisa.* (ALKIMIN, 2010, p.68) [Grifos meus]

A lente de aumento do intelectual – aquela capaz de *observar como observamos, como agimos e como nos comunicamos*; capaz de perceber a “confusão” – pode também ser chamada de *responsabilidade*, tema de capítulos atrás.

Em se tratando das narrativas contemporâneas do escritor migrante, verificamos que, além de envolver a questão da responsabilidade, elas possuem um inegável tom autoficcional. Consideremos, então, as hipóteses levantadas por Edgar Morin e por Martha Alkimin, no sentido que as narrativas - entremeadas, sem qualquer ordem hierárquica ou lógica, de ficção e realidade – podem se constituir em processos construtivos da realidade nem sempre percebidos a olho

nu. Some-se a isso a constatação de que as narrativas dos “desenraizados” são – direta ou indiretamente, confessadamente ou não – escritas de si. Acresça-se ao imbróglio dois outros fatores: (a) a experiência por eles vivenciadas confere-lhes mais autoridade; (b) processos construtivos da realidade são *observados* por intelectuais (embora não exclusivamente), incluindo, por óbvio, esses mesmos escritores migrantes.

Logo, quando estes escritores, munidos de *suas* histórias, participam diretamente de processos construtores da realidade, estão narrando a contemporaneidade – disso não resta dúvida. Por outro lado, se não há, hoje, espaço para se contar uma história total e unitária, eles contam *algumas* histórias em torno de *alguns* migrantes traduzidos e transculturados. Consequentemente, há *outras* histórias, envolvendo *outros* migrantes. A esta altura, também não resta dúvida quanto a isso.

Diante destas constatações, não vejo como criar, construir, um conceito uno e idealizado (como aquele formado em torno do homem traduzido e desenraizado) que compreenda todo e qualquer migrante da periferia que habita as grandes metrópoles, inclusive fora do espaço acadêmico.

Se há relevância nas narrativas destes escritores migrantes – e há -, não se pode, porém, desconsiderar o fato de que elas cuidam, ainda que nas entrelinhas, de vivências específicas, que, entretanto, no mundo de hoje, não podem servir de genéricos para todas as vivências de outros migrantes – e falo especificamente daqueles que estão fora da academia, os trabalhadores braçais. Estes trabalhadores experienciam as suas próprias histórias. E nelas nem sempre há *tradução*.

3. Narrando o contemporâneo

E como as histórias desses trabalhadores são contadas? Aliás, elas são contadas? Como elas “existem” (a ponto de participarem do processo construtivo da realidade)?

Voltamos, então, à polêmica trazida por Néstor García Canclini, *leitmotiv* de boa parte deste texto: em nossas metrópoles contemporâneas, dominadas pela desconexão, atomização e falta de sentido, podem existir histórias?

Como já dito, a realidade dos dias de hoje mostra um processo de globalização que acirra e estimula a competição entre empresas transnacionais, provocando uma vasta dispersão da população mundial. Dispersão que, antes, era incomum – se não rara, pontual e motivada por algum fenômeno social, político ou mesmo ambiental. Nesse quadro anterior, moderno, as culturas nacionais aparentavam ser sistemas razoáveis, seguros e previsíveis, preservadores, dentro da homogeneidade industrial, certas diferenças e certo enraizamento territorial.

Com isso, na cena moderna, a homogeneidade cultural e a leitura de um sujeito compacto, como que formado por uma identidade única, distintiva e coerente, davam margem a uma narrativa que paralisasse o instante, contasse o cotidiano, *explicitasse* o homem e suas diferenças. A efemeridade era congelada não só pelas grandes novidades do momento, a fotografia e o cinema, mas, também – e quiçá, principalmente – pela narrativa escrita. Uma narrativa capaz de traçar um *panorama* do cotidiano, detalhando seus fatos, pessoas, acontecimentos, situações fugidias. Desde grandes romances até contos, passando pela crônica, textos que propunham fixar o instante, simbolizando aquilo que seria aparentemente perene. Uma *literatura panorâmica*, enfim. Uma literatura do cotidiano.

Um cotidiano que, por certo, retratava – direta ou indiretamente, explícita ou implicitamente - a realidade social, como acentua Margaret Cohen:

Na visão de pensadores como Walter Benjamin, Henri Lefebvre e Michel de Certeau, o cotidiano designa a forma pela qual a experiência diária de produção das pessoas é moldada pela conjunção entre a lógica capitalista da mais-valia, a industrialização, a urbanização e a crescente atomização e abstração da formação social dominada pela burguesia. (COHEN, 2004, p.259)

Em suma, esse cenário propiciava uma narrativa que partia de um centro histórico e moderno e circundava de maneira coerente e explicativa um mapa, um único mapa, do território habitado pelo sujeito, o espaço urbano – cuidando dos detalhes que cercavam o dia-a-dia desse sujeito.

Não por acaso, o nascimento da modernidade é caracterizado pela concepção do cotidiano como prática, e o reconhecimento da vida diária como objeto válido de investigação científica. Partindo desta premissa, Margaret Cohen nos oferece um ensaio sobre a “literatura panorâmica” que predominou em parte do século XIX, onde conceitua:

Os detalhes da vida cotidiana constituíam elemento central para as descrições apresentadas nos textos panorâmicos da prática social contemporânea. Desde o dono da mercearia e da moça da classe trabalhadora que abrem *Les Français peints par eux-mêmes* até a descrição da imprensa diária em *La Grande ville*, de vinhetas sobre a forma de os parisienses se cumprimentarem em *Le Diable à Paris* passando por comentários acerca de um dos objetos mais triviais do dia-a-dia urbano, o guarda-chuva, no capítulo de *Le Livres des cent-et-um* intitulado “O burguês parisiense”, esses volumes estão repletos de materiais pertencentes ao tecido desarmônico formador da experiência do dia-a-dia parisiense. (COHEN, 2004, p.262)

Cohen cita o crítico Jules Janin, que ressalta que esta literatura confere dignidade epistemológica a um campo que a sociedade aristocrática rejeitara, tachando-o de banal e de lugar-comum. Janin lembra, ainda, que virá o dia em que nossos netos e sobrinhos quererão saber como éramos, o que fazíamos, como nos vestíamos, quais os nossos hábitos, nossos prazeres, nossas diferenças. O que bebíamos, perguntarão? Quais vinhos? O que líamos? Que tipo de poesia preferíamos? Calçávamos bota com bainhas? – elucubra o crítico, para completar: “Isso sem falar em mil outras perguntas que não nos atrevemos a prever, que nos fariam morrer de vergonha, e que nossos sobrinhos nos farão, em alto e bom som, como indagações absolutamente naturais” (JANIN *apud* COHEN, 2004, p.263).

Margaret Cohen ressalva que a literatura panorâmica, como gênero, é de curta duração – prevaleceu no período compreendido pela Monarquia de Julho. No entanto, a relevância de agora nos lembrarmos dela está no seu olhar moderno dispensado aos objetos e detalhes do cotidiano, mapeando o dia-a-dia urbano revelador das suas alegorias e da complexidade vivenciada por suas personagens. Ao falar disso, termina falando de coisas que o leitor, muita vez, não quer ver, ou não consegue ver, ou simplesmente desconhece.

A chamada literatura panorâmica foi apenas o ápice desta narrativa. Outras narrativas literárias, de uma forma ou de outra, também lidam com as referências do cotidiano social – ainda que sem dar grande relevância aos detalhes, ainda que sem a pretensão do olhar panóptico, como aconteceu com os textos panorâmicos. Esse olhar - parece evidente - está sempre carregado de subjetividade, de forma que a narrativa obedece aos ditames do seu autor, que traz consigo seus conceitos, sua história, sua ideologia, suas posições pessoais, sua concepção de mundo. Intencionalmente ou não - pouco importa.

Realoquemos aqui as questões até agora abordadas. Na identificação das histórias do trabalhador braçal migrante, a ferramenta da micro-história parece ser

aquela mais capaz de permitir o rastreamento, em narrativas contemporâneas, de fragmentos referentes ao meio social desses trabalhadores. Os textos dos escritores migrantes realçam alguns desses fragmentos, mas que não esgotam o panorama social. São textos que não podem ser vistos apenas sob a esteira esteticista (o que não se confunde com menosprezo à estética), pois lidam exatamente com questões sociais, ainda que entremeadas de nuances ficcionais impossíveis de serem distinguidas ou desmembradas.

Dizer isso não implica, em absoluto, supervalorizar ou dar exclusividade ao *fato social* como determinante para a análise do texto literário - o que nos tornaria míopes para formas criativas levadas a cabo pelo autor do texto, e para os aspectos estéticos presentes na obra. Contudo, a postura de minimizar a influência socioeconômica – ou do fato social - equivale a tornar o intérprete “refém da imagem ideal projetada pelos setores hegemônicos da sociedade”, nas palavras de João Cezar de Castro Rocha (2004, p.139).

Há que haver um meio-termo capaz de desatar o nó paradoxal.

Silviano Santiago, no ensaio *Para além da história social*, citando Roberto Schwarz (e seu conhecido *Pressupostos, salvo engano, de “Dialética da malandragem”*), lembra que a leitura realista institucionalizou “a possibilidade de se fazer a ‘sondagem do mundo contemporâneo *através* da nossa literatura’, desde que se tenha o cuidado de não se operar, graças à malandragem, ‘a transformação de um modo de ser de classe em modo de ser nacional’, pois aí iria se cair na ‘operação de base da ideologia’” (SANTIAGO, 2002, p.255). Posto isto, Silviano Santiago ressalta, em contrapartida, que o texto artístico, produto de uma história e de uma sociedade, paradoxalmente foge dos limites da história e da sociedade que o originaram, “independente mesmo dos sucessivos leitores que o reorganizam racionalmente, para afirmar-se universal” (SANTIAGO, 2002 p.255):

Se a leitura realista circunscreve questões de relevo para a leitura do texto nas suas relações com a história e a sociedade, deixa no entanto de compreender o que nele o torna transitório e, por isso mesmo, crítico e prazeroso. Isto é, o que do texto é capaz de substantivamente proporcionar saber e prazer aos leitores de outras partes do mundo e de outras épocas da história. (SANTIAGO, 2002, p.255).

O próprio Silviano Santiago cita uma enigmática frase de Marx – “A história mundial não surge na história como resultado da história mundial”⁷⁹ – para concluir que, embora de forma aparentemente paradoxal, “a verdadeira obra de arte é historicamente eterna”.

Sublinhe-se a ressalva de Silviano Santiago – com a qual, aliás, concordo – apenas para que não se confunda a relevância que procuro dar aos fragmentos de verdade na narrativa contemporânea com uma leitura documental. São coisas distintas. Faço esse registro sem, contudo, querer entrar na instigante – e tortuosa – polêmica que cerca o debate, pois ela foge completamente aos propósitos desta tese. Assim sendo, esclareço que, sem perder de vista os seus valores possíveis estéticos e sem ler as obras literárias como se fossem meros documentos, apenas procurei lançar mão de certos textos, exclusivamente para os fins aqui propostos, de forma a não desvinculá-los totalmente da sua dimensão social.

O crítico Nicolau Sevcenko lembra que, nos dias de hoje, é quase um truísmo afirmar a interdependência estreita existente entre estudos literários e ciências sociais, sem que isso implique, *per se*, o menosprezo aos valores esteticistas: “A exigência metodológica que se faz, contudo, para que não se regrida a posições reducionistas anteriores, é de que se preserve toda a riqueza estética e comunicativa do texto literário, cuidando igualmente para que a produção discursiva não perca o conjunto de significados condensados na sua dimensão social” (SEVCENKO, 2003, p.28).

Podemos dizer, então, que a liberdade de criação do autor, de certa forma, é “condicionada” (sem embargo de relativizarmos essa expressão), uma vez que seus temas, seus valores, sua perspectiva, ou mesmo as normas que a cercam são fornecidas ou sugeridas pela sua sociedade e pelo seu tempo:

Fora de qualquer dúvida: a literatura é antes de mais nada um produto artístico, destinado a agradar e a comover; mas como se pode imaginar uma árvore sem raízes, ou como pode a qualidade dos seus frutos não depender de características do solo, da natureza do clima e das condições ambientais? (SEVCENKO, 2003, p.29).

Logo, os textos modernos percorriam um mapa e delineavam o sujeito “fruto” desse mapa - urbano e nacional -, revelando seus desajustes e trazendo em si, mais que o testemunho da sociedade, a revelação de seus focos mais candentes

⁷⁹ In *Uma contribuição para a crítica da economia política*, de Karl Marx.

de tensão e a mágoa dos conflitos, traduzindo no seu âmago mais um anseio de mudança do que mecanismos da permanência (SEVCENKO, 2003, p.29).

Na contemporaneidade, o mito do nacional escorre entre os dedos, desalinhando a perspectiva de centro histórico e desfazendo a hipótese de um mapeamento único e exclusivo – abalando, com isso, as referências que davam um norte e uma estabilidade ao indivíduo. Em crise, esse indivíduo passa a ser vários em um.

Busca-se, a partir daí, estabelecer uma ruptura entre uma narrativa moderna e uma narrativa pós-moderna. Os teóricos entusiasmados com uma possível literatura marcadamente pós-moderna geralmente salientam o caráter alegórico dessa literatura, em oposição à literatura simbólica que caracterizaria o classicismo e o romantismo – uma idéia que, segundo Sergio Paulo Rouanet, significa que “a literatura pós-moderna é fragmentária, descontínua, polissêmica, características atribuídas à alegoria por Walter Benjamin, em contraste com a literatura clássica e moderna, que se basearia na estética do símbolo; isto é, seria totalizadora, harmônica e de uma significação objetiva” (ROUANET, 2004, p.256).

Com ou sem essa premissa de ruptura, o certo é que nos dias de hoje continuamos a contar histórias dos homens e dos seus mundos. Das mais diversas maneiras. São tantas e tão complexas, díspares e singulares que não cabem mais, todas, numa epopeia ou num grande romance “explicativo” (aquele “romanção” de ritmo processual que abarcava, sinteticamente, as grandes questões do mundo). Isso não significa limitar a narração atual aos fragmentos e à descontinuidade, ou a cacos de vidro desarmônicos. A pluralidade contemporânea é tão grande e a imaginação literária é tão infinita que parece impossível limitarmos a narrativas à forma fragmentada.

A resposta, então, à indagação de Canclini é que, na dispersão de sentido que se constata atualmente nos grandes centros urbanos, há, sim, histórias ainda a serem contadas. Na era do videoclipe, na era virtual, as narrativas podem se dar em forma de cliques e virtualmente... ou não.

4. Um jovem migrante. Um lorde migrante.

Logo ao chegar à capital da Inglaterra, o jovem sul-africano John adiou o sonho de ser poeta e viver da poesia, e foi se empregar como programador na poderosa IBM: “Apenas dois meses atrás, era um provinciano ignorante desembarcando na garoa das docas de Southampton. Agora, ali está, no coração da cidade de Londres, sem nada que o diferencie de outros funcionários de escritório londrinos vestidos de terno preto, trocando opiniões sobre assuntos cotidianos com um londrino puro-sangue, manejando com sucesso toda a etiqueta da conversação. Logo, se seu progresso continuar e ele tiver cuidado com as vogais, ninguém olhará para ele uma segunda vez. Numa multidão, passará por londrino, talvez até mesmo, no devido tempo, por inglês.” (COETZEE, 2005, p.59-61).

O tempo frustrou ainda as expectativas do jovem John. O emprego na IBM durou pouco, não fez amizades, não virou artista, não escreveu poesias, não arrumou namorada – apesar de Londres ser “cheia de garotas bonitas”. Leva livro de poesia nos bolso que abre ostensivamente no vagão do trem, “mas nenhuma garota nos trens presta atenção nele”. Pergunta-se, já sem a segurança dos primeiros meses de migração: “Que tipo de emprego têm seus rivais que lhes permite se vestirem como bem entendem?”. Pensa em se vestir como eles, em parecer um londrino, *no devido tempo, um inglês*, “mas, quando se imagina vestido naquelas roupas, roupas que lhe parecem não apenas estranhas à sua personalidade como também mais latinas do que inglesas, sente sua resistência aumentar. Não pode fazer isso: *seria entregar-se a uma fantasia, a uma representação*” (COETZEE, 2005, p.80-81).

O recalque do imigrante, indisfarçável na fala do rapaz sul-africano, é marca constante no romance premiado escritor “nobel”, J.M.Coetzee, intitulado *Juventude* – com significativo subtítulo: *cenar da vida na província*. A trajetória de John é marcada pela banalidade, pela solidão e pela invisibilidade. Formado em matemática e acalentando o sonho de ser poeta, ele decide largar a monotonia da terra natal e ir para Londres. “A vida vivida com plena intensidade” somente poderia acontecer em três lugares no mundo. Pensou primeiro em Paris, “cidade do amor, cidade da arte”, mas não frequentou escola de alta classe que falasse

francês. Cogitou uma segunda hipótese, Viena, mas “é para judeus que voltam para reclamar seus direitos de nascimento: positivismo lógico, música dodecafônica, psicanálise”. Restou a antiga colonizadora Londres, “onde os sul-africanos não têm de portar documentos e onde as pessoas falam inglês”. A esperada “vida intensa” não acontece. Parece que ela só vale para os outros, os nativos, que mais do que apenas falar em inglês são nascidos e criados ingleses. Porém, John é jovem e esperançoso. Salta de um emprego modesto para outro ainda mais insignificante, enquanto espera uma grande paixão e, com ela, a inspiração poética e o reconhecimento do seu talento de escritor. Não realiza nem uma coisa, nem outra. Anseia por amizades que não se consumam. Vive uma vida banal e desinteressante. A grande capital deprime e oprime: “Ainda não conhece o suficiente da Inglaterra para colocar a Inglaterra em prosa. (...) Não domina Londres. Se alguém domina alguém, é Londres que o domina” (COETZEE, 2005, p.71).

O jovem John chegou a Londres em 1959, quando os pequenos empregos ainda eram destinados com boa-vontade para os imigrantes. Mas isso não lhe tira a condição de estrangeiro. Quer libertar-se da terra natal, uma África do Sul ainda dominada pelo *apartheid*, mas não consegue. Como também não consegue se mobilizar em torno da tensão política que recrudescer a questão racial no seu país de origem.

Situadas as circunstâncias que envolvem o John de Coetzee, faço, agora, uma pausa para nos determos na história de outro jovem de trajetória similar: o *Lorde* de João Gilberto Noll, um brasileiro que também imigra para Londres em busca de estudo e trabalho. O livro não esclarece, mas tudo levar a crer que a ação se passa já no século XXI. O mercado de trabalho londrino sofre as agruras da crise do desemprego característica do capitalismo cibernético e globalizado. Tanto que o Lorde de Noll só consegue, e quando consegue, emprego como professor de português. Por ironia, exatamente a língua que tanto insistia em repudiar, em negar, numa tentativa desesperada de tornar-se um inglês, um *lord*. Sua trajetória, porém, é a de um *lorde* posto à margem de qualquer suposta nobreza, e não por acaso vivencia as mesmas sensações do jovem de Coetzee: a invisibilidade, a solidão, a depressão. Ambos testemunham a mesma Londres antropofágica e

dominadora: “Londres saberia me matar como eu mesmo já fizera?”, indaga Lorde para si mesmo, a caminho do final da narrativa.

Os dois personagens, John e Lorde, imigram para a grande metrópole em busca de um espaço que os mantivesse integrados àquela sociedade cosmopolita. Renunciam, assim, às suas antigas casas e querem se sentir em casa no lar estrangeiro. Para tanto, precisam de trabalho. Não são turistas, não estão ali a passeio. Portanto, só o trabalho, exclusivamente, poderá incluí-los na roda estranha, a ponto de fazer com que se sintam “em casa”, e façam da “casa natal” nada além que mera nostalgia. Sem o trabalho capaz de integrá-los não passarão de estrangeiros. John e Lorde experimentam, então, o impasse: o desemprego e/ou subemprego acrescido dos dilemas pessoais (a solidão, o espectro do apego às raízes, a invisibilidade, a crise de identidade) impõem um permanente equilíbrio sob a corda bamba.

Frise-se que em nenhum dos dois livros esse impasse é a preocupação central. Contudo, é inegável que a questão *trabalho* como forma de conquistar a sonhada *integração* marca a trajetória dos dois personagens. Há uma estreita ligação entre o emprego – ou a falta dele – com o estado de transculturação mencionado por Todorov e afiançado por Rushdie, Hall e outros. Eis é o ponto que, aqui, me interessa, ainda que tratado quase *an passant* nos dois livros.

As duas narrativas possuem ingredientes autobiográficos, o que as torna, para nosso fim, mais interessantes, pois nos permitem perceber não apenas o processo da autoficção, como também a relação dinâmica entre ficção e realidade (ou fragmentos de verdade, ou percepções da realidade).

John Maxweel Coetzee, nascido na Cidade do Cabo, onde se formou em matemática e língua inglesa, estudou em Londres entre 1962 e 1965, onde laborou como programador de computador enquanto fazia seu doutorado. Entre 1968 e 1971, ele foi professor de inglês na Universidade do Estado de Nova Iorque em Buffalo, mas, depois de lhe ser negado o direito de residência permanente nos EUA, regressou à África do Sul onde ensinou na Universidade da Cidade do Cabo, até 2000. Em 2002, ele emigrou para a Austrália e ensina na Universidade de Adelaide. Em 2003, recebeu o Prêmio Nobel⁸⁰. Quanto ao gaúcho João Gilberto Noll, consagrado escritor da literatura brasileira contemporânea, foi

⁸⁰ In <http://pt.wikipedia.org/wiki/J._M._Coetzee>; página acessada em 25.10.2010.

bolsista e professor convidado da Universidade de Berkeley, nos Estados Unidos. Também foi escritor residente no King's College, em Londres, em 2004.⁸¹ Não por acaso, *Lorde* é tratado por Diana Klinger como um bom exemplo de autoficção.

Lorde foi composto durante uma temporada que o autor gaúcho passou em Londres como escritor residente do King's College. O protagonista também é um escritor brasileiro que escreveu sete livros e que vai à Inglaterra a convite de uma instituição britânica. Os *elementos identificadores* do (...) narrador (...) não deixa dúvida sobre as semelhanças com o autor, de maneira que, a princípio, pareceria possível uma aproximação com a ficção autobiográfica. Mas até onde via essa *ilusão autobiográfica*? Não se trata (...) de um *relato retrospectivo* que ordena e dá sentido ao vivido. Para uma ficção autobiográfica é preciso primeiro viver para depois narrar; mas [o romance] de Noll funciona como dispositivo especular que reflete o momento mesmo do ato da escrita. (KLINGER, 2007, p.58)

Em *Lorde* a narrativa, em primeira pessoa, é construída à medida que vivenciada pelo narrador. Nas palavras de Klinger (2007, p.61), consuma-se ali o mito do livro que se faz sozinho, e na frente do leitor (*work in progress*). Em *Juventude*, por sua vez, o relato retrospectivo e, embora narrado em terceira pessoa, com ares confessionais. Numa e noutra narrativa, ficção e realidade estão imbricadas desordenadamente. A de Noll revela um personagem incoerente, fragmentado e sem identidade certa; a de Coetzee mostra um jovem invisível na cidade grande, frustrado pela falta de identificação. Ambos experimentam a sensação de inadaptação e exclusão. Há evidentes elos entre os dois personagens – não obstante o distanciamento entre os momentos vividos no estrangeiro por um e por outro; não obstante, a diferença na estética da escrita.

Uma ressalva necessária: as duas obras merecem mais que o enfoque maniqueísta que coloca, de um lado, migrantes fracassados, uns pobres-diabos, e, do outro, poderosos patriotas apegados às raízes nacionais. A periferia versus o centro. Fosse assim, estaríamos reduzindo os textos a panfletos simplistas e ingênuos. Todavia, muito pelo contrário, ambos protagonistas apontam para a complexidade que abrange a questão do “rompimento das fronteiras”, da fragilidade do sentimento nacional, da irrelevância do patriotismo, da fragmentação identitária. Vê-se nas trajetórias dos jovens John e Lorde elementos capazes de tornar o debate mais enriquecedor, menos dual e menos idealista.

⁸¹ In <http://pt.wikipedia.org/wiki/Jo%C3%A3o_Gilberto_Noll>; página acessada em 25.10.2010.

John não vivia nada bem na terra natal. Não se sentia feliz. Enquanto acalentava o sonho de ser artista, vivia modestamente, trabalhava na biblioteca, fazia monitoria para o primeiro ano do Departamento de Matemática, fazia pesquisas domésticas para a Municipalidade, durante as férias, e se preparava para partir daquela cidade colonizada que não lhe permitia *viver uma vida intensa*: “As sandálias que usa custam dois xelins e seis pence. São de borracha, feitas em algum lugar da África, Malauí talvez. Quando ficam molhadas, não aderem à sola dos pés. No inverno do Cabo, chove semanas seguidas. Ao andar pela Main Road na chuva, ele às vezes tem de voltar para recolher uma sandália que se soltou. Nesses momentos, pode ver os cidadãos da Cidade do Cabo rindo ao passar no conforto de seus carros. Riam!, pensa. Eu logo irei embora.” (COETZEE, 2005, p.10). E vai. Em Londres, consegue um posto de programador-*trainee* na IBM, onde trabalha o dia inteiro, e quando exigem tarefa especial, avança a noite inteira: “A IBM, é capaz de jurar, o está matando, transformando-o num zumbi. Mas não pode desistir...” (COETZEE, 2005, p.55). Com o modesto salário, pode alugar um quarto e levar uma rotina enfadonha e sem grandes sustos. Nos finais de semana, frequenta livrarias, galerias, museus, cinemas, em busca de uma amizade, uma companhia, uma namorada. Convive com a solidão: “As noites de sábado e domingos são o pior. É quando a solidão, que em geral consegue manter à distância, acaba abatendo sobre ele, solidão impossível de distinguir do clima baixo, cinzento e úmido de Londres ou do frio duro de aço das calçadas. Chega a sentir o rosto duro e estúpido de mudez, até a IBM e as conversas convencionais são melhores que esse silêncio.” (COETZEE, 2005, p.60).

Em meio ao *fog* londrino, John torna-se um fingidor. Nas noites de sábado, acompanhando o fluxo, finge que está em busca de diversão, finge que tem para onde ir, finge para a multidão anônima que tem alguém para encontrar; no fim da noite, desiste de fingir e volta para a solidão do quarto. A poesia ficou para trás “...imagina se emoções monótonas como as suas jamais alimentarão a grande poesia” (COETZEE, 2005, p.68)), a expectativa de sucesso ficou para trás, a depressão avança. Está todo tempo exausto, só pensa em dormir e “Londres não tem projeto nem sentido” (COETZEE, 2005, p.67). Sua vida londrina é dominada pela banalidade. Reencontra uma antiga namorada da Cidade do Cabo, mas isso não o satisfaz: não é uma inglesa. Até no sexo, não sabe para onde ir. Tem uma

experiência homossexual sem maiores consequências. Não consegue se apaixonar, por mais que queira. As lindas garotas inglesas não olham para ele.

E a África? Um passado persistente, por mais que renegado. Está presente nas insistentes cartas da mãe. Não que as lides e conflitos raciais que estão em ebulição na terra natal o mobilizem. Sobre isso, a mãe nada fala. Um silêncio que se explica: John deixou claro para ela que não tinha nenhum interesse no assunto. Mas ainda assim a África, em si, está sempre retornando ao coração e à mente de John pela escrita semanal da mãe, com o indefectível preâmbulo *Querido John...*, seguido das reiteradas recomendações e as mesmas perguntas sobre a saúde do filho, a preocupação renitente, a insistência para que retorne ao berço materno. Mas ele rompeu com suas raízes e com exasperação recebe as provas do obstinado amor materno: “Será que a mãe não entende que, ao sair da Cidade do Cabo, ele rompeu com todos os laços do passado? Como pode fazê-la aceitar que o processo de se transformar numa pessoa diferente, o qual começou quando ele tinha quinze anos, continuará impiedosamente até toda a memória da família e do país que deixou para trás estar extinta? Quando ela entenderá que ficou tão distante dela que podia ser um estranho?” (COETZEE, 2005, p. 109).

Nessa hora, assume ele o estado de aculturação mencionado por Todorov.

Porém...

A África do Sul é uma ferida dentro dele. Quanto tempo mais até a ferida parar de sangrar? Quanto tempo mais terá de ranger os dentes e suportar antes de poder dizer: “Houve tempo em que eu vivia na África do Sul, agora vivo na Inglaterra?” (COETZEE, 2005, p. 129).

Repartido, John vive a plenitude da crise identitária: não consegue passar por londrino, não consegue se vestir e se portar como um inglês, não é visto como um inglês. Aliás, sequer é visto, identificado, reconhecido. Invisível, é o que é: “Na rua, passa um homem de terno escuro que parece reconhecê-lo, parece prestes a parar e falar. É um dos programadores seniores dos dias de IBM, alguém com quem não teve muito contato mas sempre considerou bem-disposto para com ele. O homem hesita, depois, com um aceno de cabeça tímido, passa depressa.” (COETZEE, 2005, p. 129).

A invisibilidade o persegue. É simbólica a passagem em que o protagonista pede demissão da IBM. Surpreso, o gerente indaga o motivo. Esperava algo mais, responde John. O quê? Amizades. “Esperava amizades.”. O

gerente ainda insiste: não é amigável, o ambiente? “Amigável não é mesma coisa que amizade”, retruca John, que encerra o assunto: “Não estou pondo a culpa em ninguém. A culpa, provavelmente, é minha mesmo.” (COETZEE, 2005, p.119)

Para John, o problema está localizado nele próprio. A sociedade londrina é cosmopolita e multicultural – então, ele é que o problemático. Começa a notar a presença de outros imigrantes, muitos deles refugiados do bloco oriental, outros da Índia colonizada. Nota que eles existem (antes, só via londrinos bem-vestidos e londrinas bonitas). Mas não quer se identificar com eles, não é um refugiado, não tem a pele escura, nem acinzentada. Veste-se bem, é um artista, e tem a pele branca como os ingleses. Não entende o que aqueles imigrantes fazem ali, no frio londrino, morando em condições precárias, voltando cabisbaixos para suas acomodações após um dia de trabalho exaustivo. Não entende... Sequer poetas eles são!: “Vão de ombros curvados, as mãos enfiadas fundo nos bolsos, a pele tem um tom acinzentado, empoeirado. O que os atrai da Jamaica e de Trinidad para esta cidade sem coração, onde o frio verte das próprias pedras da rua, onde as horas do dia são gastas em trabalho enfadonho e as noites enroladas diante de uma lareira de gás num quarto alugado com paredes descascadas e sofás afundados? Por certo não estão todos aqui para encontrar a fama como poetas.” (COETZEE, 2005, p. 115).

E assim, mesmo em meio ao tédio e à solidão, John decide prosseguir na Inglaterra, e para isso precisa voltar à programação de computador. Emprega-se na International Computers, que produz o computador Atlas, uma resposta britânica à IBM. Vai para fora de Londres, em Berkshire e Cambridge. Lá, arruma finalmente um amigo: ironicamente, um indiano, não por acaso o outro único estrangeiro da equipe. Burocratiza-se, não anseia mais pela mulher amada, e a poesia fica cada vez distante: “Parou de desejar. A busca da bela e misteriosa estranha que libertará a paixão dentre dele já não o preocupa. (...) Não pode deixar de perceber uma ligação entre o fim do desejo e o fim da poesia. Isso quer dizer que está crescendo? É isso que significa crescer: deixar para trás o desejo, a paixão, todas as intensidades da alma?” (COETZEE, 2005, p. 159-160).

O final do livro é melancólico. Constata John que, aos vinte e quatro anos, não é um poeta, nem um escritor, nem um artista. Percebe, também, que na Inglaterra não existem programadores de computador de trinta anos. Trinta e um é

velho demais para trabalhar com computadores: “a pessoa se volta para alguma outra coisa – algum tipo de empresariado – ou se mata” (COETZEE, 2005, p. 184). Ainda é jovem, com os neurônios em dia, e só por isso tem ainda alguns anos à frente dos computadores. Por ser jovem “é que tem um pé na indústria de computadores britânica, na sociedade britânica, na Grã-Bretanha em si” (COETZEE, 2005, p.184), conclui entristecido. Depois, aos trinta e um, a vaticínio é inevitável: não será empresário e no ramo de computadores não mais estará. E o seu elo com a Grã-Bretanha, persistirá? Ou restará apenas a alternativa da morte? As perguntas teimam em brotar, mas não há espaço para tragédia na narrativa de uma vida marcada pela invisibilidade e pelo desinteresse característico da banalidade. E o leitor fecha o livro sem as respostas definitivas.

John emigrou para fugir do tédio e da vida modesta sul-africana. Na antiga colônia, encontrou a facilidade da língua e da cor. Queria a vida acadêmica, o sucesso como artista. Ficou longe disso. Conseguiu trabalho – sem paixão e sem poesia. Ainda assim, a integração, a aceitação e a tradução não se consumaram. Atormentado pela crise identitária, se sente partido ao meio. A África materna tantas vezes renegada insiste em rondar sua vida, seu cotidiano, sua mente: “Patriotismo: é isso que está começando a afligi-lo? Está descobrindo que é incapaz de viver sem um país? Tendo sacudido dos pés a poeira da feia nova África do Sul, deseja agora a África do Sul dos velhos tempos, quando o Éden ainda era possível?” (COETZEE, 2005, p.152).

Por outro lado, John quer a Inglaterra, quer ser britânico. O trabalho burocrático é o fio invisível que o prende ao país adotado. E quando não houver mais trabalho? O trabalho é o símbolo da esperança, embora nem ele, em si, afaste a sensação de não-pertencimento.

O mesmo não-pertencer verifica-se na personagem de *Lorde*, que queria, desde logo, desistir de ser brasileiro. Não conseguiu; estava no exterior – também em Londres - exatamente na condição de brasileiro. Resolveu, então, *traduzir-se*. Também não conseguiu. Transformou-se num Frankenstein, segundo expressão utilizada pelo próprio Noll⁸².

O Lorde se considerava um sujeito híbrido: um escritor brasileiro mantido em Londres por uma instituição inglesa. Entretanto, isso não fazia dele um inglês.

⁸² Entrevista à GloboNews; outubro de 2004

Continuava ser um brasileiro, um estrangeiro vindo da periferia. Não por acaso, residia na periferia de Londres, na realidade pobre de Hackney, o que o obrigava a utilizar cotidianamente um ônibus ordinário, o 55. Na sua trajetória londrina, não encontra lordes ingleses; encontra outros migrantes, cujo leque de nacionalidade é sintomático: vietnamita, turco, chinês, hindu. Sintomática, também, é a condição social e sexual dos habitantes urbanos que esbarram em seu caminho: mendigos, travestis, putos e putas, marinheiros.

Parece óbvio que há uma questão social ditando os rumos desta história.

Indivíduo fragmentado, Lorde⁸³ é alguém que quer esquecer a sua nacionalidade: “eu não tinha saudade do que deixara no Brasil nem de nada em qualquer esfera que sobrevoasse qualquer país (...); o Brasil era um afresco na abóbada da mente, mas não doía nada, eu quase não tinha vista suficiente para enxergá-lo; (...) Começava a compreender que eu tinha fugido de uma situação no Brasil. Não sabia ao certo qual – ‘cadê minha memória?’ (...) Tinha vindo a Londres para ser vários – isso que eu precisava entender de vez. Um só não me bastava agora – como aquele que eu era no Brasil”⁸⁴.

Libertar-se das origens, contudo, parecia impossível (tal qual o John de Coetzee): “...quando em silêncio falo português o tempo todo” (NOLL, 2004, p.103). Lorde era um “representante” do Brasil em Londres; e, principalmente, era alguém do Terceiro Mundo, que convivia com estrangeiros subdesenvolvidos, oriundos das antigas colônias. Jamais seria um inglês. É bem verdade que ele queria mesmo era ser um daqueles “autores imigrantes, sem nacionalidade precisa, sem bandeira para desfraldar a cada palestra, conferência” (NOLL, op. cit., p.33) uma espécie de Salman Rushdie. Ao contrário do iraniano, porém, não trazia consigo nenhuma história empolgante, nenhuma aventura misteriosa. E não era um escritor renomado, nem um poeta, nem um artista. Também não trazia nenhum exotismo ou excentricidade. Ficou, então, confinado ao gueto londrino. Depois, em Liverpool, ressuscitou a sua condição nacional exatamente por conta da língua (a pátria): curiosamente (e não por acaso) foi contratado como professor de português. Ainda assim, ansiava pelo “hibridismo”. Tentou se metamorfosear em George, um marinheiro inglês. Virou um Frankenstein.

⁸³ A narrativa, em primeira pessoa, não revela o nome do personagem-narrador.

⁸⁴ NOLL, 2004, p. 25, 27,43, 27 respectivamente

O nosso Lorde é mais um migrante partido ao meio, com identidade e personalidade fragmentadas; tem evidentes dificuldades para encontrar o seu “eu”, a ponto de negar a olhar-se no espelho. Diz Diana Klinger: “Em *Lorde* tudo se torna incerto a partir de um determinado momento: o narrador desmaia e é internado em um hospital, onde perde a consciência e a noção de tempo, e a partir daí começam a suscitar as perguntas em torno da própria identidade” (KLINGER, 2007, p. 59).

Esta crise de identidade aparece na psique da personagem confrontado às suas circunstâncias materiais⁸⁵, mas adquire ares magnânimos e mais explícitos quando o narrador expõe sua crise de nacionalidade⁸⁶. É uma pessoa que não consegue fugir das suas tradições, do seu passado; alguém que não desaprendeu a língua natal, e que, não por acaso, só conseguiu um emprego graças a ela, mas que, ainda assim, nega o seu país, não tem saudades dele. Por outro lado, não pode simplesmente virar um cidadão inglês. A sociedade inglesa não o aceita como tal, pelos mais variados motivos: por estar disputando no mercado de trabalho, por xenofobia, ou por simples preconceito. No fundo, o Lorde sabe que qualquer transmutação nesse sentido será bizarra – e insólita.

No final, nos deparamos com alguém perdido. Um ser fragmentado, sem casa, sem chão e sem rumo, apoiado apenas numa suposta pós-modernidade, e com uma certeza: nunca será *o outro* (um inglês). Está no limbo.

A condição de brasileiro é como um borrão que Lorde tenta mascarar, maquiagem (literalmente), mas não consegue apagar. Ao mesmo tempo, ele almeja penetrar em novas culturas. Seria, em tese, a própria definição do sujeito

⁸⁵ Diana Klinger ressalta que “o protagonista não deixa de se perguntar o tempo todo por que e para que ele foi convidado por aquela instituição enigmática” (2007, p.59).

⁸⁶ A identidade nacional se confunde com a identidade cultural, e a crise de uma leva à crise da outra. Não numa relação reflexa, de causa-efeito, mas numa dinâmica complexa que leva a uma imbricação das crises. Lembro, no particular, Stuart Hall (*A identidade cultural na pós-modernidade*): “A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existentes no momento do nascimento. Existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre ‘em processo’, sempre ‘sendo formada’. Psicanaliticamente, nós continuamos buscando a ‘identidade’ e construindo biografias que tecem as diferentes partes de nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado da plenitude. (...) No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos se constituem uma das principais fontes de identidade cultural. Ao nos definirmos, algumas vezes dizemos que somos ingleses ou galeses ou indianos ou jamaicanos. Obviamente, ao fazer isso estamos falando de forma metafórica. Essas identidades não estão literalmente impressas em nossos genes. Entretanto, nós efetivamente pensamos nelas como se fossem parte de nossa natureza essencial” (HALL, 2004, p. 38/39 e 47).

traduzido, fruto de um suposto hibridismo que ele tanto almeja - mesmo que, como Pedro, necessite *negar três vezes* (ou mais) os vínculos passados.

Porém, resta saber se a “nova cultura” quer negociar, quer acolher o migrante “híbrido” oriundo de um país pobre que, necessariamente, anseia por espaço – no meio social, cultural e no mercado de trabalho. Esse é o nó górdio.

Longe dos anos 1960 em que se desenrola o drama de John, quando a Inglaterra cria, com fé, no Estado do Bem-Estar Social, a ação de *Lorde* é mais atual, pós Margareth Thatcher, com o país marcado pela plena crise do desemprego e pela imigração desenfreada, oriunda principalmente dos confins colonizados, e estimulada pelo processo de globalização. A briga por emprego, na Londres de *Lorde*, é ferrenha, e aquele que sobra para o protagonista – o de professor de português – é dos poucos destinados a um tipo de imigrante específico (que fala português e inglês), mas que, por isso mesmo, não lhe autoriza a posar de acadêmico, não lhe deixa à vontade no palco da academia inglesa, não faz com que deixe de ser um brasileiro que fala inglês.

Ou seja, valendo-nos do método da micro-história é possível lermos fragmentos de verdade nas trajetórias de John e de Lorde, mesmo que eles estejam *a latere*, desfocados e longe da intenção *autoral*. Mas é exatamente essa questão do autor - e do seu possível retorno vislumbrado por Klinger - que confere aos textos de Coetzee e Noll traços autoficcionais, cuja própria natureza, que entrelaça desconexamente realidade e ficção, permite que a lupa do leitor pince os fragmentos de verdade mencionados por Carlo Ginzburg.

A leitura destas duas obras revela indubitáveis nuances autobiográficas ou autoficcionais⁸⁷. Seus dois autores, J. M. Coetzee e João Gilberto Noll, por suas

⁸⁷ Faço, aqui, uma referência a Diana Klinger, no que toca à presença simultânea e incoerente entre ficção e realidade naquilo que chama de *autoficção* – o discurso do sujeito se constrói a partir da “indecibilidade” entre o real e o ficcional, como já mencionamos antes. Abordando especificamente a narrativa de João Gilberto Noll, a pesquisadora argentina sustenta que “os elementos que permitem a identificação entre autor e personagem aparecem precisamente nos lugares em que o narrador se interroga sobre o eu” (KLINGER, 2007, p. 61). Haveria, segundo ela, uma indecisão entre realidade e ficção, identidade e alteridade, que quebraria com a *continuidade vivida*, a principal característica do discurso autobiográfico. “De maneira que o retorno do autor, do nome próprio recalcado nos outros romances de Noll, é coerente com a reconfiguração contemporânea da noção de subjetividade, isto é, não como retorno de um sujeito pleno, fundamento e autoridade transcendente do texto, e sim como um sujeito não essencial, fragmentado, incompleto e suscetível de auto-criação” (KLINGER, 2007, p.61). Não há uma satisfatória *tipificação* da personagem de Noll (tipificação, aqui, no sentido totalizante), pois se trata de um sujeito alquebrado e fragmentado, compatível com o olhar conferido ao sujeito contemporâneo – e ao mesmo tempo compatível com o próprio autor. A relevância da autoridade –

trajetórias e vivências, podem ser situados na categoria de *traduzidos*. Embora rotulados, nos compêndios primários, como fazedores da literatura sul-africana e literatura brasileira, respectivamente, eles ficam mais à vontade entre aqueles escritores *fora do lugar*, para usar a expressão de Said – principalmente, quando analisamos *Juventude* e *Lorde*, cujos personagens são tipicamente sujeitos desorientados e que vivenciam os não-pertencer (retomo, aqui, as expressões de Rushdie). Abstraindo aspectos evidentemente ficcionais, são obras construtoras de realidade (acentuadas, não custa repisar, pelos aspectos escancaradamente autobiográficos). E nesse passo, se apontam para a premência de a literatura (e a teoria) dar cabo dos sujeitos migrantes e desorientados, também chama a atenção a presença do elemento *trabalho* como fator decisivo no (des)norteamento desses mesmos sujeitos.

E quando nos deparamos, na leitura, com essa circunstância – trabalho -, e percebemos a forma como ela é colocada pelo narrador, impossível não notar na faceta social que emerge da narrativa, tal qual um fruto cuja qualidade depende das características do solo, da natureza do clima e das condições ambientais experimentadas pelo autor do texto, para usar a analogia de Sevcenko.

O jovem John, p. ex., vê multidões de indianos trabalhadores que vivem mal, passam frio e sentem fome, e procura não se identificar com ele. Por quê? Tão cigano como eles, vindo da colônia como eles, estrangeiro ele é. Todavia, diferentemente dos indianos, não possui a pele acinzentada – “o tom empoeirado”, diz ele -, como também sua pele não é negra como outros africanos, e ele fala a língua dos ingleses. Se, por um lado, não encontra identidade nos indianos, por outro lado, persiste a sensação de estranheza naquela terra estranha, com gente esquisita e, no seu sentir, *blasé*. Estamos no início da década de 1960, o desemprego ainda não é a tônica do mercado europeu, mas a política neoliberal começa a se delinear e os parafusos das leis de imigração começam a ser apertados. Para o imigrante louro e branco, católico ou protestante, e que fala sem sotaque a língua daquele que o recebe, ainda tem vez e emprego, mas para outros -

o *retorno do autor* mencionado por Klinger -, nesse caso, é explicada exatamente por conta dessas compatibilidades. E aqui ela nos interessa (particularmente *Lorde*, mas poderíamos estar lendo outras obras do próprio Noll) por jogar luzes sobre o mundo da imigração contemporânea, que rejeita a tipologia - qualquer que seja: tanto a do imigrante trabalhador braçal tipificado simplesmente na sua condição social, como a do imigrante visto unicamente na condição de traduzido e inserido em diversas “casas”.

de pele escura, fala ininteligível, gestos brutos e broncos, e religião politeísta ou fundamentalista - a garantia de trabalho é nenhuma.

Leiamos uma significativa passagem sobre os sentimentos e as percepções de John:

As pessoas com quem trabalha são polidas demais para expressar suas opiniões sobre visitantes estrangeiros. Mesmo assim, a partir de alguns de seus silêncios conclui que não é querido no país delas, não querido positivamente. Quanto à questão dos indianos ocidentais, elas calam também, mas dá para ler os sinais. NIGGER GO HOME [Vão embora, negros], dizem alguns slogans pintados nas paredes. NO COLOURED [Não se aceitam pessoas de cor], dizem placas nas janelas de casas de cômodos. Mês a mês o governo aperta as leis de imigração. Os originários das Índias Ocidentais são detidos no porto em Liverpool, detidos até ficarem desesperados, depois são mandados de volta para lugar de onde vieram. Se não o fazem sentir tão nuamente indesejado como eles, só pode ser por causa de sua coloração protetora: o terno Moss Brother, a pele clara. (COETZEE, 2005, p. 155-116)

Situando a questão *trabalho*, já dissemos que na época do *Lorde* o espectro do desemprego que rondava (e ainda ronda) a Europa era mais assustador. Na trama, o imigrante protagonista não é um “trabalhador braçal”, procura espaço na academia. É bolsista, mas quer um emprego fixo ao mesmo tempo em que anseia se encarnar num britânico de corpo e alma. Passa a maior parte do tempo desempregado, e quando consegue trabalho (professor de português) é algo que o vincula ao país renegado.

Vive um drama, o Lorde. O seu problema é que, queira ou não, ele é visto como um brasileiro, um estrangeiro. Resta saber, ao fim e ao cabo, se essa condição – de brasileiro, de terceiro mundo, da periferia -, que é uma condição social e econômica e política, ditará, ou não, as regras do jogo.

Ele não pode invocar para si, nem mesmo, aquele sujeito idealizado pela definição de Hall, qual seja: produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencente a uma e, ao mesmo tempo, a várias casas (e não a uma casa particular). O Lorde de Noll, híbrido, traduzido, fragmentado, relativiza esta idealização. Ao invés de pertencer, ao mesmo tempo, a várias casas, não pertence a casa nenhuma. Termina adormecido num velho cemitério desativado (não por acaso, um típico *não lugar*), e, rodeado por mortos célebres e conhecidos, sonha em ser um *outro*, um inglês. Termina sem saber quem ele próprio é, sem saber o

que aceitar, com uma “desordem interna”⁸⁸. Termina sem casa. É o fim da narrativa, e não se sabe o que veio depois.

O romance de Noll permite enxergar aquilo que não é visível “a olho nu”, nem está dito com todas as letras, possibilitando visualizar além do primeiro plano, sem que o leitor tenha que ficar dependente da literalidade de uma imagem e de um texto realista. Obra e personagem descortinam a questão da nacionalidade num mundo “sem fronteiras”, enfocando, especificamente, a sua relevância, ou não, para o homem contemporâneo, considerando o possível grau de invenção ou de imaginário coletivo – ou de tradição - presente nesse debate. *Lorde* cria para o leitor um certo desconforto e uma certa inquietação ao sugerir que o sentimento do nacional e de nacionalidade (que não se confunde necessariamente com nacionalismo) não mais satisfaz (quem sabe, até incomoda). Mas ao mesmo tempo em que sugere o desapego a esse sentimento, a narrativa é reveladora do quanto ele ainda se encontra entranhado na identidade cultural do sujeito, e do quanto é difícil a desencarnação.

“A realidade é muito clara: o ‘fim dos tempos do nacionalismo’, há tanto tempo profetizado, não está à vista, nem de longe. De fato, a *nation-ness* constitui o valor mais universalmente legítimo na vida política de nossa era”, previu Benedict Anderson (1998, p.11).

Para Eric Hobsbawm (2000, p.80), sempre foi assim. Países como Estados Unidos e Alemanha, p.ex., somente se tornaram industrializados no século XIX porque não aceitaram o livre comércio e insistiram em proteger as suas indústrias até que elas tivessem condições de competir com a economia britânica, dominante na época.

Na mesma linha, recorro, mais uma vez, ao historiador indiano Aijaz Ahmad:

Historicamente, o nacionalismo muitas vezes desempenhou um papel progressista de oposição à conquista social, não porque aqueles que são conquistados sempre já constituem uma nação nem porque as nações têm um direito predeterminado à soberania exclusiva, mas principalmente porque a resistência à ocupação estrangeira tende a politizar as populações que até aquele momento haviam ficado fora dos domínios da política moderna e inevitavelmente levanta a questão dos direitos dos povos assim politizados. (...) Alguns desses nacionalismos também

⁸⁸ A expressão é do narrador de *Lorde* (p.110), e que curiosamente nos remete à *desordem* mencionada por Salman Rushdie, e que, por sua vez, nos coloca novamente diante dos conceitos de *transculturação* utilizado por Todorov e *fora do lugar* defendido por Edward Said.

desempenham um papel progressista quando ajudam a criar *solidariedade*. (AHMAD, 2002, p.223) [Grifo meu]

Curiosamente – quiçá, por mera coincidência..., *ou não* - o maior problema do Lorde era a falta de *solidariedade*, a solidão. Por certo, ele esqueceu Mário de Andrade: “Ninguém se liberta duma vez das teorias avós que bebeu.” (*Paulicéia Desvairada*).

Nesse sentido, a fuga de Lorde é preocupante, pois reveladora do quanto pode ser falível – às vezes, farsante - a *tradução* colocada simplesmente de forma idealizada, dependendo das questões postas à mesa, dependendo da transparência da permuta, do afloramento das diferenças; da negociação, enfim.

A personagem de Noll só queria saber de dispensar a sua própria nacionalidade. Deu no que deu. Ou seja, deu em nada. Em ninguém. Num cemitério. Buscou, o tempo todo, o *entre-lugar*. Ficou no entremeio.

José Carlos Reis sustenta que a pós-modernidade desconstrói, deslegitima, deslembra e desmemoriza a máxima da “Razão que governa o mundo”. O conhecimento histórico pós-estruturalista, diz ele, aborda um mundo humano parcial, limitado, descentrado e em migalhas: “Aparece um olhar em migalhas, assistemático, antiestrutural, antiglobal, curioso de fatos e indivíduos. A biografia volta com forma total, mas diferente da tradicional. A análise pessoal substitui a busca da tomada de consciência da verdade estrutural” (REIS, 2007, p. 73). Tal qual acontece com a narrativa do *Lorde* e - menos na narrativa, mais na trajetória - do protagonista de *Juventude*. Ambas as narrativas não ambicionam mais a produção de uma obra universal. Na linha traçada por José Carlos Reis, não há ali suposição de neutralidade, passividade, serenidade ou universalidade. São, antes de tudo, análises pessoais. “A análise pessoal substitui a busca da tomada de consciência da verdade estrutural. A verdade universal se pulverizou em análises pessoais. O conhecimento histórico é múltiplo e não definitivo: são interpretações de interpretações” (REIS, 2007, p.73).

Interpretações de interpretações, frutos de análise pessoal, que mostram fagulhas, migalhas, fragmentos – ainda que fragmentos de verdade.

Assim são *Lorde* e *Juventude*. Resta saber como são narradas outras migalhas, outros fragmentos.

PARTE III

CAPÍTULO II

NARRANDO TRABALHADORES BRAÇAIS IMIGRANTES

O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano.
(Riobaldo, personagem de *Grande sertão: veredas*). **Guimarães Rosa**.

“O nacionalismo extremo é a pior forma de racismo”
(Advertência da casa-museu de Anne Frank, em Amsterdã)⁸⁹

1. Imigrados, portanto trabalhadores

Nas ruas contemporâneas de Lisboa, erra um velho que dizem poeta, meio amalucado, meio ensandecido, que aborda o brasileiro Serginho, mineiro de Cataguases que para lá imigrou:

“Quanto achas que valho, pá?”, e eu, imaginando que ele tinha me reconhecido de quando frequentava a tasca, vasculhei o bolso, respondi, chistoso, “Cinco euros”, e ele, puxando a nota da minha mão, desfilou berrando, “Cinco euros!, cidadãos, cinco euros!”, agora, até um brasileiro tem o desplante de fazer uma oferta por um português, e vejam que preço ele propõe, “É isto, o quanto valem?”, e, abordando as assustadas pessoas que por ali circulavam, apontava pra mim, gritando, “Aquele brasileiro quer me comprar por cinco euros! Eu, um lusitano de quatro costados!, não um retornado, mas um legítimo descendente de Viriato!, cinco euros! É isso, o quanto valem?” (RUFFATO, 2009, p.80)

O velho perambulava pela capital portuguesa a amaldiçoar Deus, os Estados Unidos, os espanhóis, e os imigrantes. E Serginho não queria comprar nada nem ninguém, apenas reconheceu o poeta pregador, antigo frequentador do

⁸⁹ Cit. Piovesan (2010)

restaurante em que era garçom. No fim das contas, expulso da rua aos gritos, como que expulso do país, Serginho sentiu-se humilhado, e perdeu cinco euros.

A cena é ficcional – subtraída do livro de Luiz Ruffato *Estive em Lisboa e lembrei de você* – mas a sua semelhança com casos e personagens reais não é mera coincidência. Há nela algo de palpável, atual e familiar, tanto para brasileiros e portugueses, como aqueles que migram para o Primeiro Mundo em busca de trabalho: o nacionalismo irracional, o nostálgico ar de superioridade, a apologia à tradição, a descrença com o estado de coisas, e a revolta com os intrusos estrangeiros.

O protagonista de Ruffato é um trabalhador migrante. Um brasileiro que, de mal com a vida no interior das Minas Gerais, resolve se aventurar em terras portuguesas. Desqualificado profissionalmente, sem os dons intelectuais de um Todorov ou de um Stuart Hall, Serginho se identifica com alguns imigrantes como ele, ao mesmo tempo em que com outros rivaliza, na busca por um lugar ao sol, na disputa corpo-a-corpo exigida pelo mercado de trabalho. Dos “patrícios lusitanos”, não recebe respaldo, nem acolhida. Ao revés, na multicultural Lisboa, encontra estranheza. Supunha que a língua fosse a mesma, mas logo percebe que o sotaque faz a diferença. Nas suas idas e vindas pelas ruas lusitanas, esbarra com Rodolfo, vindo do interior da Paraíba: “Puxa vida, que bom encontrar alguém que fala a mesma língua da gente” (!!!). Percebe-se sinceridade, e não ironia, na frase de Serginho ao encontrar o conterrâneo. A identidade da língua cria uma proximidade entre ambos. Aliás, vamos frisar: é esta identificação que aproxima os estrangeiros no ambiente em que, para eles, tudo é estranho. Uma aproximação que desfaz a ilusão de abandono da língua materna. Para se adaptar e ser acolhido, o *estrangeiro*⁹⁰ tenta esquecer a língua natal, e passa a usar e abusar do sotaque na

⁹⁰ Com certa liberdade, utilizo de forma sinônima, ao longo deste trabalho, as expressões *estrangeiro* e *imigrante* ou *migrante*, embora ciente que seus significados, *strito sensu*, não são necessariamente coincidentes. Como diz a procuradora Cristiane Sbalqueiro Lopes (2009, p.32), “a palavra imigrante indica a pessoa que imigra, que entra em um país estrangeiro para aí viver. Enquanto estrangeiro é apenas o ‘outro’, o imigrante é aquele que veio para se estabelecer”. Ou seja, o imigrante ou migrante exprime uma situação social (o turista não é imigrante), enquanto o estrangeiro está vinculado a uma situação de direito. O sociólogo franco-argelino Abdelmalek Sayad, especialista no tema a imigração e que foi assistente de Pierre Bourdieu, distingue os dois conceitos (*A imigração ou os paradoxos da alteridade*, 1998): “Um estrangeiro, segundo a definição do termo, é estrangeiro, claro, até as fronteiras, mas também depois que passou as fronteiras; continua sendo estrangeiro enquanto puder permanecer no país. Um imigrante é estrangeiro, claro, até as fronteiras, mas apenas até as fronteiras. Depois que passou a fronteira deixa de ser um estrangeiro comum para tornar-se um imigrante. Se ‘estrangeiro’ é a definição jurídica de um estatuto, ‘imigrante’ é antes de tudo uma condição social. É um critério social que

nova língua, a ponto de quase criar uma terceira, meio ininteligível. Então, quando Serginho e Rodolfo se encontram, a oitava recíproca entre ambos equivale à audição do gravador aludida por Julia Kristeva, no seu já citado texto *Tocata*, quando lida com a insistência do estrangeiro em não falar a língua materna: “Você tem o sentimento de que a nova língua é a sua ressurreição: nova pele, novo sexo. Mas a ilusão se despedaça quando você ouve, no momento de uma gravação, por exemplo, em que a melodia de sua voz lhe volta esquisita, de parte alguma, mais próxima da gagueira de outrora do que do código atual” (KRISTEVA, 1994, p.23).

Tanto Serginho como Rodolfo sentem-se estranhos numa Lisboa que, pelo menos em tese, deveria soar como familiar, inclusive na audição – mas que estranhamente não soa. Nem mesmo o fato de falarem uma língua, digamos, parecida foi capaz de apagar a sensação de estranhamento. E isso fica explícito quando se ouvem mutuamente, e se dão conta do quanto estão colocados às margens da sociedade lisboeta, do quanto são e estão desqualificados, inclusive e particularmente para fins de trabalho. A aproximação inicial pela língua permite que ambos percebam outras identificações recíprocas – dentre elas, o fato de serem trabalhadores que não alcançaram o estágio da tão almejada tradução.

Serginho é um trabalhador, transita de garçom a servente de construção civil. Vive de favor e de subemprego. Apesar disso, tais características, Ruffato dribla a fácil tentação de apresentá-lo ao leitor de forma ingênua ou paternal, como um simples hipossuficiente, excluído, discriminado e digno de compaixão. Ao revés, Serginho é um personagem complexo e particular, que não cabe no conceito de “massa trabalhadora migrante”. A simples inserção de Serginho como sendo *mais um* migrante da periferia que custa a conseguir emprego e se sente excluído, desconsiderando as suas demais características, empobreceria a narrativa. Se, por um lado, Ruffato contorna esse enfoque determinista, por outro lado, ele também não se deixa seduzir pela idealização da figura do estrangeiro traduzido que se integra de forma híbrida e desenraizada, como sugerido por boa parte da intelectualidade migrante. Em *Estive em Lisboa...*, as diferenças sócio-culturais/socioculturais estão a floradas. Sem dicotomia, sem romantismo.

faz do estrangeiro um imigrante” (SAYAD, *apud* SBALQUEIRO LOPES, 2009, p. 32). Vê-se, então, que nada obstante a relevância que a distinção dos conceitos possa ter num cenário específico, nada impede que utilizemos, aqui, ambos de forma similar.

Aproxima-se, nesse passo, da conceituação formulada por Heidrun Olinto, no ensaio *Historiografia Literária na Torre de Babel*:

Suportar contingências e aceitar que o reconhecimento de identidades culturais diferentes não significa necessariamente destruir as diferenças, nem torná-las inofensivas em falsos consensos, seriam formas de agir e sentir que permitem valorizar e desejar formas de contingência criativa como propostas pela arte e pela literatura. (OLINTO, 2008, p.6)

E a narrativa de Serginho está pautada no reconhecimento destas diferenças culturais e sociais decorrentes (i) do mero fato de ele ser um estrangeiro o que, por si só, o situa na contramão de bandeiras nacionalistas, e (ii) por ser um brasileiro que fala apenas uma língua – “brasileira” -, o que o coloca em desvantagem na disputa com os portugueses por emprego, o meio básico de inserção social. A conjugação desses dois fatores – o nacionalismo e a crise do emprego – serve de combustível para a erupção de uma realidade que está longe de ser consensual. No caso, os *falsos consensos* mencionados por Heidrun Olinto, somente prevalecem quando sujeitos como Serginho permanecem invisíveis – principalmente, aos olhos da intelectualidade. Pois, a trajetória de Serginho confere visibilidade a esta realidade⁹¹. É um exemplo de literatura contemporânea que se volta para o outro lado da moeda. Ou melhor, afastemo-nos da dicotomia: *os outros lados* da mesma moeda.

Figuras como Serginho – e como o verborrágico poeta português – são causadoras do mal-estar no cenário idealizado como híbrido do homem traduzido e desenraizado. Figuras como Serginho tendem a ser invisível quando se fala nessa idealização multicultural. Como Serginho, como os ditos baderneiros da periferia de Paris ou como as romenas proibidas de mendigarem na Champs Elysée. Seja como for, personagens como Serginho são visíveis na imaginação literária. Aliás, precisa o escritor ser um Serginho para falar sobre os vários Serginhos? Não sabemos até onde Ruffato tem, em si, de Serginho, até onde a sua narrativa fala (também) de si, porém chama a atenção que todo esse imbróglio nos remete, mais uma vez, à questão da responsabilidade do escritor, do intelectual.

⁹¹ Relativizemos, aqui, o conceito de *realidade*, considerando (i) que toda a ficcionalidade necessariamente presente na obra de Ruffato, (ii) a mediação decorrente da subjetividade do autor e da recepção do leitor, e (iii) o fato de que não estamos falando de texto documental e nem mesmo sociológico. Questões, enfim, que tratamos noutro capítulo.

A trajetória de Serginho cinge-se em dois planos: o principal (a imigração até Portugal e a tentativa de inserção no meio sociocultural lisboeta) e o secundário (a busca pelo emprego). Este não segue em paralelo, nem é mero papel de parede daquele; ao revés, ambos estão necessariamente imbricados. Um imbricar que, por sua vez, põe em pauta a pertinente fala de Julia Kristeva: “*Imigrados, portanto trabalhadores*”. Kristeva ressalta ser o estrangeiro “aquele que trabalha” e que *ainda* considera o trabalho como um preciso valor: “Certamente uma necessidade vital, o único meio da sua sobrevivência, que ele não coroa necessariamente de glória, mas reivindica simplesmente como um direito básico, grau zero da dignidade” (KRISTEVA, 1994, p. 25).

Se for verdade que – como regra geral - o direito ao trabalho está vinculado à dignidade do ser humano, e se também for certo que as pessoas trabalham para sobreviver, ou obter algum tipo de lucro ou poupança, esse direito ganha contornos adicionais para o imigrante, pois representa – especificamente para ele - a sua inserção no novo meio sócio-cultural, a sua integração no cotidiano estranho, a sua possível aceitação e acolhida. O trabalho para o migrante é a sua própria ambientação; num imaginário troca-troca, é o que ele tem para oferecer ao país receptor: “já que ele não tem nada, já que não é nada, pode sacrificar tudo. E o sacrifício começa pelo trabalho: *único bem exportável, sem alfândega*” (KRISTEVA, 1994, p. 26) [Grifos meus].

Pois bem: trabalho e mão-de-obra estrangeira correspondendo à integração e acolhida. A fórmula estaria perfeita – e quiçá esteve durante muito tempo – não fosse o agigantamento de dois fenômenos nos últimos anos que, com contornos mundiais, deixaram as coisas fora do lugar: a globalização e o desemprego.

Globalização que acelera progressivamente a migração; desemprego que impele os trabalhadores nacionais a postos de trabalho - precários e mal remunerados - antes rejeitados. Hoje, a globalização é um fato inexorável, enquanto o trabalho – notadamente, o trabalho qualificado - se apresenta como um bem cada vez mais escasso. O desemprego é uma realidade que cobre a maior parte do mundo. Os atuais meios de produção capitalistas convivem e, até certo ponto, estimulam o desemprego, pois presente e parte integrante da própria estrutura do sistema pós-fordista. As inovações tecnológicas reduziram de forma substancial os postos de serviço, e a fragmentação na organização do trabalho pós-

industrial descentralizou o trabalho pela via da terceirização e, até, da quarteirização. Produz-se, hoje, com muito menos trabalhadores que ontem; trabalha-se, hoje, de forma muito mais solitária; emprega-se hoje num mesmo local muito menos gente que antes, pois, se terceiriza, se delega, cada vez mais. Cresce, ano a ano, o número de empresas virtuais que têm pouquíssimos – ou nenhum – empregados a elas vinculados diretamente. Resultado: não mais concentrados num mesmo local (a “antiga” fábrica), litigando pelos empregos disponíveis, e vistos na sua individualidade (não mais como “massa”), os trabalhadores atualmente estão mais para rivais do que colegas solidários. Sintomas, enfim, que fizeram virar pó da história alguns dos clássicos norteadores de um determinado contexto sócio-cultural, tais como *solidariedade*, *coletivo*, *massa*. Luiz Fernando Veríssimo escreveu com a sua aguda ironia as três frases que nunca mais ouviremos: “Madame, sua liteira chegou”, “Quem será o *center-forward* do *scratch*?” e “*Trabalhadores do mundo, uni-vos*”. Menos irônico, ele próprio ressalta o quanto a solidariedade, tão aclamada nos tempos do Estado do Bem Estar Social, não cabe no mundo globalizado, onde o trabalho é mercadoria de migração – *exportável*, *sem alfândega* – e objeto de disputa:

Os trabalhadores do mundo são vítimas da globalização perversa que aboliu as fronteiras para empregadores atrás de mão-de-obra barata e desregulada, mas não para eles. Trabalhadores do mundo rico são prisioneiros das vantagens que conquistaram, que os impede de competir com os trabalhadores do mundo pobre. Estes não podem ser solidários com suas reivindicações de tarifas altas para proteger seus empregos pois perderiam os seus. Nenhuma solidariedade proletária é possível num mundo em que o capital vai atrás do lucro onde quiser e o único internacionalismo permitido ao trabalho é a migração ilegal e tráfego tétrico de empregos exportados cruzando com o desemprego importado. (VERÍSSIMO, 2008)

Hannah Arendt, nos idos de 1958⁹², no clássico *A condição humana*, vislumbrava uma realidade futura em que os avanços tecnológicos serviriam exclusivamente ao bem-estar do homem, a ponto de livrá-lo da carga negativa representada pelo trabalho. Dizia ela que “o advento da automação provavelmente esvaziará as fábricas e libertará a humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e da sujeição às necessidades” (ARENDRT *apud* MELHADO, 2006, p. 105). As fábricas estão, de fato, esvaziadas, o fardo e a submissão, porém, permanecem – e o trabalho reduzido.

⁹² *The human condition* (The University of Chicago Press, Chicago, 1958)

O jurista Reginaldo Melhado avalia a previsão de Hannah Arendt:

Transcorridos cinco décadas desde que Arendt escreveu estas palavras, a ciência de fato chega a um estágio de inacreditável desenvolvimento. Sem embargo, o desejo de libertação das “fatigas e penas” do trabalho ainda não se realizou. A sociedade que aprendeu a glorificar o valor do trabalho e se transformou em uma sociedade operária depara-se com o risco vaticinado por Hannah Arendt: o de convolar-se agora em uma “sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta”. Não porque a potenciação da força de trabalho humana tenha reduzido a jornada de trabalho, aumentado o descanso hebdomadário e multiplicado as férias anuais, senão porque, mantendo as mesmas condições de vida da classe trabalhadora – ou mesmo degenerando-as -, simplesmente reduziu os postos de trabalho e eliminou a forma-emprego. O trabalhador é submetido à barafunda de uma “realidade cambiante”, como afirma M. T. Viana: “hoje pode ser servente, amanhã pedreiro, depois camelô, de novo servente, em seguida aprendiz, no outro mês motoboy e mais tarde, talvez, um alcoólatra de bar ou um malabarista de rua” (MELHADO, 2006, p.105-106)

Um ser errante esse trabalhador, diz Melhado: hoje, num emprego qualquer, amanhã, num trabalho informal ou ilegal, depois, jogado no limbo. Uma realidade – queiramos ou não – incontestável nos grandes centros urbanos. E é nesse mesmo contexto que não cabe mais falar em “consciência de classe”, quando a expressão “massa trabalhadora” não se sustenta e nem possui a dimensão de antes (quando essa consciência era relevante, como vimos em Hobsbawm, pois havia uma “condição de classe” capaz de explicar o sujeito). Perdeu-se, com isso, a crença em um sindicato capaz de organizar a massa, o “coletivo” – e não mais se vislumbra a utopia (no caso, a utopia socialista) como um fim a ser eternamente perseguido. O chão da fábrica - antes receptor de um grande número de empregados que vivenciavam uma mesma situação trabalhista (inclusive em termos legislativos) – está cada vez mais segmentado; o modo de produção mais fracionado; e a identidade do trabalhador mais fragmentada.

Estas são as tintas que pincelam o quadro delineador do trabalho e da migração.

Diante dessa constatação, pensemos na literatura como ficção correspondente a fonte construtora de modelos de realidade. A mesma literatura que muito se debruçou sobre o trabalhador *enquanto* trabalhador – condição exclusiva ou preponderante. A literatura modernista principalmente. Com pretensões realistas ou não, é fato que o trabalhador muito foi narrado pela academia literária. Pois bem: e dias de hoje, em meio ao propalado pós-modernismo, onde se lêem e se narram as várias identidades do sujeito, que

destaque a condição *trabalhador* pode encontrar na literatura? O mundo do trabalho encontra espaço nas narrativas ditas ficcionais atuais? Como se dá esta representação, de forma a não incorrer em estereótipos, banalização ou apologia da miséria?

Os questionamentos reproduzem a dúvida cancliniiana – é possível narrar o multiculturalismo? – e parecem causadores de mal-estar quando nos deparamos com as narrativas do migrante intelectual que ignora o migrante trabalhador braçal. Daí o paradoxo (quem sabe, a explicação do mal-estar) que norteia esta tese: o *migrante traduzido* simboliza o ícone dos tempos pós-modernos, e ao mesmo tempo o *migrante trabalhador braçal* é o lado escuro da lua, aquele que representa as agruras do subemprego, a precarização dos direitos trabalhistas, o preconceito étnico.

A fragmentação identitária do sujeito, diluindo a condição de trabalhador, explica – em parte – as diferentes perspectivas das narrativas literárias de antes e de agora. Contudo, é o suficiente para justificar o esquecimento do trabalhador braçal pelos produtores da *fiction world* quando o tema é a hibridação ou hibridismo fruto da migração e da globalização? Eis o dilema. Se o trabalhador migrante é causador de mal-estar, a própria representação do mundo do trabalho, hoje, é objeto de interrogação.

Situemos historicamente, em breve síntese, o mundo do trabalho e sua regulamentação.

2. Uma história do mundo do trabalho

O trabalho enquanto atividade produtiva tem como primeiro grande marco a Revolução Industrial, particularmente na Inglaterra, a partir da segunda metade do século XVII até o início do século XX, marcada principalmente pelo implemento do vapor como fonte de energia, aplicada nas fábricas e nos meios de transportes, e que gerou as mais variadas transformações para a humanidade e para o cotidiano do homem.

Antes da Revolução Industrial, o trabalho era desenvolvido de forma artesanal e manual, com ferramentas simples, no meio familiar. De pai para filhos,

o artesão realizava todo o processo produtivo, desde a obtenção da matéria-prima até a comercialização do produto final⁹³. O invento das primeiras máquinas a vapor inglesas alterou substancialmente esta realidade. Ao explorar minas de ferro e de carvão, gerando a fabricação de tecidos, estas máquinas aceleraram a produção de mercadorias e deram margem aos lucros dos primeiros grandes industriais. Os juristas Rossal Araújo e Coimbra Santos, especialistas em Direito do Trabalho, situam esse momento histórico:

A Revolução Industrial trouxe novas formas de produção e consumo. A produção de bens aumentou em escala geométrica em função das novas tecnologias, em especial pela intensa mecanização do processo produtivo. Também foram fundamentais as ideias Adam Smith a respeito da divisão social do trabalho, compartilhando as etapas do processo produtivo e proporcionando um aumento da produtividade apenas pela especialização das tarefas dos trabalhadores. A soma dessas duas circunstâncias gerou ganhos de produtividade impensáveis até então, relegando o trabalho artesanal a um segundo plano no que diz respeito à produção de riquezas. (ARAÚJO e SANTOS, 2009, p.954)

Outra foi a mudança substancial lembrada por Araújo e Santos: se antes os trabalhadores dominavam o conhecimento de todo o processo produtivo, ficando integralmente com o resultado do trabalho, depois da Revolução Industrial, eles perderam totalmente o controle desse processo, passando a alienar a força de trabalho. Juridicamente, estávamos diante de uma novidade. Embora o direito romano já cuidasse do trabalho livre prestado mediante remuneração (*locatio conductio operarum*), o mundo se via agora de um quadro generalizado e crescente, e que necessitava urgentemente de regulamentação. As ideias iluministas alumiam a premência desta normatização – que resultou no Direito do Trabalho.

A era dos inventos é marcada por alguns fenômenos, dentre eles: (i) o crescimento das grandes cidades; (ii) com a acumulação de grandes riquezas por parte de uma burguesia ascendente e detentora dos meios de produção; (iii) a exploração da força de trabalho, a qualquer preço, a qualquer custo. Trabalho prestado em condições precaríssimas, insalubres e perigosas, em ritmo contínuo e acelerado (a jornadas de trabalho variavam entre 14 e 16 horas por dia), feitos inclusive por crianças, sem qualquer proteção ou garantia, e mediante baixíssimos salários. Nesse cenário, é concebida a ideia de um direito do trabalho calcado em

⁹³ Vide o oleiro Cipriano Algor, de Saramago, que estudamos no primeiro capítulo.

dois princípios: o da autonomia coletiva (base do movimento sindical e também relacionado com a concepção liberal da economia, que preconizava a liberdade nas relações privadas); e o da intervenção estatal (na contramão da concepção liberal, mas decorrente da exigência iluminista por medidas de proteção, principalmente com relação ao trabalho das mulheres e crianças).

Historiadores costumam demarcar uma segunda fase da Revolução Industrial, a partir da segunda metade do século XIX até o início do século XX, decorrente da expansão do fenômeno pela Europa Continental, América do Norte e chegando ao Japão. Começa a era do progresso: navios a vapor, a invenção do avião, do telégrafo, do telefone, do refrigerador. Bens passam a ser produzidos e consumidos em massa. A indústria farmacêutica cresce progressivamente, mediante os avanços da medicina e da saúde pública. O capitalismo, a esta altura assustado com o *espectro que avança sobre a Europa*, se metamorfoseia. A livre concorrência de mercado se sobrepõe à concorrência monopolista. O fordismo⁹⁴ e o taylorismo dominam a nova dinâmica de produção industrial: linhas de montagens baseadas em grandes quantidades de baixo custo e concentradas não mãos de um grande produtor, fator que elevava a produtividade e reduzia o tempo de deslocamento. Estas linhas de montagens surgem com a mecanização e com a automação que resulta na substituição do homem pela máquina.

Os trabalhadores, então, reagem coletivamente. Unidos em torno dos sindicatos passam a reivindicar direitos, pressionam os patrões “a atenderem seus pleitos, por meio de greves, por vezes travando choques violentos entre as massas e as forças policiais (ainda movimentada pela classe capitalista), praticando atos de sabotagem, e tornou-se famosa a luta sob o nome de *cacanny* ou braços caídos”

⁹⁴ Sobre Henry Ford, o idealizador do chamado *fordismo*, leiamos a sempre deliciosa e necessária pena de Luiz Fernando Veríssimo: “Henry Ford, em matéria de política, era um reacionário execrável. Sua companhia tornou-se um exemplo de cupidez empresarial pouco acima do normal. Uma das histórias pouco comentadas da Segunda Guerra Mundial é que a guerra já corria solta e o antissemita Ford continuava fazendo negócios com a Alemanha nazista. E não é preciso ir tão longe: foi notória a colaboração da Ford com a última ditadura militar na Argentina para proteger seus interesses e ajuda da Ford e outras multinacionais estrangeiras à Operação Bandeirante, força auxiliar da repressão formada por empresários paulistas no Brasil dos anos cinzentos. (...) Mas Henry Ford ficou na história porque criou o fordismo, um método revolucionário de produção de carros em série que mudou para sempre os costumes e a paisagem da América. E porque pagava bem aos funcionários da sua linha de montagem, raciocinando que de nada adiantava inundar o país de carros sem um mercado de massa para comprá-los. (...) O fordismo teve efeitos colaterais importantes. Propiciou o aparecimento de um movimento sindical forte, e consequentes vantagens iguais para outros trabalhadores. Democratizou o acesso a bens antes exclusivos de uma minoria. E ficou como exemplo de racionalidade econômica a ser seguida.” (VERÍSSIMO, 2010).

(ARAÚJO e SANTOS, 2009, p.955). O trabalhador é massa ou proletariado; os patrões representam a burguesia; a pequena-burguesia trilha no meio do caminho. São os *tipos* que constituem a sociedade capitalista. A produção intelectual que retrata e critica esta sociedade vai do célebre *Manifesto Comunista* (1848) à *Rerum Novarum* (1891), (encíclica) na qual a Igreja Católica encabeçada pelo Papa Leão XIII reconhece a injustiça social que dividia o capital e o trabalho, recomendando a intervenção estatal na economia como forma de minimizar a desigualdade, e exigindo uma legislação protetora e intervencionista.

Com o passar do tempo, o movimento reivindicatório dos sindicatos gera a concepção jurídica do contrato de trabalho e do direito coletivo. Ao mesmo tempo em que começam a aparecer normas jurídicas regulando relações individuais de trabalho, repercutindo não apenas a noção de cidadania, mas também a ideia de que os trabalhadores são titulares de direitos subjetivos⁹⁵, surge a concepção de direito social, protecionista e a cargo do Estado. Não por acaso, o Tratado de Versalhes (Paris, 1919), que pôs fim à Primeira Guerra Mundial, menciona a “questão social” e não admite que o trabalho humano seja tratado como mercadoria, além de assegurar jornada de 8 horas diárias, isonomia salarial para trabalho de igual valor, repouso semanal, fiscalização, salário-mínimo, proteção ao trabalho das mulheres e crianças, e dispendo, ainda, sobre direito sindical. Medidas normativas se sucedem, passando pela criação da OIT (Organização Internacional do Trabalho), pela Constituição do México de 1917, a primeira a dispor normas de direito social, pela Constituição de Weimar (Alemanha)⁹⁶, de

⁹⁵ Contrariando o que se pensava no início da Revolução Francesa, no sentido de que apenas os burgueses e os proprietários eram titulares de direitos subjetivos. (ARAÚJO e SANTOS, 2009, p.956).

⁹⁶ O jurista Fábio Konder Comparato, no texto *A Constituição Alemã de 1919* destaca a relevância da Constituição de Weimar, notadamente no campo dos direitos sociais e trabalhista: “A estrutura da Constituição de Weimar é claramente dualista: a primeira parte tem por objetivo a organização do Estado, enquanto a Segunda parte apresenta a declaração dos direitos e deveres fundamentais, acrescentando às clássicas liberdades individuais os novos direitos de conteúdo social. Essa estrutura dualista não teria minimamente chocado os juristas de formação conservadora, caso a Segunda parte da Constituição de Weimar se tivesse limitado à clássica declaração de direitos e garantias individuais. Estes, com efeito, são instrumentos de defesa contra o Estado, delimitações do campo bem demarcado da liberdade individual, que os Poderes Públicos não estavam autorizados a invadir. Os direitos sociais, ao contrário, têm por objeto não uma abstenção, mas uma atividade positiva do Estado, pois o direito à educação, à saúde, ao trabalho, à previdência social e outros do mesmo gênero só se realizam por meio de políticas públicas, isto é, programas de ação governamental. Aqui, são grupos sociais inteiros, e não apenas indivíduos, que passam a exigir dos Poderes Públicos uma orientação determinada na política de investimentos e de distribuição de bens; o que implica uma intervenção estatal no livre jogo do mercado uma redistribuição de renda pela via tributária. (...) Mas foi, sem dúvida, pelo conjunto das disposições

1919. A concepção do trabalhador visto como massa ou como corporação alcança efeitos práticos extremados: na proposta de ditadura do proletariado que inspirou a Revolução Russa de 1917, e na experiência totalitária do fascismo italiano (*Carta del lavoro*, 1927) e do nazismo alemão (leis do trabalho do III Reich, 1933), calcada na ideia de que o cidadão não possui representação individual, sendo apenas parte integrante de um *corpo social*.

O esfacelamento dos países europeus, o *crash* de 1929 e a ascensão comunista no Leste Europeu geraram o repensar do sistema capitalista. O Estado passa, então, a desempenhar uma postura mais intervencionista, atuando não apenas como regulamentador normativo da Economia, mas também interferindo nas relações sociais, envolvendo o capital e o trabalho, o produtor e o consumidor. Em síntese, o Estado surge como único elemento capaz de repor a confiança no sistema financeiro, que passa a seu controle, intervindo em áreas estratégicas e regulando os excessos do capitalismo, além de agir como investidor ou consumidor direto, fomentando a produção e o consumo.

J. M. Keynes, o principal representante desta linha de pensamento, teve o mérito de se contrapor a um *status quo* que tinha como paradigma o individualismo e a autonomia plena para firmar contratos. Apresenta, então, uma proposta cujo pressuposto se baseava na limitação da autonomia da vontade e na regulação da liberdade de contratar. “Os planos de Keynes tinham a vantagem de que a outra alternativa era o caos gerado pela crise financeira e produtiva de 1929. Desta forma, suas ideias contribuíram pra o renascimento do sistema capitalista em bases mais racionais e limitadas” (ARAÚJO e SANTOS, 2009, p. 959).

sobre a educação pública e o direito trabalhista que a Constituição de Weimar organizou as bases da democracia social. (...) Tal como a Constituição mexicana de 1917, os direitos trabalhistas e previdenciários são elevados ao nível constitucional de direitos fundamentais (arts. 157 e s.). Nesse conjunto de normas, duas devem ser ressaltadas. A do art. 162 chama a atenção pela sua extraordinária antecipação histórica: a preocupação em se estabelecerem padrões mínimos de regulação internacional do trabalho assalariado, tendo em vista a criação, à época ainda incipiente, de um mercado internacional de trabalho. No art. 163, é claramente assentado o *direito ao trabalho*, que o sistema liberal-capitalista sempre negou. Ele implica, claramente, o dever do Estado de desenvolver a política de pleno emprego, cuja necessidade, até mesmo por razões de estabilidade política, foi cruamente ressentida pela recessão dos anos 30. Nos arts. 165 e seguintes foi instituída a participação de empregadores na regulação estatal da economia. O movimento fascista tomou por base disposições da Constituição de Weimar para deformá-las, criando a organização corporativa da economia, sob a dominação do partido único.” (COMPARATO, disponível: <<http://www.dhnet.org.br/educar/redeedh/anthist/alema1919.htm>>, acessado em 25.06.2011)

E, assim, o Welfare State⁹⁷ chega ao seu ápice.

Os direitos trabalhistas passam a ser emanados do Estado (lei) ou surgem nas negociações coletivas, patrocinadas pelos sindicatos, pelos empregadores e pelo próprio ente público, formando o sistema tripartite de acordos coletivos. Explica-se: seus reflexos no campo tributário, previdenciário e nas relações de consumo davam conta da relevância do tema para a economia de cada país, a ponto de exigir a intervenção estatal.

Não estávamos mais nos tempos iluministas, marcados pela concepção individualista do sujeito. Os tempos eram modernos⁹⁸, formadores de uma noção “sociológica”, onde o núcleo interior do sujeito não era autônomo, nem auto-suficiente, mas, ao contrário, - no dizer de Stuart Hall (2004, p.11) – “era formado na relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos em que ele/ela habitava”.

Como dito no primeiro capítulo, Hall (2004), ao distinguir três concepções diferentes de identidade, conceitua em primeiro lugar (cronologicamente falando) o “sujeito do Iluminismo” como sendo aquele totalmente centrado, unificado e dotado das capacidades de razão, consciência e ação. O “sujeito sociológico”, característico da modernidade, está “costurado” (*sic*) à estrutura⁹⁹. Em nome de

⁹⁷ “Estado de bem-estar social (em inglês: *Welfare State*), também conhecido como Estado-providência, é um tipo de organização política e econômica que coloca o Estado como agente da promoção (protetor e defensor) social e organizador da economia. Nesta orientação, o Estado é o agente regulamentador de toda vida e saúde social, política e econômica do país em parceria com sindicatos e empresas privadas, em níveis diferentes, de acordo com o país em questão. Cabe ao Estado do bem-estar social garantir serviços públicos e proteção à população (*in* <http://pt.wikipedia.org/wiki/Estado_de_bem-estar_social>, acessada em 06.07.2011).

⁹⁸ Vale aqui situarmos cronologicamente a questão: segundo David Harvey, o projeto da modernidade entrou em foco durante o século XVIII, e equivalia, nas palavras de Habermas, a uma grande esforço intelectual dos pensadores iluministas “para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas”. Para Harvey, o pensamento iluminista abraçou a ideia do progresso e “foi, sobretudo, um movimento secular que procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos de seus grilhões” (HARVEY, 2008, p. 22). E para Stuart Hall (2008, p. 25), “as transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas (...) predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano. O nascimento do ‘indivíduo soberano’, entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado. Alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da ‘modernidade’ em movimento”.

⁹⁹ “A sociologia forneceu uma crítica do ‘individualismo racional’ do sujeito cartesiano. Localizou o indivíduo em processos de grupo e nas normas coletivas as quais, argumentava, subjaziam a qualquer contrato entre sujeitos individuais. Em consequência, desenvolveu uma explicação alternativa do modo como os indivíduos são formados subjetivamente através de sua participação

uma estabilidade, o sujeito se projeta nas identidades culturais e torna-se parte dela, internalizado de seus significados e valores. Ambos, sujeitos e mundos culturais que habitam, tornam-se reciprocamente unificados e predizíveis. (HALL, 2004, p. 10-12). Se antes o trabalhador era tido como *coisa*, agora, nos tempos sociológicos, ele se mostra *costurado* ao sistema produtivo, o fordismo. O trabalhador passa a ser visto de forma unificada e coletiva¹⁰⁰ – concentrado em grande número nas fábricas -, inserido num sistema que privilegia decisões hegemônicas, emanadas das grandes corporações, na definição dos caminhos do crescimento do consumo de massa (HARVEY, 2008, p.129). Tudo sob o olhar atento e intervencionista do chamado Estado do Bem Estar Social. Um Estado que, independentemente do país, estava marcado pelo inchaço, pela inflação renitente e pela frequente ameaça de ir à bancarrota.

Cresce, então, nos anos 1980, a onda neoliberal, coincidente com a propagação da noção do sujeito pós-moderno, sujeito que, percebido como um indivíduo que já não tem uma identidade estável e unificada, passa a ser lido como alguém “fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas” (HALL, 2004, p.12). Não por mero acaso, dois planos aparentemente paralelos – o da identidade cultural e o sócio-econômico – se fundem, revelando que tais questões estão, na verdade, sempre imbricadas. Assim, o processo de fragmentação identitária seria, nas palavras de Hall, fruto da “erosão da *‘identidade mestra’ da classe* e da emergência de novas identidades, pertencentes à nova base política definida pelos novos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos” (HALL, 2004, p.21) [Grifo meu].

As ideias liberais capitaneadas por Margareth Thatcher (Inglaterra, 1979-1990) e Ronald Reagan (EUA, 1980-1988) implementaram significativa mudança no papel do Estado e no modo de produção capitalista: “contraíram a emissão monetária, produzindo valorização da moeda e também um efeito potencialmente

em relações sociais mais amplas; e inversamente, do modo como os processos e as estruturas são sustentadas pelos papéis que os indivíduos nela desempenham.” (HALL, 2004, p.31)

¹⁰⁰ “As corporações aceitaram a contragosto o poder sindical, particularmente quando os sindicatos procuravam controlar seus membros e colaborar com a administração em planos de aumento da produtividade em troca de ganhos de salário que estimulassem a demanda efetiva da maneira originalmente concebida por Ford.” (HARVEY, 2008, p. 129).

recessivo, baixaram consideravelmente os impostos, principalmente sobre as grandes empresas, enfrentaram greves, criaram uma legislação antissindical e cortaram gastos sociais. Depois se seguiu um programa de privatização” (ARAÚJO e SANTOS, 2009, p.960).

O ocaso do Welfare State¹⁰¹ soterrou consigo o fordismo e deu margem a outro modo de organização da produção capitalista, agora oriundo do Japão: o toyotismo¹⁰². Um sistema que, dentre outras, tem como características:

- (i) A mecanização flexível, uma dinâmica oposta à rígida automação fordista decorrente da inexistência de escalas que viabilizassem a rigidez. A mecanização flexível consiste em produzir somente o necessário, contrariando o fordismo, que produzia o máximo possível e estocava o excedente. A produção toyotista é flexível à demanda do mercado.
- (ii) Processo de multifuncionalização de sua mão-de-obra, uma vez que por se basear na mecanização flexível e na produção para mercados muito segmentados, a mão-de-obra não podia ser especializada em funções únicas e restritas como a fordista. Para atingir esse objetivo os japoneses investiram na educação e qualificação de seu povo e o toyotismo, em lugar de avançar na tradicional divisão do trabalho, seguiu também um caminho inverso, incentivando uma atuação voltada para o enriquecimento do trabalho.
- (iii) Sistema *just in time*, que visa envolver a produção como um todo. Seu objetivo é "produzir o necessário, na quantidade necessária e no momento necessário", o que foi vital numa fase de crise econômica onde a disputa pelo mercado exigiu uma produção ágil e diversificada.¹⁰³

O modo de produção torna-se fragmentado, terceirizado. E as fábricas passam a ter cada vez menor concentração de trabalhadores – o que reduz, e muito, o poder de força dos sindicatos, a esta altura (e como consequência) também fragmentados. O cenário anterior, composto por um ou dois grandes – e fortes – sindicatos que unificavam todos os empregados concentrados de uma grande empresa, foi alterado substancialmente. Um mesmo ambiente de trabalho passou a conter vários sindicatos de forma diluída, envolvendo trabalhadores oriundos de diversos outros empregadores (fruto do processo de terceirização e do

¹⁰¹ Dentre os vários fatores que contribuíram para o fracasso do Estado do Bem Estar Social, podemos citar a índice crescente de desemprego, o baixo crescimento da economia, o deslocamento contínuo das dívidas internas e externas, a burocracia rígida do controle estatal, a inflação desenfreada, e desilusão com os regimes comunistas.

¹⁰³ In <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Toyotismo>>, acessada em 06.07.2011.

sistema *just in time*). Ou seja, a fragmentação da identidade mestra da classe (Hall) equivale, na mesma proporção, (i) à fragmentação do modo de produção do capital que desunifica os trabalhadores e (ii) à implementação de um individualismo muito mais competitivo incrementado pelos ares neoliberais.

Insisto, mais uma vez, no imbricar das questões que norteiam a identidade cultural com aspectos sociais e econômicos. David Harvey, p.ex., integra à transição do fordismo para o toyotismo (a acumulação flexível) as mudanças de hábitos e atitudes culturais e políticas que marcaram os anos 1970/1980. Dentre eles a proeminência do intenso individualismo competitivo, quebrando a hegemonia dos valores coletivos, notadamente nas organizações operárias e sindicais e em outros movimentos sociais.

Embora as raízes dessa transição sejam, evidentemente, profundas e complicadas, sua consistência com uma transição do fordismo para a acumulação flexível é razoavelmente clara, mesmo que a direção (se é que há alguma) da causalidade não o seja. Para começar, o movimento mais flexível do capital acentua o novo, o fugidio, o efêmero, o fugaz e o contingente da vida moderna, em vez dos valores mais sólidos implantados na vigência do fordismo. Na medida em que a ação coletiva se tornou, em consequência disso, mais difícil – *tendo essa dificuldade constituído, com efeito, a meta central do impulso de incremento do controle do trabalho* -, o individualismo exacerbado se encaixa no quadro geral como condição necessária, embora não suficiente, da transição do fordismo para a acumulação flexível. (HARVEY, 2008, p.161) [Grifos meus]

Ultrapassada essa fase de transição, surge o que muitos chamam de “nova fase”, novo modelo, o pós que substitui o anterior. Independentemente da acadêmica discussão sobre até que ponto há uma efetiva ruptura entre esses dois momentos, há pontos de verdadeira oposição, e há semelhanças incontornáveis, notadamente no que toca ao tema *trabalho*. Harvey arrola algumas das tendências opostas entre o que ele chama de “modernidade fordista” e “pós-modernidade flexível”, respectivamente: centralização/negociação coletiva x descentralização/contratos locais; utopia/arte redentora/concentração/trabalho especializado/consumo coletivo x heterotopias/espetáculo/dispersão/trabalhador flexível/capital simbólico; intervencionismo estatal/industrialização x *laissez faire*/desindustrialização; significado/indústria/ética protestante do trabalho x significante/serviços/contrato temporário; regulação x desregulação; semântica x retórica; poder do Estado/sindicatos/Estado do Bem Estar Social/universalismo x poder financeiro/individualismo/neoconservadorismo/localismo.

Por outro lado, em meio a estas “oposições”, evidencia-se que a mola mestra do sistema capitalismo – a exploração do homem pelo homem – continua sendo impulsionada pelo fator *trabalho*, simbolizando o elo, e não a oposição, entre a modernidade fordista e a pós-modernidade flexível.

3. Mundo do trabalho contemporâneo: desemprego e flexibilização

A queda do Muro de Berlim, em 9 de novembro de 1989, pôs abaixo muito mais que concreto e tijolos. Ali, aspectos culturais ruíram conjuntamente com outros de natureza econômica, política e social. A ideia da utopia como um fim em si mesma foi de vez soterrada, levando consigo dois de seus sustentáculos: a preponderância dos valores coletivos e o entusiasmo com difusão da solidariedade. Não faltou quem anunciasse o fim da história; não faltou poeta bradando que precisava de uma ideologia para viver; não faltou quem proclamasse a vitória do “capitalismo selvagem”. O texto de Luis Roberto Barroso, professor titular de Direito Constitucional da UERJ, retrata o sentimento de descrédito:

Em meio aos escombros, existe no Brasil toda uma geração de pessoas engajadas que sonharam o sonho socialista, que acreditavam estar comprometidas com a causa da humanidade e se supunham passageiras do futuro. Compreensivelmente abalada, esta geração vive uma crise de valores e de referencial. De fato, onde se sonhou com a solidariedade, venceu a competição. Onde se pensou na apropriação coletiva, prevaleceu o lucro. Quem imaginou a progressiva universalização dos países, confronta-se com embates nacionalistas e étnicos. Pior que tudo: os que viveram o sonho socialista não viam a hora de acordar e livrar-se dele. É indiscutível: eles venceram. (BARROSO, 1999).

A lógica da solidariedade foi substituída pela lógica do vencedor, na qual prevalece uma espécie de vale-tudo em nome da vitória – seja num concurso de beleza, seja num festival de horrores. O estímulo à competitividade e ao individualismo se sobrepôs à prevalência da coletividade ou da solidariedade, que, hoje, são vistas como referências de uma era que já passou. A representação de alguns de seus símbolos (pejorativos ou não) - tais como, os barbudos radicais, o pôster de Che Guevara, os acordes de *Imagine*, a paz e o amor hippie, as barricadas de estudantes nas ruas, os sindicatos fortes - pode doer, mas não passa

de fotografia na parede. Ícones que podem provocar saudades - mas neles poucos acreditam.

Aliadas à metamorfose do capital, na sua fonte produtiva, as progressivas mudanças tecnológicas também propiciaram às empresas maior mobilidade e a respectiva redução de empregos. A máxima tantas vezes repetida nos idos da Revolução Industrial – “a máquina substitui o trabalho do homem!” –, e que, ali, havia se mostrado um tanto exagerada em alguns aspectos (notadamente pelo fato de que, naquela época, a máquina precisava do homem para funcionar), revelou ser, nos dias de hoje, de uma certeza inexorável. Hoje, a máquina se basta. Ou basta que um ou alguns – mentores e/ou proprietários - a coloquem em funcionamento. O resultado não demanda complexas reflexões: é cada vez maior o número de pessoas que estão fora do mercado, ou nele estão temporariamente, ou mesmo de forma precária. Empregado hoje, desempregado amanhã, com subemprego depois de amanhã, sem emprego novamente, e assim vai.

O rodízio de mão-de-obra é um fator que, acumulado com o alargamento da terceirização e com a descentralização da linha de produção, resulta no enfraquecimento e desprestígio da atuação sindical – leia-se: atuação coletiva. É quase que uma relação de causa-efeito.

Some-se esse fator (objetivo) a outro de natureza cultural (subjetivo), que não se satisfaz mais com a leitura do sujeito exclusivamente com base na sua condição de classe, e veremos que a aglutinação em torno de um só corpo ou corporação – que pressupõe *identificação* – se torna muito mais difícil.

Nesse aspecto, leiamos David Harvey:

A acumulação flexível parece implicar níveis relativamente altos de desemprego “estrutural” (em oposição a “ficcional”), rápida destruição e reconstrução de habilidade, ganhos modestos (quando há) de salários reais e o retrocesso do poder sindical – uma das colunas políticas do regime fordista. O mercado de trabalho, por exemplo, passou por uma rápida reestruturação. Diante da forte volatilidade do mercado, do aumento da competição e do estreitamento das margens de lucro, os patrões tiraram proveito do enfraquecimento do poder sindical e da grande quantidade de mão-de-obra excedente (desempregados ou subempregados) para impor regimes e contratos de trabalho mais flexíveis. (HARVEY, 2008. p. 141-143)

Entra em cena a chamada “flexibilização dos direitos trabalhistas”, por meio da qual se preconiza a reduzida, ou quase nenhuma, interferência do Estado. Os direitos dos trabalhadores regulados e protegidos pela lei estatal ficariam ao

sabor das leis do mercado – aquela, rígida e positivada; estas, flexíveis e dinâmicas. Ao invés da regulamentação consagrada na Revolução Industrial, haveria a desregulamentação, tratando o trabalhador o seu contrato diretamente com o empregador, sem uma legislação protecionista. Os defensores da flexibilização sustentam que a maior liberdade contratual resultaria em maior estímulo ao emprego formal. Todavia, esta lógica não se confirma na prática, resultando, ao revés, na precarização dos direitos dos trabalhadores, que ficam à mercê das regras e dos humores do mercado, e sem condições de, individualmente e sem o poder de barganha dos sindicatos, imporem melhores condições de trabalho.

A questão é extremamente polêmica entre aqueles que se debruçam sobre os números e as teorias de economia e de direito do trabalho. Não cabe aqui nos embrenharmos pelos labirintos desse debate, merecedor de uma tese só para ele, mas cabe fazermos um parêntesis para situarmos, ainda que fugazmente, a questão de desemprego no cenário contemporâneo.

Não são poucos os estudiosos que argumentam que as novas tecnologias, na verdade, fomentam novos postos de trabalho, tanto na produção, como no comércio, notadamente na área de serviços, além de abrir novas frentes de consumo. O advogado Norberto da Silva, p.ex., autor do livro *A automação e os trabalhadores* (1996), sustenta que “ainda não foi demonstrado conclusivamente que a automação gera desemprego, pois este ainda é consequência de políticas de dimensão macroeconômica da qual a automação é apenas um dos elementos”. Por sua vez, o Ph.D. pela Universidade de Wisconsin (EUA), e um dos principais defensores da desregulamentação dos direitos trabalhistas no Brasil, José Pastore também relaciona o desemprego a estratégias macroeconômicas, e não à crescente automação industrial. Em uma de suas obras, *Relações de trabalho numa economia que se abre* (2001), ele defende que “quanto mais regulamentado é o país, maior é dificuldade de gerar empregos nos dias atuais em que a competição exige muita agilidade e a globalização da economia demanda qualidade. Os países que resistem à flexibilização da lei e do contrato coletivo amargam altas taxas de desemprego”. Com base em números absolutos, Pastore estabelece um quadro comparativo entre a Europa (onde países como a Espanha alcançam índices de até 20% na taxa de desemprego) e Estados Unidos (6%), Japão (2%),

Coréia (2%), Taiwan (1,5%) e Hong Kong (1%). Conclui, então, que esses últimos países possuem menor número de desempregados por empreenderem uma firme desregulamentação e flexibilização nas relações de trabalho, ao contrário dos países europeus, ainda arraigados a uma rigidez legislativa.

Como exemplo destas teses neoliberais, podemos citar, ainda, o depoimento de Antonio Delfim Neto – que por não poucas vezes comandou a economia do Brasil – desvinculando o problema desemprego do processo de globalização ou das inovações tecnológicas, se reportando também à política macroeconômica. Diz ele: “O problema é que o desemprego só pode ser reduzido se a taxa de crescimento do PIB for maior do que a soma da taxa de crescimento da oferta do trabalho com a taxa de crescimento da produtividade do trabalho. E concluiu, numa histórica entrevista (*A cenoura e o porrete*, Revista Veja, 1997): “A globalização não produz desemprego. Se fosse assim, os Estados Unidos seriam o país com o maior número de desempregados”.

Sem embargo da autoridade dos defensores destas teses, os fatos falam contra eles. O desemprego, hoje, é uma realidade inquestionável, e alcança índices inéditos na história do capitalismo, chegando a um terço dos trabalhadores do planeta. As novas tecnologias e a revolução da cibernética e da robótica são alguns dos fatores que contribuem para essa realidade. Não os únicos. Some-se a globalização e a nova dinâmica do sistema capitalista. Fico, no particular, com a palavra do jurista Reginaldo Melhado:

Há outras razões materiais para o convencimento de que o desequilíbrio entre população obreira e demanda de força de trabalho se vem acentuando. Estas causas são sistêmicas e relacionam-se com a forma específica de expansão do capitalismo atual, fundada na internacionalização das relações econômicas no âmbito dos ciclos produtivos, dos movimentos do capital industrial e do capital financeiro, dos estalões culturais de consumo e na delimitação de grandes campos triádicos nos quais a produtividade e a competitividade assumem perfil específico e ensejam a consolidação de oligopólios de envergadura planetária. (MELHADO, 2006, p.142).

O mesmo Melhado se contrapõe às teses neoliberais questionando: se o progresso científico e a mundialização da economia não eliminam postos de trabalho, como explicar que o aumento do desemprego também ocorre correlato, inserido mesmo, ao crescimento da economia nos chamados países desenvolvidos? Alguns números colocam em xeque os próprios dados e as conclusões – que soam como sofismáticas – daqueles autores neoliberais.

Vejamos a França e Espanha, que tiveram um crescimento médio entre 2,5 e 3% ao ano nos últimos vinte anos. A França cresceu 3,1% a.a na década de 1970, e 2,1% a.a. na década de 1980, e seu PIB passou de US\$ 142 bilhões, em 1970, para US\$ 1,23 trilhão, em 1993. Em contrapartida, seus desempregados montavam em 1,2 milhões de pessoas em 1970, chegando a 3,3 milhões em 1994 (175%). A Espanha tinha 12,6 milhões de empregados em 1970, sendo que 25 anos depois (1995) esse número caiu para 12 milhões, enquanto no mesmo período sua economia saltou de US\$ 37 bilhões para 478 bilhões (mais de 1.000%). Não por acaso, em 2004 a economia espanhola apresentou dados ainda mais impressionantes, dobrando a taxa de 1995, sem qualquer redução na taxa de desemprego – muito pelo contrário¹⁰⁴ (MELHADO, 2006, p. 144).

Vê-se, pois, nos exemplos, que a produtividade aumentou, e o número de desempregados também. Leiamos mais um pouco Reginaldo Melhado:

A recorrente invocação do exemplo oriental também não salva os argumento neoliberais. As baixas taxas de desemprego em países asiáticos, como Japão, não podem ser justificadas exclusivamente pelo formato de relações de trabalho flexíveis neles desenvolvido. Há todo um conjunto de fatores históricos, conjunturais e acidentais que contribuíram para este resultado, dentre os quais há de ser destacada a política industrial ágil, funcional e inclusive necessária em face das características geofísicas daquela região. (MELHADO, 2006, p. 145)

Esse quadro revela um momento de crise do próprio direito do trabalho. O resultado dessa crise não se sabe, mas, independentemente de seus causadores, e apesar do sombrio aspecto de incerteza, é hora de fecharmos o parêntese. O importante é deixar pontuado que o mundo do trabalho, em geral, sofre com os números inquestionáveis do desemprego, e apontam como saída a flexibilização dos direitos trabalhistas. Feita, então, esta constatação, chego ao nosso tema: especificamente no mundo do trabalho dos migrantes, onde a informalidade é a regra e os direitos são, quase sempre, desrespeitados, o fenômeno da flexibilização tende a encontrar largo campo de expansão, colocando os trabalhadores estrangeiros ainda mais à margem, social e culturalmente.

Resumindo, algumas constatações emergem do quadro de crise: (i) a flexibilização e a desregulamentação exigem radicalmente o afastamento do Estado das relações de trabalho; (ii) há uma restrição aos direitos sociais,

¹⁰⁴ Fontes: Banco Central do Brasil, IBGE, FMI e OECD (Organização de Cooperação e Desenvolvimento Econômico).

recomendada como essencial pela economia política predominante; (iii) o progressivo desemprego é um fato, esse sim, insofismável; e (iv) diante da informalidade “oficializada”, fruto da flexibilização, a tendência é o trabalho migrante seja ainda mais discriminado ou marginalizado.

Retomando a questão do trabalho na cena contemporânea, mais uma conclusão se torna nítida, a esta altura: os trabalhadores – e o trabalho - saíram de um roteiro em que ocupavam o centro do palco, inclusive do ponto de vista identitário, e foram colocados em segundo plano. De protagonistas, passaram – quando muito - a coadjuvantes.

E o quadro se torna mais sério para os trabalhadores braçais migrantes, cujo poder reivindicatório é nenhum, sujeitos à imposição das empresas e empregadores do país que os recebe, quando não vivem na ilegalidade (entregues ainda mais à informalidade). Menos que coadjuvantes, são invisíveis.

Essa invisibilidade é um fato. Como, porém, as narrativas contemporâneas podem dar conta dessa invisibilidade, como tornar o fato visível, é o ponto que persigo. O escritor Bartolomeu Campos de Queiros, numa entrevista ao *Jornal Rascunho* (2011) discorreu sobre literatura: “A literatura é feita de falta” – disse ele – “O que escrevo é o que me falta. É isso que a literatura faz. A literatura é o lugar da falta”¹⁰⁵. Pois, para o leitor contemporâneo há um vácuo, uma falta, nas narrativas que cercam temáticas tais como migração, hibridismo, alteridade.

Não se trata de romantizar a figura do estrangeiro trabalhador braçal – como um dia foi romantizado, até com certa ingenuidade, o próprio trabalhador, em si. Vimos que esta condição – trabalhador braçal migrante -, assim como outros *tipos sociais*, não se sustenta mais, se vista na sua totalidade fechada e, digamos, simplista. Trata-se, apenas, de pontuar que, não obstante as transformações identitárias culturais e as metamorfoses do capitalismo, a condição *trabalho* ainda merece ser narrada. Não uma narrativa determinista e sociológica, mas carregada de toda a complexidade que cercam, inclusive, os atores sociais envolvidos. E especificamente o estrangeiro que trabalha, diante do quadro que vimos alhures, onde o desemprego desenfreado destina-lhe o resto, a ilegalidade, a invisibilidade.

¹⁰⁵ In <<http://rascunho.gazetadopovo.com.br/bartolomeu-campos-de-queiros/>>, acessada em 11.08.2011.

4. O migrante: margem e desemprego

Há pouco mais de um mês, o equatoriano Luis Freddy fez 18 anos. Era só o que ele esperava para tirar o seu passaporte e viajar para os Estados Unidos, onde pretendia encontrar trabalho para sustentar a mulher, de 17 anos, grávida de quatro meses. A rota que Freddy planejou é a mesma feita por 150 mil imigrantes todos os anos: alcançar a fronteira da Guatemala e atravessar o México rumo aos Estados Unidos. A viagem lhe custou US\$ 11 mil em passagens, contratação de um guia (conhecido como “coiote”) e um tiro na garganta. Freddy foi o único sobrevivente de uma carnificina que deixou 72 mortos e que trouxe à luz ----? dos muitos problemas enfrentados atualmente pelo governo mexicano: sequestros, tortura, aliciamento ao crime organizado, escravidão e assassinatos em massa de imigrantes que atravessam o país. O crime aconteceu na madrugada de domingo, dia 22 [de agosto de 2010], em San Fernando, no Estado de Taulmalipas, a 160 quilômetros da fronteira noroeste com os Estados Unidos. (Revista Época, 2010)

O caso do jovem Freddy e seus 72 colegas de infortúnio é narrado nos jornais e na internet. É real e simplesmente virou estatística. O caso apenas acentua a tensão entre ficção e realidade, e o dilema da representação, vinculada à problemática do emprego e da migração. Falar dele, narrá-lo, é uma forma de não destruir as evidências das diferenças. As evidências de uma guerra.

Os números que envolvem as estatísticas que medem casos como o de Freddy e seus camaradas, a migração e o desemprego são reveladores das diferenças, e, por si só, não permitem tornar essas diferenças em inofensivos falsos consensos (Olinto, DATA).

Retornemos, então, aos inexoráveis e frios números. O jornalista Paulo Guedes, no artigo *A migração e a guerra por emprego* (O Globo, 2008), situa a crise européia:

O endurecimento espanhol é atribuído à maior taxa de desemprego de todos os 27 países da União Européia. A violência contra imigrantes na Alemanha é atribuída à reunificação, ao recrudescimento do neonazismo e ao isolamento dos imigrantes em guetos étnicos, que dificultam a sua integração cultural. A França pratica a imigração seletiva, com testes de DNA para atestar parentesco com trabalhadores escolhidos “respeitando as especificidades nacionais e levando em conta o mercado de trabalho”. Os trabalhistas ingleses aprovaram um sistema de avaliação de habilidades para filtrar a mão-de-obra estrangeira qualificada. (...) Os europeus reagem ao choque provocado pelo ingresso de 3,5 bilhões de eurásianos nos mercados de trabalho globais, com as agravantes de uma baixa dinâmica de crescimento, uma legislação trabalhista e previdenciária obsoleta e um fluxo adicional de imigrantes das ex-colônias africanas. Uma situação que já é preocupante e deve ser agravada com a desaceleração econômica global. (GUEDES, 2008)

Lembrando, ainda, que mesmo os Estados Unidos já começam a sofrer impactos do seu mais dinâmico fluxo imigratório, registrando aumento considerável no índice de desemprego, Paulo Guedes constata que “as atuais batalhas nacionais em torno da imigração são apenas episódios localizados de uma formidável guerra mundial por emprego já em andamento”. Longe de ser alarmista, a expressão de Guedes – *formidável guerra mundial por emprego* – é pertinente. Dados de 2009 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) mostram que naquele ano havia cerca de 50 milhões de pessoas desempregadas a mais do que em 2007. Relatório de 2011 estima cerca de 203 milhões de pessoas sem vínculo empregatício em todo o mundo. O documento publicado pela OIT constatou que 55% do desemprego nos últimos três anos se concentraram nos países ricos, Estados Unidos e Europa. E que mesmo entre os empregados, 630 milhões, o equivalente a 20,7% dos trabalhadores em todo o mundo vivem com 1,25 dólar por dia ou o mesmo que R\$ 2,08.¹⁰⁶

Paralelamente a esses dados, apresentam-se os números dos movimentos migratórios. Em 2002, a União Européia contava com cerca de 20 milhões de imigrantes estabelecidos legalmente e, pelo menos, mais de 3 milhões de clandestinos, aumentando num ritmo alucinante de 500.000 por ano. Os movimentos observados durante os anos de 2000 e 2001 indicavam proveniência majoritária do Magreb, Turquia, Índia, África subsahariana e dos Balcãs. Durante a década de 1990, o saldo migratório médio da UE foi de 2,2% da sua população; nos EUA foi de 3%; no Canadá, 6%. No início de 2000, os estrangeiros da UE representavam 5%, tendo os extremos da Grécia (1,6% de imigrantes na população) ao Luxemburgo (33%), passando pela Áustria (9,3%), Bélgica (8,3%), Itália (2,2%), Dinamarca (4,8%), França (5,5%). O *STI Scoreboard 2001* da OCDE constata que a origem dos fluxos de imigração tem relação direta com a proximidade geográfica e com as heranças coloniais, o que explica a preferência dos naturais dos países da Commonwealth procurarem o Reino Unido, os do Magreb a França e dos de Marrocos a Espanha, agora também bastante assediada por latino-americanos¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Disponível: <http://www.pco.org.br/conoticias/ler_materia.php?mat=26184>, acesso em 20.07.2011.

¹⁰⁷ Dados subtraídos do texto *Imigração econômica e competitividade* (2002), de José Palma Rita, sociólogo e técnico superior do IIEFP – Instituto de Emprego e Formação Profissional de Portugal.

O fluxo migratório abrange o legal e o ilegal, e está diretamente ligado ao mercado de trabalho. A procuradora do trabalho Cristiane Maria Sbalqueiro Lopes, autora do livro *Direito de imigração – O estatuto do estrangeiro em uma perspectiva de direitos humanos* (2009), ressalta que os serviços de natureza temporária costumam não requerer níveis elevados de qualificação profissional, sendo, em regra, preenchidos apenas por trabalhadores de baixo status econômico, o que por si só induz ao desrespeito pela legislação trabalhista do próprio país hospedeiro. Diz ela que o estágio mais difícil é o dos trabalhadores ilegais: “São eles os principais alvos de exploração e exclusão. São passíveis de expulsão pelo simples fato de estarem presentes no país, e, quando passíveis de regularização, são tratados exclusivamente como necessitados de assistência social.” (SBALQUEIRO LOPES, 2009, p.42).

Pois bem: a “guerra” por emprego – qualquer emprego: informal, ilegal, precário, temporário – correlacionada com o progressivo fluxo migratório resulta em preconceito. Aquilo que é socioeconômico vira étnico; aquilo é disputa de mercado vira disputa racial – e o pretense nacionalismo vira xenofobia.

British work for british workers (trabalho na Inglaterra para trabalhadores ingleses) bradam manifestantes em passeatas nas ruas de Londres; Berlusconi propõe a segregação na educação: uma escola para italianos e outra para estrangeiros; ascende no Parlamento na Suécia o DS (Democratas Suecos), partido criado em 1988 que tem raízes neonazistas e prega uma drástica redução da imigração naquele país, e que elegeu o islamismo como “o maior inimigo da Suécia desde a Segunda Guerra Mundial”; o ultraconservador Jean-Marie Le Pen anunciou números que revelam a coincidência entre a quantidade de estrangeiros no país com a quantidade de desempregados. Le Pen não foi pioneiro, pois o não tão conservador ex-presidente Valéry Giscard d’Estaing, já em setembro de 1991, havia considerado a imigração para a França uma *invasão* e pediu a substituição do *droit du sol* (direito de solo) pelo *droit du sang* (direito de sangue) como critério para se adquirir a cidadania francesa¹⁰⁸.

Um em cada quatro europeus tem uma atitude de hostilidade em relação aos imigrantes, segundo estudo realizado pelo Observatório Europeu sobre

¹⁰⁸ Lembrar não custa: a mesma Paris que Tzvetan Todorov considerou lugar ideal – “lugar propício” (sic) - para a renúncia dos valores nacionais

Fenômenos de Racismo e Xenofobia. Na França, relatório da CNCDH (Comissão Consultiva Nacional de Direitos Humanos) indica que 69% dos franceses manifestam, em maior ou menor grau, algum sentimento de racismo e xenofobia. Mais de 79% dos franceses acham que o comportamento de estrangeiros justificam reações racistas e 73% estimam que numerosos imigrantes vão para a França para “se aproveitarem da proteção social”. Além disso, 60% acham que há muitos franceses no país. Estatísticas mostram que, na Grã-Bretanha, um negro ou um asiático corre três vezes mais risco de ser detido pela polícia, para mostrar documentos, do que um britânico branco. As atitudes racistas estão também no esporte, onde jogadores de futebol não-brancos sofrem preconceitos, na polícia e em repartições do governo inglês¹⁰⁹. Já na Espanha, o crescimento do fluxo migratório - nos últimos dez anos, a população passou de 39,8 milhões para 45,4 milhões, dos quais 10% são estrangeiros - tem sido acompanhado por um aumento de xenofobia. Segundo o estudo “Imigrantes, novos cidadãos: rumo a uma Espanha intercultural?”, 30% dos espanhóis são intolerantes para com a imigração. Há oito anos, esta cifra não superava os 10%.¹¹⁰

Os “trabalhadores-hóspedes” turcos e balcânicos estão sendo enxotados da Alemanha para a Bélgica e França por multidões de trabalhadores da antiga República Democrática Alemã, que, enfrentando o desemprego e o subemprego na *Länder* ocidental, vêm com ódio não disfarçado os poloneses, os romenos e outros imigrantes que buscam melhores condições de vida na nova Alemanha. É o que descreve Patrick J. Geary, professor do Departamento de História da UCLA. E assim complementa:

A reação extrema a essa situação é o renascimento da violência racista nas cidades ocidentais. Uma reação menos extrema, mas talvez mais perigosa, é a retomada do debate sobre quem tem o direito de desfrutar da prosperidade alemã. A constituição alemã assegura o “direito ao retorno”, privilegiando os descendentes de falantes do alemão do Leste Europeu, mesmo que não conheçam a Alemanha nem dominem o idioma, em detrimento de turcos nascidos e crescidos na Alemanha. Quem é alemão? Um imigrante pode se tornar alemão, ou seria a identidade alemã uma questão de sangue, de raça? Essas perguntas já foram feitas antes, com consequências terríveis (GEARY, 2005, p.15).

¹⁰⁹ *Jornal Correio Braziliense*, 22.03.2001

¹¹⁰ *O Globo, Desemprego faz Espanha endurecer*, 8.6.2008

Mas as perguntas continuam sendo feitas. E não apenas na Alemanha. Vira e mexe a imprensa noticia episódios que demonstram a crescente onda discriminatória:

“Giyasettin Sayan, imigrante turco que é militante político pelo partido ‘A Esquerda’, sente na própria pele o que significa ser imigrante em momento de desemprego em alta. Há dois anos, ele foi agredido com uma garrafa na sua cabeça, quando saía de um restaurante. O ataque ocorreu no bairro de Lichtenberg, na parte leste de Berlim, onde muitos jovens reagem à falta de perspectiva ingressando em grupos de extrema-direita” (O Globo, *Na Alemanha, o medo da violência*, 2008).

“Morar em condições precárias é outro drama [para o estrangeiro na Espanha]. Segundo o Instituto Nacional de Estatísticas, 35% dos apartamentos de imigrantes são ocupados por mais de nove pessoas. A brasileira Catalina, de 48 anos, é diarista e divide um quarto com a irmã. Para dormir em sua noite de folga, paga 80 euros mensais além das despesas de água e luz (com um salário de 650 euros): ‘Dividia o quarto com outros cinco, brasileiros e paraguaios. Mas no apartamento moravam 20 imigrantes’” (O Globo, *Humilhação e incerteza*, 2008).

“Os paulistas Edivan Lima, de 22 anos, e Anderson Gomes, 31 anos, têm uma história em comum: foram presos e expulsos da França. Mas ainda não saíram do país: seus passaportes estão retidos na polícia, e eles escaparam das grades e da deportação após prometer às autoridades francesas que comprariam passagem para voltar ao Brasil. Correm o risco de pegar prisão prolongada se não cumprirem a promessa. Seu crime: trabalhar clandestinamente. (...) Por que empregar um clandestino? Anderson explica: ‘Muito europeu não quer fazer o que faço, às vezes saio às 4h e trabalho mais de 24 horas direto. Tenho que colocar cimento no chão e esperar secar. Quando trabalho 14 horas por dia estou contente. Isso sem contar as viagens’ – conta.” (O Globo, *Risco de prisão e turnos de 24 horas*, 2008).

“Nos últimos tempos, o governo [inglês] aprovou leis prevendo multas substanciais para empregadores que fazem vista grossa para a contratação de ilegais. (...) ‘Ouço muita gente contando histórias de colegas deportados ou que não passaram do aeroporto. Está muito mais difícil para conseguir trabalho, tanto pela vigilância quanto pelo fato de que há uma turma grande da Polônia, por exemplo, disputando as mesmas vagas’ – conta a mineira Eni Araújo, em Londres há seis anos” (O Globo, *Mais fiscalização e mais concorrência*, 2008).

“Há seis meses sem receber salário, A., de 28 anos, não tem como se sustentar na capital russa, nem como levar a mulher e o filho pequeno de volta ao Tadjiquistão. A construtora em que trabalha desde que desembarcou em Moscou em busca de uma vida mais confortável deve a ele e a dois colegas 120 mil rublos. A caminho da associação Diáspora Tadjique – a que recorreu para ajudá-lo a correr atrás do prejuízo – foi parado pela polícia, levado para prestar informações e solto duas horas depois de exaustiva conferência de seus documentos. Três meses atrás, a aposentada russa Maria Sergeievna, de 62 anos, testemunhou uma cena impressionante. No trem de Moscou para Vladimir, dois jovens atacaram um homem, segundo ela, de “aparência caucasiana”, no momento em que as portas dos vagões se abriram numa parada. O primeiro chute derrubou a vítima, que levou outros três pontapés. Os agressores desceram e sumiram rapidamente. Os outros passageiros ficaram impassíveis. (...) ‘Os dois foram rápidos. Eram profissionais e sabiam o que faziam’ – conta ela. Segundo Karomat Sharipov, presidente da Diáspora Tadjique, situações como as descritas acima são comuns na Rússia, sobretudo entre os cerca de dois milhões de imigrante tadjiques no país. Neste momento, ele tem sobre a mesa da associação mil demandas de trabalhadores que jamais foram pagos e dezenas de casos de violência” (O Globo, *Acossados por extremistas e pelas autoridades*, 2009).

“No quarto trimestre de 2008, o desemprego [nos EUA] entre os hispânicos chegou a 8%, bem acima dos 5,1% registrados um ano antes, enquanto no mesmo período a média de americanos desempregados subiu de 4,6% para 6,6%. Em janeiro de 2009, os números mantiveram a mesma diferença: os hispânicos estão perdendo postos de trabalho numa velocidade maior do que a da média da população, em todos os grandes centros urbanos. (...) ‘Não é possível ter um debate aberto sobre desemprego nos EUA de hoje sem discutir a situação de 12 milhões de trabalhadores que estão no país sem documentos legais’ – avalia Janet Murguia, do National Council of La Raza, uma das maiores entidades de defesa de hispânicos nos EUA.” (O Globo, *Hispânicos na linha de tiro da crise econômica*, 2009).

“A imagem já se tornou símbolo dos distúrbios de Londres: Mohd Ashraf Haziq, um estudante malaio de 20 anos, aparece jogado no chão, sangrando, quando um grupo de jovens o auxilia a ficar de pé. Enquanto Haziq ainda está confuso e ferido, o grupo rouba o conteúdo de sua mochila. O vídeo se espalhou pela internet e já foi visto quase 2 milhões de vezes no YouTube. O assalto foi tão chocante que levou o premier David Cameron a dizer que é um sinal do mal estar mais profundo da sociedade britânica. ‘Existem nichos na nossa sociedade que não estão apenas danificados, mas francamente doentes’ – disse o premier. Haziq seguia de bicicleta com um amigo no bairro de East Barking para um encontro com colegas para a primeira refeição após o jejum do Ramadã. Um grupo de 20 adolescentes e pré-adolescentes o cercou, agarrou a bicicleta dele, roubou o telefone celular e quebrou a mandíbula do estudante. Alguns tinham menos de 15 anos.” (O Globo, *Explosão social no Reino Unido: De vítimas a símbolos da revolta*, 2011).

Trata-se de uma realidade vivenciada no cotidiano dos migrantes, quase que diluída na sua banalidade. Vez ou outra é notícia no jornal. Vez ou outra descamba para a violência, e aí é quase certo virar manchete, e passam a ser vistas

por milhões na internet, a ponto de fazer com que as autoridades mirem a sua atenção para a “ralé” (*sic*¹¹¹). Para o gueto – ou tribos urbanas.

Mas a atenção – a quase espetacularização - é despertada por conta da violência. As demais circunstâncias que emolduram o quadro – o desemprego, a globalização econômica, a fragmentação identitária – são de natureza estrutural e, como tal, independem da boa ou má vontade ou mesmo da iniciativa da autoridade governamental de determinado país. Não por acaso, pincei situações noticiadas não apenas na Europa, como na Rússia e Estados Unidos. No Japão, berço do toyotismo, a experiência do estrangeiro não é muito diferente.

Fábio Kazuo Ocada desenvolveu pesquisa para o Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unesp/Araraquara, intitulada *Trabalho, sofrimento e migração internacional: o caso dos brasileiros no Japão*, onde apresenta a sua experiência de campo sobre o movimento migratório envolvendo a ida (retorno?) de nipo-brasileiros na chamada “Terra do Sol Nascente”. São os *dekassegui*. Na pesquisa, ele constata que a migração japonesa para o Brasil tem como característica o fato de que a boa parte das famílias incentiva seus filhos – aqui nascidos - a migrarem para o Japão. E ressalta que

o migrante, ao retornar para seu local de origem, torna-se outra pessoa, estabelecendo os dois momentos diferenciais de sua vida: o antes e o depois da mudança. Como que numa replicação do passado, a tradição, mesmo que enfraquecida, organiza a migração em sentido inverso, mas segundo o mesmo princípio hierárquico. Assim, os trabalhadores *dekassegui*, ao emigrarem para o Japão, de um lado, atendem à sua “voz da tradição” e, de outro lado, correspondem às expectativas de um retorno com êxito (OCADA, 2004, p. 140).

Pois a mescla destas duas forças que impulsionam a migração, uma de natureza socioeconômica – o desejo de enriquecimento – e outra que atende à tradição – o sentimento de procurar as raízes -, mesmo acrescida do fato de coexistirem num único indivíduo duas nacionalidades, não é suficiente para situar os nipo-brasileiros no entremeio, nem na condição de transculturados (experimentada por Todorov), ou no lugar de trânsito (cultuado por Rushdie), e nem mesmo no entre-lugar de Silviano Santiago. Não se sentem plenamente brasileiros, por isso buscam suas “raízes”, e no Japão são mais uns estrangeiros em busca de emprego. E como tais, nessa condição nada híbrida, lhes são

¹¹¹ Expressão do ministro francês durante os tumultos envolvendo jovens árabes na periferia francesas (matéria citada em capítulo anterior)

fatalmente destinados os trabalhos não qualificados – tal qual o indiano em Londres, o árabe em Paris, o mexicano em Nova York, ou mesmo o brasileiro em Lisboa.

Vejamos o relato de um dia de trabalho vivenciado por um trabalhador *dekassegui*, morador de alojamentos do próprio empregador e, como tal, controlado inclusive na sua vida privada:

De acordo com o horário regulamentado pela empresa, todos os trabalhadores do turno da manhã devem acordar às cinco horas, para tomar café da manhã, servido, exatamente, a partir das cinco horas e vinte minutos. O ônibus destinado a transportar os trabalhadores do alojamento para a fábrica parte exatamente às cinco horas e cinquenta minutos. O percurso, de Hamamatsu para Kosai, leva cerca de uma hora, momento em que muitos aproveitam para dormir mais algum tempo. Sob esse regime de trabalho aprende-se que cada minuto é valioso. Pela manhã, um breve momento de silêncio antecede o longo dia de trabalho. Já na entrada do galpão sombrio da fábrica, o cheiro de graxa e de borracha impregna as narinas, pois faz poucas horas que as máquinas pararam de funcionar. Entre as estruturas de ferro existem corredores, cuja função é conduzir operários e máquinas a seus locais de trabalho ao longo da linha de montagem. (...) De repente, a estrutura ganha vida e tudo entra em movimento. Por meio de alto-falantes, a gravação de uma voz feminina põe-se a falar em japonês. (...) Por todos os lados, sirenes piscam e os ruídos ensurdecedores da estrutura de metal em funcionamento misturam-se com uma música sintética. Um outro sinal musical anuncia o início da jornada e todos se põem a trabalhar (7:00 horas). (...) Parafusadeiras movidas a ar comprimido emitem interminável sequência de impactos ensurdecedores. Pelos corredores trafegam empilhadeiras movidas a gás e robôs de carga equipados com sirenes, alto-falantes, sensores e câmeras. A primeira impressão chega a lembrar um sofisticado parque de diversões, a segunda impressão sugere a imagem do inferno. (...) Após duas horas e meia de trabalho, o sinal musical (9:30 h) anuncia um intervalo de cinco minutos, ou trezentos segundos precisamente contados. (...) Alguns trabalhadores conversam, fumam. (...) A fumaça de um cigarro aceso denuncia a ineficácia dos dutos de ventilação. Se os dutos de ar não aspiram a fumaça do cigarro, também não aspiram eficazmente eventuais gases tóxicos produzidos pela queima de combustíveis. (...) O próximo intervalo será para o almoço de 45 minutos. (...) No imenso refeitório da fábrica, trabalhadores de diversas nacionalidades se esbarram sem se misturar, formando um mosaico colorido de uniformes diferentes. (...) Reiniciadas as atividades (...) [chega] enfim, ao final de uma jornada de oito horas e dez minutos. (...) Tem início a hora extra, ou *zangyo*, de caráter compulsório. Quem se recusar a cumprir corre o risco de ficar marcado, não apenas pelos chefes, mas principalmente pelos companheiros de seção, que ficarão mais sobrecarregados. (...) Ao final da jornada de trabalho, foram montados mais de quatrocentos automóveis. (...) Cada posto de serviço é substituído por um trabalhador descansado, o *hantai-ban*, que irá se ocupar das mesmas tarefas enquanto o trabalhador do turno que se retira recupera as energias no alojamento. (...) Ao final de cada jornada de trabalho, diurna ou noturna, o corpo esgotado tem de caminhar cerca de um quilômetro até o ônibus, que o conduzirá ao alojamento. A esse respeito, uma frase ouvida de um dos trabalhadores temporários ilustra a impressão que se tem, quando o adestramento produtivo ainda não foi consumado: “Esse mês eu trabalhei vinte e dois dias, e vinte e duas vezes pensei que não fosse aguentar...” (...) [No alojamento] os

pratos servidos são diferenciados de acordo com a nacionalidade, tratando-se de uma estratégia de segregação. A qualidade inferior da comida servida aos brasileiros, em muitos momentos, tornou-se motivo de descontentamento e protesto por parte de alguns estudantes brasileiros; e de constrangimento e solidariedade por parte dos trabalhadores húngaros. (OCADA, 2004, p.144-147). [Grifos meus]

Vê-se que, pelo menos para os migrantes nipo-brasileiros, a tônica é o trabalho desqualificado. As tarefas repetitivas e desinteressantes, sem conteúdo significativo, provocam sentimentos diversos, de desprestígio, de discriminação e de revolta. Fábio Ocada, no seu trabalho de campo, entrevistou vários trabalhadores *dekassegui*. Destaco, aqui, a fala de um deles: “...no começo eu fiquei uma semana trabalhando na seção de pintura... mas depois eu mudei para um serviço, nossa, quase morri!... Eu ficava numa sala fechada, isso eu fiquei durante os três meses, foi definitivo, né, eu ficava numa salinha fechada, só eu com a pistolinha de ar e passava as peças, os tanques, né, sem ser pintados, e eu tirava os ciscos, os ciscos invisíveis (risos), tinha uma máquina que fazia a mesma coisa, a máquina jogava o ar assim para tirar os ciscos do tanque e eu ficava do lado para confirmar a eficácia da máquina... era um serviço muito monótono porque não tinha ninguém pra conversar e eu ficava o dia inteiro, o dia inteiro mesmo, sabe...” (OCADA, 2004, p. 151).

A vida desses trabalhadores é determinada e dominada pelo processo produtivo, cuja rigidez e cujo tempo – controlado por computadores inflexíveis – não permitem que a rotina seja alterada um milímetro sequer. “A despersonalização do indivíduo em favor do adestramento produtivo contamina as relações dentro e fora do local de trabalho, constituindo uma fonte suplementar de sofrimento”, diz Fábio Ocada, exemplificando com o depoimento de outro entrevistado: “...geralmente, quem fica muito tempo no Japão acaba ficando meio esquisito, eu acho que influencia... todo mundo que tá há muito tempo no Japão tá estranho já... (...) O cara fica frio... sabe, você fica... começa a conviver com esse cara, convive um ano com ele, o dia em que você fala que vai embora, o cara só te dá a mão e diz: ‘chau’...” (OCADA, 2004, p. 152-153).

A solidão, a depressão e a falta de identificação tornam-se lugares-comuns – e nos fazem lembrar o jovem Coetzee, cuja trajetória tratamos em capítulo anterior. Fazem-nos lembrar, ainda, do anseio pelo hibridismo e da respectiva frustração vivenciada pelo Lorde de João Gilberto Noll.

No período em que trabalhou, o entrevistado “E” era menor de idade, migrou para o Japão motivado pelo sentimento de procura das raízes, razão pela qual não se incomodou com o salário equivalente ao das trabalhadoras. Em razão de sua pouca idade, foi restrito à jornada de trabalho diurna; tal medida segregou-o de ambos os grupos de trabalhadores masculinos, pois trabalhavam em turnos alternados. Não se adaptou à rotina imposta e logo nos primeiros dias apresentou sintomas de vertigem, gastrite, dores de cabeça e depressão. Acredita estar intoxicado pela alimentação e por várias vezes foi levado ao hospital, onde nada era constatado. Retornou para o Brasil sofrendo distúrbios emocionais, consultou um cardiologista e um clínico geral, que nada constataram; por fim, consultou um psiquiatra que, por sua vez, recomendou o uso de um calmante e um antidepressivo. (OCADA, 2004, p. 157)

Alguns dos entrevistados se mostram conformados, não têm queixas, sabedores de que aquela era a regra do jogo; outros reclamam dos próprios nipo-brasileiros, os compatriotas mais antigos que, competitivos, repetem o mesmo método de dominação e disputa; e quase todos cumprem obediência ao que o sistema produtivo japonês exige, por ser a forma exclusiva de se sentirem inseridos naquela sociedade.

Em suma, mais que por mera curiosidade, pontuo aqui a situação dos migrantes no Japão, a grande maioria de trabalhadores braçais, como forma de destacar que o trabalho se apresenta para o estrangeiro como algo vital, e não raro isso pode servir de pretexto para a segregação, inclusive com cores étnicas – e isso não se resume ao Ocidente.

Leiamos, mais uma vez, Fábio Ocada, que faz uma síntese das circunstâncias que cercam a ida e vida dos *dekassegui*, acentuada, num aspecto, pelas “tradições” orientais, mas, por outro lado, marcada pela mesma exploração do trabalho que tão bem conhecemos, mas caracterizada pelo uso de técnicas e tecnologias complexas e atuais. A narrativa de Ocada mostra, na prática, que, apesar das suas metamorfoses, o sistema produtivo capitalista continua a ser pautado pela exploração do trabalho alheio, noutras palavras: *trabalhador* – e isso não pode ser ignorado, apesar de sua inegável despersonalização. Leiamos, pois:

A exigência de uma postura orientada segundo o espírito *gambarê*¹¹², aliada a elementos objetivos como: a subcontratação de mão-de-obra imigrante, o contrato simbólico, a rigidez das normas estatuídas unilateralmente, as modalidades de

¹¹² *Gambarê* significa suportar resignadamente todas as adversidades impostas pelo “destino”. Este esforço para conseguir se resignar é, para os japoneses, prova de maturidade. Segundo Fábio Ocada (2004, p.133), “no Brasil, a noção de *gambarê* se traduziu pela necessidade de trabalhar ao máximo, economizar ao máximo e abrir mão de luxos supérfluos”.

bônus de frequência, a dependência de transportes e moradia, a vistoria nos quartos, a alternância de turnos, a execução mecânica de tarefas alienadas, a segmentação dos trabalhadores, a divisão sexual do trabalho, a polivalência da mão-de-obra, a hierarquia estabelecida, as relações moldadas, a vigilância oculta nos alojamentos, o banho sem privacidade, as câmeras de vídeo instaladas, o desconhecimento das leis, da língua e da cultura japonesa, formam um conglomerado de elementos racionalmente organizados tendo em vista um objetivo específico: a obtenção de uma obediência servil e resignada, dentro e fora do espaço de trabalho. A obediência servil dos corpos adestrados é a condição necessária para se obter a máxima exploração do trabalho, com o consentimento do dominado. (OCADA, 2004, p.161-162).

Há uma evidente dicotomia nos binômios dominador/dominado e explorador/explorado que não explica as complexidades contemporâneas. Contudo, esses ventos maniqueus somente são significativos (a ponto de serem reprovados) quando o enfoque se resume aos *tipos* padrões/trabalhadores. Quando nos afastamos da tipologia, surge, fria e inexorável, a constatação de que o sistema que nos rege continua centrado na exploração do homem pelo homem. Resta saber as consequências desta constatação, inclusive em termos identitários.

E na migração da periferia para o Primeiro Mundo esta questão fica ainda mais evidente. Podemos, inclusive, atualizar o fenômeno: migração de países pobres ou miseráveis para países menos pobres. Afinal, estamos tratando do sujeito que migra em busca de um lugar melhor ou menos pior. Como acontece com bolivianos que saem da absoluta precariedade para uma exploração remunerada, ainda que forma indigna:

Quando os auditores do Ministério do Trabalho entraram na casa de paredes descascadas num bairro residencial da capital paulista, parecia improvável que, dali, saíam peças costuradas para as Pernambucanas. Não fossem as etiquetas da loja coladas aos casacos, seria difícil acreditar que a empresa, cujo faturamento foi de R\$ 4,1 bilhões em 2009, pagava 20 centavos por peça a imigrantes bolivianos que costuravam das 8 da manhã às 10 da noite. Para abastecer a terceira maior rede varejista em vestuário do país, os 16 trabalhadores suavam em dois cômodos sem janelas de 6 metros quadrados cada um. O ar era quente, havia fios elétricos pendurados do teto e sacos de roupa misturados a sacos de batata no chão. Costurando casacos da Argonaut, marca criada pelas Pernambucanas para os jovens, havia dois menores de idade e dois jovens que completaram 18 anos na oficina. Três crianças, filhas dos trabalhadores, circulavam entre as máquinas. (...) As condições de trabalho análogas à escravidão foram caracterizadas porque, além de 41 infrações às exigências mínimas de saúde e segurança, o grupo de bolivianos era mantido sob o regime da servidão por dívida. Eles chegaram ao Brasil devendo R\$ 300 pela passagem e custos da viagem de El Alto, cidade da região metropolitana da capital, La Paz, a São Paulo. No fim do mês, esse valor era descontado do salário, além de diversos adiantamentos para compra de comida, fralda e cartão telefônico (o maior gasto do grupo). Em um caso, o pagamento de R\$ 800 caiu para R\$ 176. Ganhando 20 centavos por peça, os

bolivianos tinham de acelerar o ritmo para não fechar o mês devendo ainda mais. No fim do dia, dividiam um banheiro com água fria e dormiam em quartos apertados e sem ventilação, alguns em colchões colocados diretamente no chão. (...) A auditoria em grandes empresas é uma nova estratégia de combate ao trabalho escravo no Brasil. Até o início ano do passado, os auditores só agiam mediante denúncias. Segundo eles, a estratégia não funciona para trabalhadores estrangeiros, que têm receio de procurar o Estado. Os bolivianos só denunciam quando sofrem agressão física ou abuso sexual. Os chineses que já foram flagrados em situações parecidas pela Polícia Federal nunca fizeram denúncia. (...) *Estima-se que existam 8 mil pequenas oficinas como essas em São Paulo, a maior parte composta de bolivianos e paraguaios.*¹¹³ [Grifos meus]

A reportagem ilustra apenas uma situação que está se revelando comum¹¹⁴, na medida em que a economia do Brasil ganha fôlego e se sobressai dentre outras marcadas pela miséria e pela pobreza. Tal qual acontece na Europa e nos Estados

¹¹³ *Cerco às senzalas da moda*, reportagem publicada na Revista Época, de 04.04.2011, disponível <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI222888-15223,00-CERCO+AS+SENZALAS+DA+MODA.html>>, acessada em 20.07.2011.

¹¹⁴ Recentemente, uma grande empresa de roupa de grife, conhecida nos shoppings das principais capitais do país, foi denunciada por utilizar trabalho análogo ao escravo, explorando sem maiores pudores mão-de-obra estrangeira, como mostra a reportagem intitulada *Roupas da Zara são fabricadas com mão de obra escrava*: “Nem uma, nem duas. Por três vezes, equipes de fiscalização trabalhista flagraram trabalhadores estrangeiros submetidos a condições análogas à escravidão produzindo peças de roupa da badalada marca internacional Zara, do grupo espanhol Inditex. Na mais recente operação que vasculhou subcontratadas de uma das principais ‘fornecedoras’ da rede, 15 pessoas, incluindo uma adolescente de apenas 14 anos, foram libertadas de escravidão contemporânea de duas oficinas - uma localizada no Centro da capital paulista e outra na Zona Norte. (...) O quadro encontrado pelos agentes do poder público, e acompanhado pela Repórter Brasil, incluía contratações completamente ilegais, trabalho infantil, condições degradantes, jornadas exaustivas de até 16h diárias e cerceamento de liberdade (seja pela cobrança e desconto irregular de dívidas dos salários, o *truck system*, seja pela proibição de deixar o local de trabalho sem prévia autorização). Apesar do clima de medo entre as vítimas, um dos trabalhadores explorados confirmou que só conseguia sair da casa com a autorização do dono da oficina, só concedida em casos urgentes, como quando levou seu filho ao médico. (...) Uma jovem de 20 anos, vinda do Peru, disse à reportagem que chegou a costurar 50 vestidos em um único dia. Em condições normais, estimou com Maria Susicléia Assis, do Sindicato das Costureiras de São Paulo e Osasco, seria preciso um tempo muito maior para que a mesma quantidade da difícil peça de vestuário fosse toda costurada. Há 19 anos no Brasil, a boliviana que era dona da oficina teve todos os seus oito filhos (entre 5 meses e 15 anos) nasceram aqui. Ela sonha em dar um futuro melhor aos rebentos, para que não tenham que trabalhar ‘nas máquinas, com costura’. ‘Todo mundo na minha terra que vinha para o Brasil dizia que aqui era bom. E eu vim’, contou a senhora. Outro jovem, de 21 anos, disse que não gosta muito do trabalho porque é ‘cansativo’. Ele recebe, em média, R\$ 500 por mês. ‘Eu vou voltar para a Bolívia. Queria estudar Turismo e trabalhar com isso. A costura é só para sobreviver’, projetou.” (Disponível: <http://www.revistaforum.com.br/conteudo/detalhe_noticia.php?codNoticia=9422>, acessada em 30.10.2011). Outra reportagem recente (*Crise global e crescimento do país fazem número de imigrantes crescer 52% no ano, superando 2 milhões*, publicada n’O Globo, em 30.10.2011) indica o crescimento da imigração no Brasil e a utilização da mão-de-obra dos estrangeiros em condições bem mais precárias do que o trabalhador nacional: “Depois de duas décadas exportando mão-de-obra brasileira para o mundo - uma linguagem técnica para descrever o movimento migratório de brasileiros que deixaram o país em busca de emprego e melhores condições de vida lá fora -, o Brasil volta a ser um país de imigrantes, resgatando uma característica de sua História que parecia perdida após anos de crises econômicas. Levantamento do Ministério da Justiça mostra que a quantidade de estrangeiros vivendo no Brasil - trabalhando, estudando ou

Unidos, a migração é impulsionada pela busca de um “mundo melhor” – ou menos pior. E, da mesma forma que nos países do Primeiro Mundo, somente é possível concretizar o sonho por meio do trabalho – ainda que em condições indignas e precárias.

5. Normatizando o preconceito

A professora de Direito da PUC-SP, Flávia Piovesan, chama a atenção para a normatização da discriminação ao estrangeiro que está sendo promovida em muitos países. No artigo *Imigração e xenofobia* (2010), ela cita alguns exemplos: a lei aprovada nos EUA, Estado do Arizona, que, para combater a imigração, usa como justificativa a necessidade de “proteger os cidadãos do Arizona”; os programas de ajuda financeira, implantados na França, Itália, Espanha, Grã Bretanha e República Checa, para beneficiar aqueles que prometem regressar a seus países de origem, sob a garantia de não retorno no prazo de cinco anos; a política de Berlusconi que, dentre outras medidas, demanda que os profissionais de saúde italianos denunciem os imigrantes ilegais que procuram a assistência médica; o recrudescimento oficial do governo das hostilidades envolvendo brasileiros nos aeroportos espanhóis. Dois são os fatores decisivos que levam diversos sistemas jurídicos a respaldarem posturas discriminatórias e xenófobas: a “normalização política” de tais posturas e a sua “legitimação

simplesmente acompanhando seus cônjuges - superou, pela primeira vez em 20 anos, o número de brasileiros que deixam o país para viver no exterior pelos mesmos motivos. Segundo o Departamento de Estrangeiros da Secretaria Nacional de Justiça do Ministério da Justiça, o número de estrangeiros em situação regular no Brasil aumentou em 52,4% nos últimos seis meses, e continua crescendo este semestre. Até junho de 2011, o Brasil tinha 1,466 milhão de estrangeiros, contra 961.877 em dezembro de 2010. A concessão de vistos de permanência cresceu 67% de 2009 para 2010, enquanto os processos de naturalização dobraram: de 1.056 para 2.116. Não há estatísticas oficiais sobre a quantidade de imigrantes em situação irregular no país, mas os principais institutos e ONGs que trabalham com imigrantes no Brasil calculam esse número em 600 mil, o que levaria o total de estrangeiros morando hoje no Brasil para mais de dois milhões. O crescimento desse grupo também é grande. Segundo a maior instituição de apoio aos imigrantes irregulares no país - o Centro Pastoral dos Migrantes, em São Paulo -, a Casa do Migrante hospedou 477 pessoas em 2010 (267 da América do Sul), com alta de 76% em relação a 2009. Este ano, no primeiro semestre, o avanço já chega a 84%”. (Disponível: <<http://oglobo.globo.com/economia/mat/2011/10/29/crise-global-crescimento-do-pais-fazem-numero-de-imigrantes-crescer-52-no-ano-superando-2-milhoes-925699913.asp>>, acesso em 30.10.2011).

intelectual” – expressões detectadas pelo relator especial da ONU sobre o tema do racismo.

E, de fato, plataformas com escancarado preconceito étnico e tomadas por patriotismo têm penetrado na agenda política de partidos a pretexto de combater o terrorismo, defender a identidade nacional e combater a imigração ilegal, lembra Piovesan. E preservar os empregos dos trabalhadores nacionais – acrescento. Flávia Piovesan ressalta que esta “normalização política” tem fomentado uma aceitação generalizada de práticas xenófobas, inspiradas na defesa, proteção e conservação da identidade nacional e na ameaça representada pelo multiculturalismo, com a violação de direitos dos não nacionais e das minorias étnicas, culturais e religiosas. Diz ela: “Gradativamente, o sistema jurídico, a ordem pública, a educação e o mercado de trabalho passam a ser impregnados por ideologias racistas e xenófobas, culminando no fortalecimento de grupos neonazistas” (PIOVESAN, 2010).¹¹⁵

Daí a preocupação do Comitê de Direitos Humanos da ONU quanto às leis e normas que discriminam os estrangeiros; e no mesmo sentido, a recomendação do Comitê sobre Eliminação de Discriminação Racial aos países-membros da ONU. Também a Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos dos Trabalhadores Migrantes e dos Membros de suas Famílias, adotada pela ONU em 1990, cuja maior inovação foi no sentido de focar esta problemática sob a perspectiva dos direitos humanos, estabelecendo parâmetros mínimos aos trabalhadores estrangeiros e aos componentes de suas famílias, “independentemente do seu status migratório” - diz Piovesan - “considerando a situação de vulnerabilidade em que se encontram”¹¹⁶.

¹¹⁵ Num primeiro momento, a afirmativa de Flávia Piovesan pode soar exagerada ou mesmo alarmista. Contudo, a realidade fala mais alto quando, p.ex., somos informados que – independentemente de outros motivos de ordem patológica ou psíquica – o norueguês Anders Behring Breivik que, em julho de 2011, promoveu um assassinio de pessoas sem proporções no país agiu motivado por razões xenófobas e preconceituosas. “Durante a audiência, o suspeito afirmou que com os atentados pretendia defender a Noruega e a Europa Ocidental contra uma invasão muçulmana e o marxismo e que seu objetivo era causar o maior número possível de vítimas”, diz a reportagem publicada no site do UOL (Disponível <<http://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/afp/2011/07/26/noruega-breivik-pode-ser-acusado-de-crime-contra-a-humanidade.jhtm>>, acessado em 01.08.2011). Breivik, 32 anos, confessou ser o autor da explosão no centro de Oslo e do massacre na ilha de Utoya, que deixaram 76 mortos no país.

¹¹⁶ Em março de 2010, a convenção tinha sido ratificada por apenas 42 estados-membros da ONU. Nenhum da América do Norte, nenhum da Europa.

As mais graves violações de direitos humanos radicam-se na dicotomia do “eu” versus o “outro” – em que o “outro”, por ser diferente, é considerado como um ser inferior e menor em dignidade e direitos, ou, em situações limites, um ser esvaziado mesmo de qualquer dignidade, desumanizado, descartável, supérfluo, objeto de compra e venda (como na escravidão) ou de campos de extermínio (como no nazismo). A diversidade é captada como elemento capaz de aniquilar e destruir direitos, como revelam a escravidão, o nazismo, o sexismo, o racismo, a homofobia, a xenofobia e outras práticas de intolerância. Na ética dos direitos humanos, ao revés, o idioma é do respeito à alteridade, sendo a diversidade um valor a enriquecer a precária e transitória existência humana. (PIOVESAN, 2010)

O alerta de Flávia Piovesan é radical – e aí reside a sua qualidade. A questão da migração está, de fato, trazendo à tona o cisne negro da humanidade. E no olho do furacão estão os ciganos pós-modernos, trabalhadores e estrangeiros. A “normalização da política” leva à banalização do preconceito, construindo um ambiente de aparente normalidade e aceitação, alicerçado por plataformas nacionalistas e patrióticas, respaldado, inclusive, pelas urnas, desde os países mais óbvios (uma das principais bandeiras do Tea Party, movimento político conservador americano, é sustentada no slogan “imigrantes ilegais são ilegais”) até os mais surpreendentes (o DS – partido de ultradireita Democratas da Suécia – chegou em setembro de 2010 ao Parlamento Sueco com uma propaganda, dentre outras, que mostrava uma corrida na qual um aposentado perdia a disputa para mulheres muçulmanas de burca, cujo prêmio era o pagamento de benefícios sociais)¹¹⁷. A partir, então, desses fatos sociais surgem os sistemas jurídicos, ao mesmo tempo em que o mercado de trabalho a eles se adaptam, com o respaldo político-intelectual.

O mesmo alerta faz Luis Fernando Veríssimo, no texto publicado no jornal *O Globo* (2005), intitulado *Novos ódios*:

O racismo cresce e assusta na Europa. Acontece um tétrico torneio de violência entre etnias e grupos – brancos contra negros e árabes, árabes contra negros e judeus, neonazistas contra negros, árabes, judeus e o que estiver pela frente. (...) Na Europa desigual que emergiu da Segunda Guerra Mundial, portugueses, espanhóis, italianos, gregos e outros em fuga das regiões mais pobres eram discriminados onde procuravam os empregos que não tinham em casa (...) Mas todos se integraram de um jeito ou de outro no país escolhido ou voltaram aos seus próprios países economicamente recuperados, e o velho racismo foi solucionado, ou pelo menos amenizado, pelo tempo e o progresso. O que assusta no novo racismo é a ausência de qualquer solução parecida à vista. Ele é econômico como o outro, claro. Existe na sua grande parte entre jovens

¹¹⁷ A reportagem intitulada *Ameaça ao bastião da tolerância* (O Globo, 21.09.2010), informa que a emissora TV4 recusou-se a exibir a propaganda, contudo, ela teve mais de 600 mil acessos no Youtube.

marginalizados e sem perspectiva. Mas envolve cor e religião e ódios culturais novos, ou – no caso de judeus e muçulmanos – ódios antigos importados. E o tempo só piora o novo racismo (...) Na França fazem campanhas contra o preconceito e a violência, e contra as novas manifestações do anti-semitismo que tem sido uma infecção recorrente da Europa cristã. A luta parece em vão num mundo que, quanto mais cosmopolita fica, mais se retribaliza.

O cenário esboçado por Piovesan e Veríssimo, além de sombrio, soa dramático e, em certa medida, pode parecer que romantiza a figura do migrante. Não é esse o ponto a ser ressaltado, contudo. O que chama a atenção na fala dos dois é que todo drama é circundado pela questão do trabalho. Por baixo do palimpsesto que descreve os ódios culturais, o sexismo, a homofobia, o racismo e a xenofobia, está escrita - entre outras - a palavra trabalho.

Nesse passo, encerro este capítulo com uma pertinente citação do economista Luiz Gonzaga de Mello Belluzzo, situando este drama fora da lógica simplista, longe do pólo romântico e ingênuo, mas sem ficar indiferente ao que se passa na outra ponta:

A perda da auto-estima se transfigura em ressentimento, e daí as explosões de racismo, xenofobia, de recusa do *outro*, seja ele quem for. Seria no entanto fácil dizer que o fenômeno se esgota na recusa da *alteridade*. Infelizmente, parece que a negação do outro também é a força que reúne esses coágulos sociais dispersos e desorientados e os transforma numa massa enfurecida e raivosa. (BELLUZZO, 2004, p.95)

6. Tribos urbanas e os guetos dos migrantes

Cosmopolita fica o mundo, diz Veríssimo, e mais se retribaliza. E são criadas as *tribos urbanas*. As comunidades contemporâneas. Muitas delas formadas por estrangeiros – nesses casos, conhecidas como guetos urbanos.

O termo [*comunidade*] vem sempre associado a “território”, “solidariedade”, “igualdade”, “identidade”, “tradição”. A imagem da comunidade, grosso modo, é a de um grupo de pessoas, vinculadas umas às outras por tradição e laços de solidariedade. Estes comporiam o “chão”, ou o “repertório” comum, que possibilitaria e ao mesmo tempo constituiria sua identidade, por sua vez elaborada também por meio do diálogo mais ou menos intenso, mais ou menos controlado, com outras comunidades, algumas “inimigas”. Assim vistas, as relações comunitárias constituem, então, formas de enraizamento dos indivíduos,

tanto na coletividade como no território que ocupam, o que condiciona inclusive o contato com os outros grupos. Além disso, a comunidade seria uma forma de garantir a sobrevivência desse grupo, ou seja, possibilitaria condições de vida a todos diante de duras circunstâncias, naturais ou não (SOUZA LEAL, 2005, p.30).

A realidade urbana atual nos mostra que a identidade é vivenciada por circunstâncias internas e externas, e se mostra cada vez menos estável, cada vez menos enraizada, fazendo com que a chamada “identificação territorial” – tradicionalmente vinculada à família, à cidade e à nação – ceda lugar a outras identificações de diversas naturezas. O indivíduo, por necessidades impostas pelas novas condições da sociedade globalizada, multiplica as suas identificações de acordo com a determinada realidade por ele experienciada – identificações mutantes e, muita vez, concomitantes com outras. A identidade individual é cada vez menos dependente da inserção numa comunidade específica, ampla e abrangente. “Ao contrário, é a partir da identidade, como projeto, que as comunidades se constituem. Nessas circunstâncias, os laços de fraternidade, de solidariedade ou se esvaziam ou se pluralizam ao extremo”, segundo palavras do professor da UFMG Bruno Souza Leal, no texto *Comunidades Cordiais?* (2005, p.30).

Daí, o tribalismo, que, no entender do sociólogo Michel Maffesoli, antes de ser político, econômico ou social, é um *fenômeno cultural*. Este tempo das tribos contemporâneo se contrapõe ao tempo do “progresso” linear, fruto da fórmula causa-efeito, que transmitia sensação de segurança e certeza ao indivíduo. Não por outro motivo, muito se fala em retrocesso à barbárie, numa espécie de retorno ao arcaísmo, onde o homem volta a se agrupar em torno de tribos errantes e circunstanciais. Um *regresso*, enfim.

Maffesoli propõe, porém, outra leitura, não a partir de *regresso*, mas de *ingresso*, expressão que, em certas línguas de origem latina, ressalta o fato de que o caminho pode não ter objetivo, pode não ter fim predefinido, a marcha pode não ter previsão para terminar:

Entrar (*ingressa*) sem progredir (*progressa*). Eis o que me parece estar em jogo para nossas tribos contemporâneas. Pouco lhes importa o objetivo a ser atingido, o projeto econômico, político, social, a ser realizado. Elas preferem “entrar no” prazer de estar junto, “entrar na” intensidade do momento, “entrar no” gozo deste mundo tal como ele é. (MAFFESOLI, 2006, p.7).

Apesar do individualismo exacerbado que naturalmente decorre da diluição de valores identitários e da pulverização das referências clássicas de identificação - decorrentes do desgaste apresentado pelo pensamento dicotômico - , o tribalismo, curiosamente, marca o fim de uma época em que o mundo era organizado a partir do *indivíduo* – um sujeito racional e universal, com função prévia e predeterminada de acordo com a conjuntura contratual. Nas tribos afetuais, ao revés, a *pessoa* representa papéis, a partir de razões particulares e afetos locais, e que, sendo assim, podem ser transitórios e circunstâncias, em permanentes agitações. Jamais homogêneos, compactos e imutáveis – vez que pressupõem paixões, sentidos e emoções comuns.

Vejamos, novamente, Maffesoli:

Há, nessa perspectiva, um fundo arquetípico de alegrias, de prazeres, de dores também, que se enraíza na natureza (natureza natural, natureza humana, natureza social). “A alma da selva” (C. G. Jung), que o judeu-cristianismo e depois o burguesismo não apagaram totalmente, ecoa de novo. Ela retoma força e vigor nas selvas de pedra que são as nossas cidades, mas também nas clareiras das florestas quando, de maneira paroxística, as tribos tecno, quando das *raves*, pisam, em êxtase, essa lama da qual somos forjados. Estamos no coração do tribalismo pós-moderno: a identificação primária, primordial com o que, no humano, está próximo do húmus. (2006, p.17)

Maffesoli dá ênfase ao fato de que havia um corpo social lânguido e enfraquecido, formado por endógamos, e que aquilo que chamamos *barbárie* surge para regenerar esse corpo e facultar a exogamia, propiciando a horizontalidade fraternal, causa e efeito do que chama de “erótica social”. No que um ideal comunitário seria mais nocivo que o ideal societário? – indaga o sociólogo. Novas formas de solidariedade, de generosidade, surgem, expressadas pelo estar-junto – ou, retomando mais uma vez Maffesoli, o “gozar junto”.

Goza-se na onda musical, na dança, no clamor dos esportes, na manifestação religiosa e, até, na equiparação social, “na explosão política”. Há uma desindividualização, pois saturada está a leitura que se fazia de um *indivíduo* destinado a exercer uma função, inerente a ele, que lhe foi legada. A metáfora da tribo valoriza o papel da *pessoa* (*persona*): não se trata mais da história que construo, contratualmente associado a outros indivíduos racionais, mas de um

mito do qual participo (MAFFESOLI, 2006, p.37)¹¹⁸. Santos podem existir, heróis também, figuras emblemáticas idem, mas são simples “formas vazias”, matrizes que têm a simples função de agregação. Maffesoli lembra, p.ex., que o proletariado e o burguês, “sujeitos históricos”, tinham uma tarefa ser realizada; ou, outro exemplo, um certo gênio teórico, ou artístico ou político, podia articular uma mensagem que direcionasse o caminho a ser seguido, mas o tipo mítico do tribalismo, em contrapartida, exprime apenas o “gênio coletivo” num momento determinado: “Aqueles se apóiam no princípio de individualização, de separação, estes, ao contrário, são dominados pela indiferenciação, pelo ‘perder-se’ em um sujeito coletivo, o que chamarei neotribalismo” (2006, p.38).

Despreza-se a *persona*; procura-se a companhia daqueles que pensam e sentem como nós – simplesmente isso. “Podemos assegurar que é isso que assegura uma forma de solidariedade, de continuidade através das histórias humanas”, conclui Maffesoli (2006, p.38).

Essas comunidades emocionais, ao mesmo tempo em que são instáveis e abertas, são também sujeitas a uma “lei do meio”, não escrita, não formalizada. Guardam fidelidade a regras não ditas: é a experiência ética, insiste ainda Maffesoli – que cita como exemplo os códigos dos mafiosos, ou aquele comerciante racista que protege o árabe da esquina, ou o pequeno-burguês que não denuncia o pequeno vigarista do bairro. É a solidariedade oriunda de um sentimento partilhado, e não mais a solidariedade resultante da simples condição social.

Baseando-se em Zygmunt Bauman, Bruno Souza Leal, professor da UFMG, discute as características das assim denominadas “comunidades estéticas” e “comunidades éticas” como modo de caracterizar formas de vida e sociabilidade contemporâneas:

As “comunidades estéticas”, em maior número, seriam uma modalidade do que Bauman chama de “comunidades-cabide”, ou seja, aquelas associações pouco duradouras, pontuais, em que os indivíduos podem “...em conjunto, perdurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso, realizar os ritos de exorcismo”. Nesse caso, a constituição de um grupo é limitada a momentos e espaços específicos, que tendem a desaparecer com o tempo. A

¹¹⁸ Michel Maffesoli traça um esquema que distingue o *social* (modernidade) da *socialidade* (pós-modernidade), respectivamente: a) estrutura mecânica *versus* estrutura complexa ou orgânica; b) organizações econômico-políticas x massas; c) indivíduos (função) x pessoas (papel); d) grupos contratuais x tribos afetuais. (2006, p.31)

“comunidade ética”, por sua vez, é vislumbrada como possível, a ser estabelecida entre indivíduos que compartilham “...de interesse e responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos”. (SOUZA LEAL, 2005, p.31)

De uma ou de outra forma, parece certo que o afloramento de novos grupos sociais, elaborados a partir de identidades instáveis, gera o estabelecimento de novos laços de solidariedade “que tornam viáveis as existências individuais, tanto politicamente, por exemplo, como forma de resistência, quanto afetivamente, uma vez mesmo que tais relações se constituem à distância da família tradicional” (SOUZA LEAL, 2005, p.35).

Resumindo, podemos dizer que aquilo que caracteriza a estética do sentimento [leia-se: da emoção] não é de modo algum uma experiência individualista ou ‘interior’, antes, pelo contrário, é uma outra coisa que, na sua essência, é abertura para os outros, para o Outro. (MAFFESOLI, 2006, p.44).

Então, nas tribos urbanas, como preconizadas por Maffesoli, acontece a desindividualização, onde a *persona* dá lugar ao indivíduo. E é exatamente esse “viver nos outros” que corresponde à máscara, forma de defesa do indivíduo contra a sociedade – o artifício que se naturaliza. No dizer de Silviano Santiago: um subterfúgio do *disfarce*, de que, por sua vez, o indivíduo se vale para poder experimentar em toda a sua extensão – na vida social – aquilo que ele na verdade é, isto é, um rochedo altaneiro, tomado pela *sensibilidade e a emoção* (SANTIAGO, 2006, p.244).

Enfim, a peça de resistência é a mesma “ideia da *persona*, da máscara que pode ser mutável e que se integra sobretudo numa variedade de cenas, de situações que só valem porque são representadas em conjunto” (MAFFESOLI, 2006, p.37). Ou seja, a mesma ideia que delinea a *pessoa* componente das comunidades afetivas urbanas. Noutras palavras: o *homem* resultante de identidades instáveis que estão em permanente processo de mutação, o homem “desenraizado” das tribos afetuais, o homem traduzido da contemporaneidade. Todos usuários da mesma máscara - a máscara do *modus vivendi*.

No caso dos migrantes, o uso da máscara adquire contornos reais. A começar pela própria situação de estrangeiro, em si mesma. Leiamos Julia Kristeva:

O estrangeiro é um esfolado sob a carapaça de ativista ou de incansável “trabalhador imigrado”. Ele sangra de corpo e alma, humilhado por uma situação em que, mesmo nos melhores casais, ele/ela ocupa o lugar da empregada doméstica, daquele/daquela que incomoda quando ele/ela cai doente, que encarna o inimigo, o traidor, a vítima. O prazer masoquista explica somente em parte a sua submissão. Na realidade, esta reforça o estrangeiro por traz da sua máscara: segunda personalidade impassível, pele anestesiada com a qual se cobre para proporcionar a si mesmo um esconderijo onde goza por desprezar as fraquezas históricas do seu tirano. Dialética do senhor e do escravo? (KRISTEVA, 1994, p.14)

A condição de migrante, então, cria, *per se*, permite um identificar-se, a partir de aspectos emocionais – o uso da máscara (Maffesoli), o prazer masoquista (Kristeva) solidão (Lorde de Noll e o jovem de Coetzee)¹¹⁹ – que podem criar elos de convivência conjunta, que não se confunde com “massa” ou bloco socialmente organizado. São as neotribos. Nelas, a solidariedade é fruto da emoção, e não da condição social.

Michel Maffesoli (2006) explica que o processo delas se forma em função dos gostos sexuais, das solidariedades de escolas, das relações de amizade, das preferências filosóficas ou religiosas que vão se constituir as redes de influência, a camaradagem e outras formas de ajuda mútua, que constituem o tecido social. Ele chama “redes das redes”, lugar em que o afeto, o sentimento, a emoção sob suas diversas modulações exercem papel primordial. Ao conceituar as neotribos, Maffesoli procura não firmar juízo de valor, se são boas ou ruins, frisando que, seja como for, elas vão de encontro a um social racionalmente pensado e organizado. Lembra ele, ainda, que a “socialidade” (a expressão é dele) é somente uma concentração de pequenas tribos que se dedicam, de qualquer modo, a se ajustar, se adaptar, se acomodar entre si.

A concepção de Maffesoli sobre neotribos bem se adapta às concentrações, quase sempre periféricas, de trabalhadores migrantes. Não há ali uma homogeneização social. Pode haver, sim, a convivência solidária pela emoção e pelo afeto, decorrentes da condição migrante. Nestas tribos, o afeto e o social se confundem. Os seus integrantes se identificam no gosto pela mesma gastronomia, pela mesma música, pelo mesmo temperamento, pelas mesmas saudades da terra

¹¹⁹ O tema da solidão possui mais de uma vertente. Por um lado, ela pode gerar a busca pela companhia, levando o solitário às mesmas comunidades urbanas; por outro lado, porém, a solidão pode ter raízes mais profundas, reproduzindo para o migrante sintomas de depressão e de isolamento, acentuando, para ele, a sensação de invisibilidade.

natal, e também pelo fato de viverem à margem, na ilegalidade, na informalidade, em trabalhos precários, quando não indignos. A neotribo, então, ganha ares de gueto urbano – desde os jovens árabes da periferia de Paris, os africanos nos bairros de Lisboa, até o chicanos nos mais diversos estados americanos.

Essa complexidade que funde aspectos culturais com emocionais e com sociais e econômicos torna inviável pensarmos nestas neotribos de forma homogênea, e muito menos no migrante tipificado e totalizante. A(s) identidade(s) individual(is) de cada um não mais permite leituras dessa ordem. O questionamento de Julia Kristeva é esclarecedor: “Então, nada mais restaria aos estrangeiros do que se unirem entre si? Estrangeiros de todos os países, uni-vos? Não é tão simples, pois se deve levar em conta o fantasma da dominação/exclusão próprio de cada um. Não é porque se é estrangeiro que não se tem, igualmente, o seu próprio estrangeiro” (KRISTEVA, 1994, p.31).

Ou seja, o ingrediente emocional - essencial na formação das tribos, no conceito de Maffesoli -, o fantasma de cada um, é que fornece as nuances subjetivas que permitem a individualização, afastam a tipificação e a leitura simplista. Por outro lado, o que estas tribos urbanas dos migrantes possuem de singularidade é o entrelaçar desse ingrediente emocional com certa *socialidade*, decorrente da condição “trabalhador”. E é esse entrelaçamento que facilita – mais que isso, estimula - a concretização das concentrações periféricas, ajustando e acomodando essas tribos urbanas. Ressalte-se: socialidade que não se confunde necessariamente com solidariedade, considerando que há, entre os trabalhadores migrantes, forte concorrência decorrente das leis do mercado de trabalho.

De toda sorte, há alguma identificação que não deixa de ser formadora de identidade. É um fenômeno que nos remete à concepção de Manuel Castells para o que ele chama *identidade destinada à resistência* e leva à formação de comunas ou comunidades: “É provável que seja esse o tipo mais importante de construção de identidade em nossa sociedade. Ele dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável, em geral com base em identidades que, aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a ‘essencialização’ dos limites da resistência” (CASTELLS, 2008, p.25).

O ressentimento ou o sentimento de exclusão por parte do estrangeiro ou do migrante – fator emocional – favorece a construção da identidade defensiva a que se refere Castells, levando à formação de comunidades urbanas situadas à margem, geográfica, cultural e socialmente – desorganizadas e desestruturadas (atributos que não se sustentam apenas com a emoção), mas coesas. Como tais, entram em confronto com a ordem vigente, como os jovens migrantes baderneiros de Paris; ou entram em confronto entre si. Em agosto de 2011, saques, batalhas campais e tumultos quebraram o clima de tranquilidade de que tanto se orgulham os ingleses. Na segunda cidade do país, Birmingham, estavam no centro da tensão duas das suas maiores comunidades urbanas: a negra e a paquistanesa. Assassinatos, incêndios e muita violência formaram um cenário de guerra – revelando ao mundo um acirramento há muito existente. Diz O Globo (11.08.2011): “Mesmo antes dos distúrbios de 2005 [quando uma gangue asiática foi acusada de estuprar uma adolescente negra], já havia tensão entre as duas comunidades, baseada principalmente na rivalidade econômica local, combinada a disputas de gangues dos dois lados. Essa tensão se repete em outras partes do Reino Unido – onde, embora a taxa de casamentos inter-raciais esteja aumentando, ela permanece extremamente baixa entre essas duas comunidades. O documentário *Who You Callin’ a Nigger?*, de Darcus Howe, mostra o racismo entre as minorias do país; ressalta não só as tensões entre negros e asiáticos, como dentro dos grupos, dependendo do país de origem”.

Em suma, essas neotribos – fonte de violência e de preconceito - estão situadas no mapa da migração, e se envolvem questões emocionais e culturais, não prescindem do enfoque socioeconômico, o que necessariamente repõe no meio da roda o tema *trabalho*. São movimentos sociais – e como tais não podem ficar na penumbra da invisibilidade. Não se entra na seara sobre a validade, legitimidade ou qualidade desses movimentos sociais. Manuel Castells lembra que os movimentos sociais podem ser conservadores, revolucionários, ambas as coisas ou nenhuma delas, e que do ponto de vista analítico eles não são “bons” ou “maus”. São, sim, “sintomas de nossas sociedades, e todos causam impacto nas estruturas sociais, em diferentes graus de intensidade e resultados distintos que devem ser determinados por meio de pesquisas” (CASTELLS, 2008, p. 95). E as pesquisas e os jornais mostram, diariamente, o impacto social destas neotribos.

As tribos urbanas dos migrantes funcionam como um contraponto à solidão – para o bem, para o mal. Quando, nelas ou por causa delas, alguma coisa fica fora da ordem, na sociedade do espetáculo, são notícia, ganham visibilidade. A solidão, ao revés, conduz ao ostracismo e à invisibilidade tão característica do subemprego a que estão sujeitos os migrantes.

7. Narrando os invisíveis

O tumulto na periferia parisiense (que tratamos alhures, em capítulo anterior) mobilizou polícia e político, virou manchete de jornal e percorreu o mundo via internet. Os migrantes foram, ali, vistos; por momentos, flashes e notícias, suas realidades foram contadas, ainda que de forma superficial e espetacularizada. Todavia, em tempos de paz e tranquilidade, os componentes de comunidades como aquelas são ignorados. E se empregados, são invisíveis. Trabalhadores invisíveis que somente são reparados quando o trabalho que fazem é desejado pelos nacionais, o que faz girar a roda do preconceito e da xenofobia, dando origem a novos tumultos e violência, dentre e fora das comunidades urbanas, quebrando a paz e a tranquilidade. Voltam, então, os migrantes a virar manchete, até a paz e a invisibilidade retornem. E assim por diante.

O psicólogo social Fernando Braga da Costa investiu a sua pesquisa de mestrado, na USP, no tema da invisibilidade social típica do subemprego. Colocou o uniforme de gari e passou um mês varrendo a própria universidade em que estudava. Simplesmente, não foi reconhecido. Professores e colegas que, dias antes, conversavam com ele, passavam sem vê-lo. "Professores que me abraçavam nos corredores da USP passavam por mim, não me reconheciam por causa do uniforme. Às vezes, esbarravam no meu ombro e, sem ao menos pedir desculpas, seguiam me ignorando, como se tivessem encostado em um poste, ou em um orelhão", frisou Braga Costa em sua dissertação.¹²⁰

¹²⁰ <http://pt.scribd.com/doc/3089195/TESE-DE-MESTRADO-NA-USP-por-um-PSICOLOGO>, acessada em 03.08.2011.

A pesquisa de campo empreendida por Braga Costa apenas comprova, na prática, algo vivenciado no cotidiano dos garis, faxineiros, encanadores, garçons, serventes da construção civil, etc.: eles, simplesmente, não são vistos.

E se invisíveis, difíceis de serem narrados.

Luiz Ruffato, em *Estive em Lisboa e lembrei de você*, permite que o leitor volte os olhos para o cotidiano de seu personagem Serginho, um migrante garçom. O poeta maluco que bradava na rua contra Deus e todo mundo não reconheceu Serginho - mesmo tendo sido servido por ele algumas vezes, no restaurante - , ficou com seus cinco euros, e ainda zombou da sua condição de brasileiro, acusando-o de querer comprá-lo.

Serginho, na verdade, não queria comprar nada nem ninguém. Deu o dinheiro ao pregador em busca, quiçá, da solidariedade daqueles que, na cidade grande, se reconhecem. No fim das contas, sentiu-se ofendido e com muita falta daqueles cinco euros. Quase tanto como do seu passaporte que empenhou para que a prostituta-namorada conseguisse um empréstimo - “algo em torno de dois mil euros” - vindo das mãos aparentemente gentis do Senhor Almeida, um agiota angolano que dizia ter liderado tropas da FNLA, Frente Nacional Libertadora de Angola, e depois se refugiado em Portugal, conseguindo *amealhar uns poucos haveres*,

“E posso”, dedicar a socorrer as pessoas, “Não fosse eu, meu querido, vários colegas, brasileiros, angolanos, guineenses, moçambicanos, cabo-verdianos, são-tomenses, estariam na miséria, “Porque muitos deixam” a situação de penúria, dão a volta por cima, transformam desespero em desafio, “Os imigrantes” muito mais empreendedores que os europeus, “Em suma, o que ofereces, minha querida, como garantia?”. Esperançosa, a Sheila sacou da bolsa o passaporte e apresentou pro Senhor Almeida, que, sem pestanejar, rejeitou, desdenhoso, “Insuficiente”, “Insuficiente?”, ela como que desfaleceu. Ele então voltou para mim, deliberativo, e eu, pego de surpresa, afobei, e, mesmo adivinhando que deslizava barranco abaixo, gaguejei, “Se... o caso... é... sério...”, e, de pé, desajeitado, tratei de resgatar o meu próprio documento, disfarçado por debaixo da calça, numa cinta abraçada no quadril, junto da cueca. (RUFFATO, 2009, p.76)

E lá foi o seu valioso bem, tão preciosamente guardado até ali, naqueles meses de vida em Lisboa. O passaporte nunca mais viu; Sheila, a namorada e prostituta brasileira, também não.

Ainda assim, Serginho continuou em Lisboa, com planos de um dia volta para a terrinha, a terra natal, Cataguases, quem sabe reconhecido como um sujeito que “deu certo” no estrangeiro. Depois do encontro com o senhor Almeida e do

desencontro com Sheila, Serginho perdeu o emprego de garçom num restaurante no Bairro Alto. Foi trocado por um ucraniano (outro estrangeiro: sai um migrante, entra outro) – “nada contra vossa pessoa”, ressaltou o proprietário, mas é que pagaria o mesmo salário por alguém que sabia falar inglês e francês. Mais sensato, pois, contratar um *leste-europeu* – disse o patrão português: “Não te ofenda, pá, os fregueses preferem ser atendidos por um gajo louro de olhos azuis”. Assim, após fugir clandestino do hotel em que estava hospedado e ir morar, por uns tempos, no apartamento de um colega patrício, até parar numa pensão sem nome, Serginho conseguiu novo emprego: ajudante de pedreiro numa construção de um conjunto habitacional.

Quando viaja, Serginho nem mesmo sabe com precisão onde fica Lisboa. Apenas queria algo melhor que a vida de Cataguases. Então, a capital portuguesa que é entregue ao leitor está longe do roteiro turístico, do cartão-postal. A Lisboa que ele conheceu é a da periferia pouco acolhedora. O próprio Ruffato esclarece: “A minha Lisboa não é a Lisboa de cartão-postal, com certeza” (*Jornal Rascunho*, dezembro de 2009). Ao resenhar o livro - no mesmo *Rascunho* - Vilma Costa destaca o distanciamento da cidade turística:

Com certeza, a Lisboa de cartão-postal não está no foco das discussões que se travam aqui, como a Cataguases das elites bem sucedidas não interessa a essa trama e a nenhuma outra narrativa do autor. Neste sentido, todo seu interesse está voltado para a vida do trabalhador que se movimenta pela sobrevivência e tenta driblar sua condição, transitando entre desejos e sonhos e a realidade adversa nua e crua que lhe cerca. (COSTA, 2009)

O universo da ficção narrado pelo protagonista de Ruffato permite que o leitor atento observe possíveis fragmentos sobre a migração contemporânea vista sob o prisma do trabalho. Assim, a trajetória ficcional de Serginho constrói possibilidades imaginativas tematizando a chegada de boa parte dos migrantes oriundos da periferia à grande metrópole. Uns, *céticos* – sabedores da ilegalidade e do desemprego -; outros, *crentes* - seduzidos pelo canto da sereia que anuncia uma sociedade multicultural, plural, globalizada, expurgada da xenofobia e que propicia a configuração para todos do “homem traduzido”. Serginho era um crente que não tardou a virar um cético.

Selecionei Serginho, como fiz com o Lorde, personagens envolvidos me narrativa literária que deixa fios e rastros sociais – se pensarmos no método da

micro-história, sem incorrer em “realismo sociológico”. Mas o questionamento persiste: o que mais a narrativa contemporânea tem a oferecer?

PARTE III

CAPÍTULO III

A LITERATURA E O CONTEMPORÂNEO

Os meninos carvoeiros
Passam a caminho da cidade.
- Eh, carvoero!
E vão tocando os animais com um relho enorme. (...)
- Eh, carvoero!
Só mesmo estas crianças raquíticas
Vão bem com estes burrinhos descadeirados.
A madrugada ingênua parece feita para eles...
Pequenina, ingênua miséria!
Adoráveis carvoeirinhos que trabalham como se brincásseis!
- Eh, carvoero!

Manuel Bandeira. *Meninos Carvoeiros*

"- Cabeça?
- É.
- De quem?
- Não sei. O dono não tá junto."

Marçal de Aquino; Miniconto *Disque-denúncia*

1. Literatura contemporânea: encantamento e ressonância

Marçal de Aquino é contemporâneo; Bandeira é moderno. Ambos, inventivos. Suas obras, algumas, falam do social, mas não “organizam” o social. Não tratam de realidades, mas de possibilidades. São artistas e, como tais, criadores e criativos, não documentaristas. Os textos acima induzem à reflexão e à *ressonância* na mente do leitor – exatamente por lidar com *possibilidades* sociais -

, mas, antes disso (sublinhe-se *antes disso*), esse mesmo leitor se vê apreendido por uma conjugação explosiva: do poético com o impactante. Uma conjugação presente de forma imbricada e particular nas duas escritas, e que, em última análise, provoca uma espécie de *encantamento*.

Pois bem, a esta altura, convergindo tudo que vimos até aqui, quero exatamente destacar na escrita contemporânea – ou em algumas delas – a presença *concomitante* dos efeitos da ressonância e do encantamento, como forma de dar cabo, especificamente, do nosso assunto: a questão do trabalhador braçal migrante e do mundo do trabalho, considerando os vários aspectos do multiculturalismo. Para tanto, busco amparo nos conceitos de Stephen Greenblatt apresentados em *O novo historicismo: ressonância e encantamento* (1991). Greenblatt define “ressonância” como o poder que obra de arte possui de ir além dos limites formais, evocando no receptor as forças culturais complexas e dinâmicas que lhes deram origem, possibilitando o vislumbre de uma metáfora ou de simples sinédoque. Já o “encantamento” acontece quando a obra de arte tem o poder de “pregar o espectador em seu lugar, de transmitir um sentimento arrebatador de unicidade, de evocar uma atenção exaltada” (GREENBLATT, 1991, p.250).

Ou seja, encantamento não se confunde, necessariamente, com maravilhoso; ele também pode se manifestar diante do chocante ou do mal-estar que paralisa – “prega” o leitor. Não o chocante que serve apenas para escandalizar. O mero escândalo, por sua superficialidade, dispensa o poético, tão característico em Aquino e Bandeira. E o escandaloso sem poesia é mera espetacularização da miséria, da violência ou do exótico – não encanta. Daí, a valorização do estético na definição do encantamento; daí, a necessidade de conjugá-lo – para os fins aqui propostos – com o conceito de ressonância. Enquanto nesse a forma é minimizada, naquele, ela é valorizada. E é dessa dicotomia que pretendo me afastar.

E será exatamente essa premissa - a convivência suplementar, não excludente, entre ambos os conceitos - que irá nos permitir analisar até que ponto boa parte das narrativas ficcionais atuais é capaz contar o contemporâneo sem se levantar do chão social, mas, ao mesmo tempo, sem panfletarismo, nem determinismo, e com inventividade e arte. É a premissa que nos afasta da tensão forma-conteúdo.

As referências a Aquino e Bandeira – propositadamente tão diferentes entre si, na forma e no conteúdo – servem para exemplificar o estágio narrativo de que estou falando, pois, sem embargo de suas consagrações estéticas (Bandeira é um dos nossos cânones; Aquino é dos mais elogiados da nova geração), ambos os textos fornecem (segundo as subjetividades de cada autor) ao leitor-analista *fragmentos de realidade*. Quando falo nesses *fragmentos* estou não apenas recolocando em pauta o método da micro-história como forma interessante ou valiosa de ler o texto artístico, como também invocando a imagem do calidoscópio e seus fragmentos móveis de vidro que não se confundem com espelho. Fragmentos de vidro que não compõem – porque não homogêneos, nem estáveis – o simples reflexo que evidencia algo que já se encontra estruturado na sociedade. Juntar os cacos, nesse caso, não levará a um conjunto compacto e interligado¹²¹.

Como usamos a imagem do fragmento de vidro, debruçemo-nos sobre a questão do reflexo, uma tese – literatura-espelha-o-meio-social - que já teve vida longa na crítica literária.

Luiz Costa Lima, em *O ABC da crítica literária* (2010) preleciona que o reflexo, conceito fundamental da teoria do determinismo, supõe que a obra de arte trabalha e torna patente aquilo que já se configurava de maneira pouco nítida e confusa na sociedade. Nesse contexto, a forma na obra de arte não é inventiva, mas organizadora. Ou seja, para os deterministas, a valorização da forma adquire contornos reacionários, pois mais importantes são as relações entre arte e sociedade. Esquecem-se, porém, da mediação e, principalmente, da subjetividade do mediador. E mais, no particular, afastam-se do próprio Marx, fonte inspiradora da sistematização que tanto preconizam. Leiamos, então, Costa Lima:

Sem que me detenha nas nuances de um tratamento detalhado, verifica-se que, para Marx, a relação entre a base material da sociedade e a configuração da arte, em vez de casualmente linear, sofre a interferência de outros fatores – no caso de um gênero antigo, como a épica, o fator tempo, e o modo como os homens operam tecnicamente a partir dele; o que conduz ao papel concedido à mitologia:

¹²¹ Olhos modernos podem ter visto os meninos carvoeiros de Bandeira como uma crítica social, com fins unicamente sociais, refletindo um estado de coisas em determinada sociedade. Se o fizeram – e certamente isso ocorreu -, foi num outro contexto. A leitura que faço não afasta a crítica social, mas a situa como apenas *um* aspecto de uma poesia que também instiga pela beleza da pena do poeta, e que vai muito além da pretensão de espelhar o conjunto de uma realidade. Caso contrário, corremos o risco de “datarmos” a poesia de Bandeira, empobrecendo-a aos olhos de hoje.

entre a base social e a configuração artística haveriam de ser considerados os mediadores. A interpretação determinista em vigência – e não só no Brasil – pode converter a mediação privilegiada por Marx numa linearidade caricata; e assim o faz partindo do suposto que a passagem da “Introdução”¹²² não declara se os mediadores introduzem uma diferença considerável entre a constituição social e a configuração formal. Fazê-lo exigiria refletir sobre o papel da forma artística, o que a um determinista parece caracterizar o que, desde o stalinismo, passou-se a chamar posição formalista. (COSTA LIMA, 2010) [Grifos meus]

A polêmica é longa. Complexo e complicado, entremeado por diversas possibilidades, o debate, entre os literatos, ganha contornos de embate num ringue acadêmico. Não vamos, pois, nele adentrar. Destaco, porém, a abordagem citada por Costa Lima feita por Marx no que toca à distinção – “considerável” – que se estabelece entre a constituição social e aquilo que resta formalmente configurado. E é com esse mote que retomo a questão da subjetividade do artista-mediador (e da sua responsabilidade enquanto artista-intelectual), inserindo-a no contexto das narrativas contemporâneas. Perceber a subjetividade do escritor-mediador importa não apenas em diferenciar o corpus social da sua materialização formal, mas também implica afastar, de vez, a hipótese do puro reflexo quando se analisa (*pinça*, segundo a micro-história) o social (fragmentos pinçados da realidade) na narrativa contemporânea.

E será, pois, considerando a combinação de tais fatores – subjetivismo do escritor, fragmentos de realidade, micro-história – que proponho verificar, a esta altura da tese, a quantas anda a parte da literatura atual no que toca especificamente ao mundo do trabalho (o que nos remeterá, por consequência, ao mundo do trabalho do migrante globalizado). Sabemos também, a esta altura, que tais narrativas não representam uma realidade em estado bruto; ao contrário, elas compreendem uma saudável confusão dinâmica entre ficção e realidade, ao mesmo tempo em que podem servir de modelos construtores de realidade. Esta é – tem sido – a minha premissa ao longo deste trabalho: o escritor lida com possibilidades, e não com certezas, nem com realidades brutas e absolutas. Perceber essas possibilidades cabe ao leitor diligente. Disso já tratou o crítico Nicolau Sevcenko: “Ocupa-se o historiador da realidade, enquanto o escritor é atraído pela possibilidade” (2003, p.30).

¹²² *Introdução à crítica da economia política* (1859) de Karl Marx.

Ou seja, não há objetivismo na narrativa, o que não se confunde com reducionismo individualista ou subjetivismo idealista – que Daniela Versiani destaca como sendo uma das principais críticas feitas ao chamado *construtivismo radical*: “A estas críticas Schmidt rebate dizendo que, uma vez que o observador está incorporado à observação, a própria noção de objetividade perde o sentido, pois uma ‘realidade exterior’ independente do observador deixa de ser plausível. É nesse sentido que Schmidt dirá: ‘o conhecimento humano não se relaciona com a realidade, mas com o conhecimento humano da realidade’” (VERSIANI, 2005, p.30). [Grifo meu]

Em miúdos, não há uma negativa da realidade, mas apenas a sua vinculação às condições humanas de sua apreensão – ressalta Versiani citando Schmidt:

[Construtivistas] não negam a existência da realidade, tampouco negam a existência dos outros. Construtivistas explicam porque só podemos descrever o *nosso* mundo cognitivo da experiência, não o mundo real. E enfatizam o ponto de vista de que os domínios consensuais nos quais observadores existem pressupõem ao menos um outro sistema vivo (SCHMIDT, 1989 *apud* VERSIANI, 2005, p.30)

Voltando ao nosso tema, escritores migrantes contemporâneos não falam de mundos reais. Descrevem, sim, mundos cognitivos construídos a partir de suas *próprias e específicas* experiências. Adotando, então, a versão de Schmidt, as descrições de boa parte da intelectualidade desenraizada (e aqui a minha crítica é direcionada especificamente aos escritos pós-coloniais – teóricos e ficcionais – que ignoram o trabalhador *não traduzido*) não correspondem a um “mundo real” que compreenderia *todo e qualquer* migrante dos tempos globalizados.

Considerando, então, que as narrativas são compostas a partir de experiências cognitivas, a ilusão de que tais escritos pós-coloniais falam de uma realidade única e total se desfaz. Em contrapartida, essa conclusão reforça a convicção de que as mesmas narrativas fincam o pé no social, na “realidade” advinda da experiência do narrador. Elas não espelham o real, mas não são indiferentes ao social – e, veremos adiante, não há nisso um paradoxo.

Esta constatação se, por um lado, faz com que o tema da responsabilidade do narrador-intelectual volte a nos perseguir, por outro lado, nos tranquiliza quanto à possibilidade de contar histórias diante da *falta de sentidos* dos dias atuais.

E quando falo de “narrativas”, falo, principalmente, de literatura.

Para Nicolau Sevcenko, a literatura atual é muito mais que o *testemunho*¹²³ da sociedade; mais que isso, ela deve trazer em si a revelação dos focos sociais mais candentes de tensão e a mágoa dos conflitos: “Deve traduzir no seu âmago mais um anseio de mudança do que os mecanismos da permanência. Sendo um produto do desejo, seu compromisso é maior com a fantasia do que com a realidade. Preocupa-se com aquilo que poderia ou deveria ser a ordem das coisas, mais do que com o seu estado real.” (SEVCENKO, 2003, p.29).

Temos diante de nós, então, uma literatura que não mais representa a realidade, mas, por outro lado, não se afasta dela. Estamos, pois, diante de um novo estágio, que Karl Erik Schøllhammer chama de “novo realismo”: “A literatura que hoje trata dos problemas sociais não exclui a dimensão pessoal e íntima, privilegiando apenas a realidade exterior; o escritor que opta por ressaltar a experiência subjetiva não ignora a turbulência do contexto social e histórico” (SCHØLLHAMMER, 2010, p.15).

E foi exatamente nesse contexto que situei, alhures, as obras de Noll e Coetzee.

Esse *novo realismo* não *representa*, mas a realidade é motivo temático, inserido na experiência subjetiva ou na dimensão social que envolve a narrativa literária. E se não mais dá conta do *todo*, é uma narrativa que compreende a periferia, a margem e a marginalidade, o cotidiano irrelevante ou aparentemente irrelevante e banal, os detalhes e os invisíveis. O fragmento, a descontinuidade, *os vários outros*, na leitura da alegoria de Benjamin.

Karl Erik Schøllhammer ressalta que não se trata mais daquele realismo tradicional e ingênuo que se alimentava de uma ilusão da realidade, assim como também não se enquadra nos conceitos de realismo propriamente representativo. A diferença mais evidente – diz ele – é que os “novos realistas” querem provocar efeitos de realidade por outros meios. E esclarece:

Ora, discutindo um realismo que não pretende mimético nem propriamente representativo, o problema ameaça tornar-se um paradoxo, uma vez que o compromisso representativo da literatura historicamente surge com a aparição do

¹²³ A expressão é de Sevcenko, e vem bem a calhar se pensarmos o quanto a testemunha dá conta apenas do seu próprio mundo cognitivo, como vimos com Edgar Morin, linhas atrás. Em outras palavras Schmidt diz o mesmo quando diferencia um “mundo real” do “mundo cognitivo da experiência”, esse particular e o único que pode ser descrito.

fenômeno realista. De que realismo falamos então, se não o representativo? Diríamos, inicialmente, que o novo realismo se expressa pela vontade de relacionar a literatura e a arte com a realidade social e cultural da qual emerge, incorporando essa realidade esteticamente dentro da obra e situando a própria produção artística como força transformadora. Estamos falando de um realismo que conjuga as ambições de ser “referencial”, sem necessariamente ser representativo, e ser, simultaneamente, “engajado”, sem necessariamente subscrever nenhum programa político ou pretender transmitir de forma coercitiva conteúdos ideológicos prévios. (SCHØLLHAMMER, 2010, p.54)¹²⁴

De posse desses elementos, emerge outra questão: como lidar com o *novo realismo*? Como ser referencial sem ser representativo, sem cair na relatividade da fragmentação infinita, ou no caricato, no folclore? Acrescento o drama traduzido por Susan Sontag, *Diante da dor dos outros*, citado pelo crítico André Bueno: “como dar forma à violência e à barbárie sem estetizar a miséria humana, sem fazer da dor dos outros um espetáculo?” (SONTAG *apud* BUENO, 2009, p. 24). Ou ainda: como narrar sem incorrer no mecanicismo representativo - aquele que mecanicamente supõe reproduzir a realidade - e ao mesmo tempo sem simplesmente estereotipar ou cair no *relativismo sem relativização*, na expressão de Otávio Velho?

Aparadas várias arestas e reduzido o questionamento ao enfoque da representação de um novo realismo, tais perguntas sugerem, a esta altura, um afunilamento da dúvida cancliniana (*é possível narrar histórias no multiculturalismo pós-moderno? Como fazê-lo?*). Releio, então, a pergunta de Canclini na fala de André Bueno:

Ainda é possível uma literatura que seja forma de conhecimento da experiencial social, tendo como ponto de apoio o pequeno realismo da vida cotidiana, atravessado por linha de força mais profundas e gerais, que vão se representando ao leitor de vários ângulos, nenhum deles idealizado ou esvaziado de sentido crítico? Em nossa época, seria ainda possível uma literatura consciente de seus limites expressivos, mas que ao fosse apenas um infindável jogo de pastiches, fundos falsos, pistas enganosas, frases de efeito, montagens engenhosas cujo sentido é apenas o próprio vazio? (BUENO, 2009, p.39)

Por tudo que vimos até aqui, a resposta só pode ser afirmativa. Não pelo “meio-termo”, uma terceira via entre dois pólos, o social e o estético – mas, sim, pela dinamicidade que é possível existir nas relações entre esses pólos (a mesma

¹²⁴ Observe-se – só para registrar - que a fala de Schøllhammer, ainda que indiretamente, nos remete novamente ao tema da *responsabilidade* do intelectual, do escritor, que tratamos alhures.

dinamicidade que permeia realidade e ficção): “Era preciso pôr em movimento as relações mútuas entre os tais pólos, indo de um a outro, voltando sempre para o que mais interessava, a saber, a própria forma, a própria estrutura artística e literária. Ponto de partida e ponto de chegada. Mas não um ponto final.” (BUENO, 2009, 204).

Pois será exatamente esta reciprocidade destacada por André Bueno o ingrediente capaz de conferir contornos idealizantes àquelas narrativas que dão visibilidade ao *pequeno realismo da vida cotidiana* (Bueno), pinçado na banalidade da vida social e que não representa o todo, nem o global. Não os representa e nem explica, mas que permite o conhecimento crítico da realidade. Um conhecimento estetizado e mediado pelo narrador, conjugado com a particularidade do leitor e com fruição e prazer porventura usufruído com a narrativa. Nesse caso, o encantamento acontece menos pelo chocante, e mais pela capacidade de tornar visível o detalhe normalmente indiferente. *Incorpora-se esteticamente a realidade* (Schøllhammer) no contexto da própria obra contemporânea.

Uma nota: a *obra contemporânea* de que estamos tratando se insere dentro do conceito de contemporaneidade, que, nas palavras de Giorgio Agamben, corresponde à percepção do lado escuro do seu tempo, como algo que lhe é concernente, mas que nem por isso prescinde de interpelação. Daí, narrativa contemporânea não é aquela que pretende fazer as vezes do “farol” que ilumina e conduz; ao revés, é aquela que visualiza, na escuridão, uma luz que, apesar de se dirigir a nós, de nós se distancia infinitamente, o presente inalcançável. Por isso, para Giorgio Agamben, mais importante que perceber esta luz é *ver as trevas, perceber o escuro*; contemporâneo é o narrador que “é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente” (2009, p.63). Agamben usa uma feliz expressão que sintetiza essa percepção: *contemporâneo é ser pontual num compromisso ao qual se pode faltar*. O filósofo italiano explica:

Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que urge dentre deste e que o transforma. *E essa urgência é a intempestividade*¹²⁵, o anacronismo que nos permite apreender o

¹²⁵ *O contemporâneo é o intempestivo* – a expressão é de Roland Barthes, citado por Giorgio Agamben: “Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele

nosso tempo na forma de um “muito cedo” que é, também, um “muito tarde”, de um “já” que é, também, um “ainda não”. E, do mesmo modo, reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós. (AGAMBEN, 2009, p.65-66). [Grifo meu]

A literatura contemporânea que aqui nos interessa é aquela que pode encantar por conta dessa intempestividade e que patrocina ressonância.

2. A contemporaneidade em Marcelino Freire e Luiz Ruffato: o cotidiano que encanta

Chego, então, ao narrador contemporâneo que nos interessa: não aquele que joga as luzes do lugar-comum sobre o espetáculo, sobre o palco social, mas aquele que cuida da estranheza, do estranho, do estranhamento, do mal-estar. Aquele que comporta uma certa dissociação, “em que a sua atualidade inclui dentro de si uma pequena parte do seu fora, uma matiz de *démodé*”, para usar o conceito de Agamben (2009, p.68). Aquele narrador que, fora do lugar e do senso comum, busca *intempestivamente* o lado escuro do social, invisível aos olhos da trivialidade, mas presente no “pequeno realismo da vida cotidiana” a ser esteticamente incorporado na sua narrativa.

É o que faz o narrador no pequeno conto *Esquece*, de Marcelino Freire, quando fala da violência:¹²⁶

Violência é o carrão parar em cima do pé da gente e fechar a janela de vidro fumê e a gente nem ter a chance de ver a cara do palhaço de gravata para não perder a hora ele olha o tempo perdido no rolex dourado Violência é a gente naquele sol e o cara dentro do ar condicionado uma duas três horas quatro esperando uma melhor oportunidade de a gente enfiar o revólver na cara do cara plac. (...) Violência são essas buzinas e essa fumaça e o trânsito parado e o outro carro que não entende que se dependesse da gente o roubo não demoraria essa eternidade atrapalhando o movimento da cidade. (FREIRE, 2010, p. 31)

Não há nome nem sobrenome no conto de Marcelino Freire, autor da nova geração brasileira. E nem explicação, nem porquês. Apenas pontua a violência,

que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatural; mas exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo” (AGAMBEN, 2009, p.58/59)

¹²⁶ *Contos negreiros*, 2010.

algumas violências urbanas. O narrador do conto, que chega a “ficar assustado porque a gente é negro”, vive a banalidade da violência e *na* violência, algo que ele vê com absoluta naturalidade, inclusive quando ela acaba com a esperança: “esperança de chegar lá no barraco e beijar as crianças e ligar a televisão e ver aquela mesma discussão ladrão que rouba ladrão a aprovação do mínimo ficou para a próxima semana”. Diluída no dia-a-dia caótico urbano, a violência no conto de Freire não distingue mocinhos e bandidos, o próprio narrador não se apieda de si e nem justifica suas ações vulgarizada em tons naturais: “Violência é a gente receber tapa na cara e na bunda quando socam a gente naquela cela imunda cheia de gente e mais gente e mais gente e mais gente pensando como seria bom ter um carrão do ano e aquele relógio rolex mas isso fica para depois uma outra hora. Esquece.” (FREIRE, 2010, p.33).

Esquece, propõe o narrador, pontuando o final do conto. Mas é difícil para leitor esquecer. Fica no ar uma estranheza, um certo mal-estar que não se dissipa instantaneamente com o simples final da leitura, que não é para ser simplesmente esquecido, descartado. Há uma realidade-ficcional ali presente que não permite o mero descarte, mas que também não fornece uma cômoda “segurança” ao leitor, pois não situa a violência num determinado e determinista contexto histórico-social a ser dialeticamente analisado. E também não há folclore estetizado da miséria. Com isso, o autor se afasta da espetacularização da violência apresentada no confronto morro *versus* asfalto, que ou vitima o assaltante ou se apieda do assaltado ou preconiza a convivência não problemática entre eles, entre ricos, classe média, pobres e miseráveis. O autor, ao revés, foge desses lugares-comuns iluminados pelo espetáculo, para se deter na escuridão, limitando-se apenas a pontuar certas faces da violência, entregando uma obra inacabada, cheia de “furos” e lacunas a serem preenchidas pela subjetividade do leitor.

A breve citação de Marcelino Freire serve para percebermos que o banal invisível do cotidiano pode encantar a ponto de mobilizar o leitor – “pregá-lo” -, levando-o a suscitar dúvidas ressonantes.

E nesse “pequeno realismo da vida cotidiana”, inclui-se o mundo do trabalho? Ou seja, reduzindo, agora, o foco da lente, reformulemos a indagação de Canclini: neste cenário dominado pela desconexão, atomização e falta de sentido, e pela pluralidade de identidades que cerca e forma o sujeito contemporâneo, e

que contempla múltiplas culturas que convivem num mesmo espaço urbano, enfim, neste cenário chamado pós-moderno, é possível vislumbrar uma literatura que narre especificamente o trabalhador, o trabalhador braçal e suas histórias? Quando não se cogita mais “classe social” vista de forma totalizante, é possível narrar o trabalhador em si e *per se*?

Será frustrante a resposta se pensarmos numa literatura representativa de uma classe social, sociologicamente falando, ou mesmo em torno de sujeitos (personagens) propostos como paradigmas de uma coletividade social. Sob o signo do estereótipo e do folclore, tais narrativas pretensamente representativas são insuficientes para explicar o complexo quadro da contemporaneidade, não satisfazem às expectativas e anseios do leitor contemporâneo exigente, atento e antenado. Insuficientes que são, contemporâneas não são, pois incapazes de desatar o nó paradoxal proposto por Agamben quando propõe ir ao encontro da treva, e não da luz óbvia.

Contemporaneidade que se vê no conto de Marcelino Freire e, p.ex., na literatura de Luiz Ruffato, que se propôs a escrever *uma*¹²⁷ história do proletariado do interior de Minas Gerais: *Inferno Provisório*.

Na subida da Serra do Onça, apeou, meinho do dia, amarrou o cabresto num pé-de-pau e levou madalena amarrada para o alto do pasto, sol a pique, desatou o nó, Vai, desgraçada, vai embora, vai pra bem longe, anda!, berrou empurrando-a por entre touceiras de capim-gordura, ela chorando, Pai, ele apontando a espingarda, Vai, desgraçada, estou mandando, ela, Pai, me perdoa, Pai, ele, encostando o cano no seu rosto, Vai, desgraçada, estou mandando, ela, Pai, e pôs-se a correr, desesperada, quando então a explosão de um tiro suspendeu os barulhos da tarde e dos dois empregados, assustados, viram o Pai retrocedendo calmo na direção do cavalo, pegando o enxadão, Façam um cova bem funda, pros bichos não comerem, é carne minha, e botem um cruzinha em cima, é carne minha, espero nas Três Vendas, e quando, lusco-fusco, lá aportaram, acharam bêbado o Micheletto velho, escorado na densa fumaça azulada do cigarro-de-palha.¹²⁸

Luiz Ruffato, para narrar o proletariado, não confeccionou um compêndio didático, nem uma epopéia, nem falou sobre heróis ou grandes lideranças

¹²⁷ Atente-se para *uma* história, e não *a* História – pequeno detalhe que, em si, situa a obra fora dos padrões representativos da *Verdade da História*.

¹²⁸ Citações, com letras de fontes diversas, transcritas do volume I da “trilogia”: *Mamma, son tanto felice* (2005).

trabalhistas, não cuidou de sindicatos, nem de sindicalistas. Contou histórias banais em torno do cotidiano de personagens que possuem um denominador comum: são todos trabalhadores e oriundos de Cataguases, cidade do interior de Minas Gerais. Fato que não faz deles, personagens, uma “massa” trabalhadora, homogênea e compacta. Mira-se Ruffato no detalhe, na banalidade do dia-a-dia, oculta, anônima, não iluminada pela ribalta – e com isso é absolutamente contemporâneo. Não há lugar para estereótipos banalizados, na sua narrativa, que, por outro lado, é composta por trechos, alegorias, fragmentos sem linearidade aparente, mas que guardam relações, personagens e situações que se entrelaçam, se interligam e se sobrepõem, e que, tendo por efeito uma espécie de mosaico, fornecem ao leitor uma “vista panorâmica” de um dado momento histórico. Uma *vista* que não tem compromisso com a representatividade, nem com a (suposta) coerência típica do realismo crítico; uma *vista* valorizada pela ênfase que confere a um cotidiano tradicionalmente invisível aos olhos da “história total”; uma *vista*, enfim, carregada de subjetivismo, artifício e arte, que não proporciona ao leitor respostas prontas e acabadas – aliás, não proporciona nem mesmo perguntas para tais respostas. Uma *vista* que realça a contemporaneidade da narrativa.

Vejam os que diz Cecília Almeida Salles, professora da PUC-SP, na “orelha” de *Mamma, son tanto felice*:

É interessante observar que o autor nos apresenta textos onde as sequências de ações perdem o poder canônico de contar histórias e adquirem a natureza de descrições. Nos defrontamos, assim, com narrações de eventos onde quase nada acontece. Oferecem porém retratos acurados de personagens que compõem uma sociedade em agonia. (...) Os protagonistas das narrativas, além de sua origem italiana, têm em comum a possibilidade de desencadear uma rede de conexões de pessoas e de vidas (ou quase-vidas). Cada relato leva a outro que, por sua vez, nos remete a outros, dando forma a uma espécie de ciranda de personagens. Não encontraremos nesse caminho nem linearidade, nem cronologia. Ruffato oferece um panorama tridimensional da vida mesquinha de uma Zona da Mata de imigrantes. (SALLES, 2005)

Os livros da chamada trilogia formam uma teia de relatos dos personagens, alguns curtos, outros longos, entremeados com diálogos ou monólogos, ou correspondências, cartas confessionais. “Encontramos, entre tantos outros recursos, longas sentenças pontuadas, diálogos desmanchados nos relatos até torrentes narrativas, que mantêm a nossa respiração suspensa – parecem mostrar a dificuldade de entrar na continuidade enlouquecida das vidas”, ressalta Cecília

Salles (2005). O autor usa e abusa dos recursos gráficos propiciados pela tecnologia do nosso tempo. Não tanto como fez em *Eles eram muitos cavalos*, mas o suficiente para envolver a leitor, levando-o a “sentir” a trama e o drama narrados, munido de algumas das ferramentas tecnológicas do seu tempo.

Éramos quatro, a ninhada. O Fernando, o mais velho, ajustador-mecânico diplomado pelo Senai, trabalhava na oficina da Saco-Têxtil. A Norma, tecelã na Manufatora. Eu provava as pegadas do Fernando. O Nelson, o caçula, meu pai o adestrava... Este, seu orgulho: os filhos todos formados. Guardava vergonha da minha mãe, analfabeta, e de si mesmo, que nem farejava o ginasial. “Dou a eles o que não pude ter, inchava-se. Agora está morto.

E, principalmente, Ruffato fala de trabalhadores. Trabalhadores braçais. Não apenas de seus ofícios, mas também da vida fora da fábrica, seus prazeres e suas dores, os dramas familiares e pessoais, o nada, o não-acontecimento na cidade do interior, o tédio, a solidão daqueles que vão para a cidade grande, a discriminação nos centros urbanos, a exclusão, o anonimato. Se no volume I as histórias não saem da Zona da Mata, no volume IV (que leva o sugestivo subtítulo *O livro das impossibilidades*) alguns dos protagonistas vão para a megalópole, vão para São Paulo, vão tentar vencer na cidade grande, em busca de algo melhor que a miséria e o tédio da cidade natal. É uma classe operária que crê que a fuga do inferno leva necessariamente ao paraíso, diz Cecília Salles, ressaltando que, no entanto, a realidade contraria o sonho: “Porém, *O livro das impossibilidades* nos faz acompanhar o enfrentamento da penosa realidade das grandes cidades. A tão sonhada vida melhor fica restrita a um espaço pequeno de mobilidade social, indiciada, por exemplo, no contraste entre o conga dos meninos de São Paulo e o quase constrangedor quichute do ‘primo’ que vem de Cataguases. No entanto, pratos colorex continuam sendo colocados sobre mesas de fórmica.” (SALLES, 2008).

Peguei uma sacola de papelão, escolhi algumas mudas de roupa, enfiei uns trocados no bolso e fui para o trevo de Leopoldina pedir carona para São Paulo. (Em São Paulo, comprei um jornal, sentei num banco e abri os classificados. Tomei um trem, desci em Santo André e logo

arrumei emprego numa firma de autopeças. Morei um bom tempo numa pensão da Rua da Estação).

Em *Eles eram muitos cavalos* sobressaem os flashes, uma espécie de videoclipe formado por textos fragmentários e pontuais, soltos, mas que sobrepostos, desordenadamente, revelam o caos urbano paulistano, marcado pela violência social e multicultural, pelos medos e pelos pânicos. Nas andanças paulistanas, Ruffato dá visibilidade e dá voz a seres anônimos, esquecidos – exceto quando “interferem” no cotidiano da burguesia elitista – e marginalizados, que não são sequer figurantes em um sistema que os ignora. Por isso, Nelson Vieira, professor de Estudos Luso-Brasileiros na Brown University, destaca que

o livro de Ruffato representa uma orquestra de vozes que nunca é ouvida nem vista. Os episódios representam uma tentativa de dar voz a seres que não têm acesso à representação sociopolítica e sofrem por causa do seu isolamento ou sua marginalização social e pessoal. Era como se não pertencessem à cidade. Este romance é uma das primeiras obras da literatura contemporânea a dar voz a uma “massa heterogênea” de gente marginalizada pelo sistema espacial, político, econômico, social e cultural. *Como os sistemas urbanos, social, político e econômico falharam em fornecer espaços e recursos básicos para estes necessitados, talvez um dos primeiros passos no caminho para entender este problema massivo é por meio da expressão da arte e da cultura.* (VIEIRA, 2007, p.128). [Grifos meus]

E é essa mesma visibilidade conferida aos “esquecidos”, e supostamente insignificantes, – no caso, os trabalhadores que desordenadamente também compõem uma “massa heterogênea”, embora não compacta, não uniforme, não linear – que me chama a atenção -para os fins desta tese - na trilogia *Inferno Provisório*. Ruffato traça um panorama sociopolítico, embora sem os grandes heróis, sem o grande drama de um indivíduo, sem a relação explicativa e determinista pautada pela dicotomia causa-efeito. “A literatura contemporânea mundial também se ocupa desses ‘não-cidadãos’, guindados a protagonistas de narrativas que ao mais dão lugar a grandes heróis, seres à margem do Estado de bem-estar social dos países desenvolvidos”, acentua a professora Maria Zilda Ferreira Cury (2007, p.111). Frise-se que a narrativa de Ruffato não expõe esse “não-cidadão”, esse *outro*, como algo exótico ou estereotipado; ao contrário, estimula “outros modos de ver” no leitor, fazendo-o descobrir e enfrentar

vivências anônimas, entrando nos espaços sociais de um mundo que não conhece (Vieira, 2007, p.120).

O proletariado de *Inferno Provisório* vive o dia-a-dia, seja de Cataguases, seja de São Paulo. É isso, principalmente isso: pessoas que vivem o dia-a-dia – ainda que anonimamente. Pessoas cujos nomes não se sabe. Invisíveis e sem nomes. Não-cidadãos. Principalmente quando chegam ao grande centro urbano.

Carlos acende um cigarro. Ao seu lado, a mãe dormita. (Nelson desandou, vive de bico. Peão de obra em Belo Horizonte; camelô no Rio de Janeiro; garimpeiro no Mato Grosso; caseiro em Belo Horizonte; porteiro em São Paulo; desempregado em Brasília; empacotador de supermercado no Rio de Janeiro; peão de obra em Juiz de Fora; frentista de posto de gasolina em Governador Valadares. Nunca para em emprego algum. Volta sempre correndo para Cataguases, para os braços compreensivos de minha mãe. Ele, a mulher, os três filhos).

O mais importante: ao tornar visíveis esses *não-cidadãos*, o escritor mostra a história de cada um deles, ora pequenos e banais dramas, ora tragédias, pequenas trevas da cena contemporânea. Há algo de “panorâmico” (logo, de subjetivo) na técnica narrativa de Ruffato, composta de vários “causos”, onde é possível constatar que histórias existem, ainda que “pequenos e insignificantes” sejam os seus enredos particulares. Essas histórias podem ser contadas assim, de forma dispersa e descontínua, mas guardam em si um drama próprio que, se não “explica”, por si só, o mundo em que se desenvolve, autoriza o leitor a visualizar esse mundo, composto pela tal “massa heterogênea”, e *percebê-lo, senti-lo* – ainda que estranhando e com estranhamento.

A ausência de heróis e “grandes tramas” e o interesse em dar voz aos “insignificantes” não representam uma completa dissociação e/ou um rompimento com o que se narrava na modernidade. A crítica social é apenas um dos aspectos que interligam a narrativa de antes com a de agora. Apenas, falar em crítica social na atualidade implica considerar os efeitos da globalização e do mundo tecnológico – algo que não havia anteriormente -, que promoveram uma revisão na questão identitária do sujeito e fizeram com que as relações sociais parecessem mais desterritorializadas, ao mesmo tempo em que permitiram a afirmação do local identificado aos grupos urbanos. Em suma, a crítica social está presente, de

forma intrínseca, na literatura de Ruffato, mas (i) essa não é a sua única questão e (ii) deve ser lida dentro do contexto contemporâneo.

Rosa sempre se atrasava no final do culto, embaraçada que ficava com uma irmã cujo marido bebia demais, com as crianças que se aborreciam no aguardo dos pais, como moço, coitado, que ainda não tinha arrumado colocação... Até que encheu-se de afoiteza e emboscou-a. Rosa. Jair. E foram calados em direção à Praça da Sé, olhos envergonhados. A irmã aceita um picolé? A irmã aceitou, dentro dele balões-de-são-joão. Na casa de uma senhora na Mooca. Num quatinho de fundos, em Santana. Da Bahia. Sou mineiro. Balconista nas Lojas Brasileiras. Motorista de ônibus. Sete anos já, para honra e glória do Senhor. Eu sou convertido de pouco, uns seis meses. Paz do Senhor, irmão. Paz do Senhor. Um dia, Jair foi ver um lote no final da linha que estava fazendo Jardim Perilargo do Paissandu, e se encantou com a possibilidade de ali começar sua vida com Rosa.

Karl Erik Schøllhammer diz que a literatura de Luiz Ruffato (e de Marcelino Freire, e de Marçal Aquino) “se evidencia na perspectiva de uma reinvenção do realismo, à procura de um impacto numa determinada realidade social, ou na busca de se refazer a relação de responsabilidade e solidariedade com os problemas sociais e culturais de seu tempo” (SCHØLLHAMMER, 2009, p.15). Em contraponto (mas não tanto), a literatura de outros escritores brasileiros – ele menciona Adriana Lisboa, Rubens Figueiredo, Michel Laub - mais se aproximam do cotidiano autobiográfico e banal, nos seus mínimos detalhes. E, conclui Schøllhammer tanto uma, como a outra, lidam com experiência pessoal e íntima, como inserem a narrativa num determinado contexto histórico e social. Tanto numa como noutra, podemos concluir, é possível pinçar fragmentos de realidade, em meio à ficção. ”Maior, pois, do que a afinidade que se supõe existir entre as palavras e o real, talvez seja a homologia que elas guardam com o ser social”, assinala Nicolau Sevcenko (2003, p.28), numa frase definitiva.

Lembremos, outrossim, que em meio à invisibilidade pós-moderna do mundo do trabalho, é possível valorizar a sutileza que lida com banalidade do cotidiano social. É quando a narrativa faz mais do que dizer nas entrelinhas e, *busca intempestivamente o lado escuro do social*, preza aquilo que é normalmente desprezado - e, com isso, choca. Choca o leitor, chamando-o a *sentir* uma realidade marginal que ele não vê, ignora ou desconhece. Sem incorrer na chamada “literatura utópica” – que visava “a arrancar o futuro embrionário do presente pleno recriado na literatura” (SCHØLLHAMMER, 2009, p.12) -, falo de

uma narrativa capaz de, pelo impacto e por si só, provocar ressonância e/ou encantamento. De forma brutal e direta.

Os flashes aqui transcritos apenas exemplificam aquilo que o leitor extrai da narrativa de Ruffato: uma aparente colcha de retalhos, “desconexa, incongruente, *quase irreal*”, segundo palavras de Beatriz Resende. Ao mesmo tempo, essa *quase irrealidade* dos seus escritos não dispensa “o impacto ou a força dos escritores que optam pelo realismo mais direto da linguagem” (RESENDE, 2008, p. 31). E será exatamente essa aparente contradição (quase irrealidade que provoca choque de realidade) o combustível que capaz de gerar encantamento no leitor.

Sublinhe-se, ainda, paradoxo vigente hoje nos grandes centros urbanos, com a massificação da imagem, pluralizando o visível, ao mesmo tempo em que convive com a invisibilidade daquilo que chamamos acima *quase irrealidade* – seja por conta da banalidade despercebida, seja pela “aparição do ilegível e do impenetrável na paisagem urbana, como um elemento opaco, complexo e estilhaçado na percepção cotidiana, que, para os meios de representação, resulta não-comunicável”, segundo palavras de Karl Erik SCHØLLHAMMER (2007, p.34). Ou seja, a cidade de hoje, espaço da expansão tecnológica, acaba por acirrar, estimular e editar a visibilidade, nos seus mais diversos graus, inclusive o da invisibilidade. E o desenlace do paradoxo passa, necessariamente, pela fantasia literária. Não por acaso, SCHØLLHAMMER acentua que Luiz Ruffato, em *Eles eram muito cavalos*, “traduz a cidade na estrutura complexa e descentrada do romance incorporando uma série de experimentações formais que buscam recriar literariamente a experiência caótica da cidade, *sempre na borda do indizível e do indiscritível*” (SCHØLLHAMMER, 2007, p.39) [Grifos meus].

Nesse passo, munido, agora, dos exemplos de Ruffato e Marcelino Freire, retorno aos efeitos de ressonância e encantamento. Como que desafiando um novelo de lã, considerando o caminho até aqui trilhado, ressalto a afinidade que a ressonância possui o chamado *novo historicismo*, e que esse, por sua vez, dialoga sem dificuldade com a micro-história. Daí, a ênfase que confiro à ressonância na literatura contemporânea, pensando no tema do trabalho e dos trabalhadores migrantes braçais.

O novo historicismo – conceitua Stephen Greenblatt - difere da história clássica, dentre outros motivos, por não se concentrar no universal abstrato, mas sim nos casos particulares, nas individualidades delineadas segundo as normas generativas e os conflitos de uma determinada cultura, considerando que até mesmo a inação ou a marginalidade estão possuídas de sentido e, logo, de intenção. Daí, o seu maior interesse pelos conflitos e contradições não-resolvidos, pela margem tanto quanto pelo centro, e por expressões culturais como, p.ex., acusações de bruxaria, manuais médicos ou vestimentas simbólicas e específicas. Esse interesse se explica menos pela matéria prima em si que tais fenômenos propiciam, e mais por se consistirem em complexas articulações simbólicas e materiais das estruturas imaginativas e ideológicas da sociedade que as produz.

A fala de Greenblatt nos faz lembrar Carlo Ginzburg:

“Os adeptos do novo historicismo”, escreve um observador marxista, “parecem agarrar-se a algo fora de propósito, obscuro, até mesmo bizarro: sonho, festas populares e aristocráticas, denúncias de bruxaria, tratados sobre sexo, diários e autobiografias, descrições de vestimentas, relatórios sobre doenças, registros de nascimento e morte, relatos de insanidade”. O que me parece fascinante é que preocupações como essas tenham parecido bizarras, especialmente a um crítico comprometido com a compreensão histórica da cultura. O fato de elas terem parecido estranhas indica quão estreitas se tornaram as fronteiras da compreensão histórica e o quanto essas fronteiras precisam ser rompidas. (GREENBLATT, 1991, p. 249)

No entrelaçar da rede que até aqui traçamos, não é difícil ligar o fio do novo historicismo ao da micro-história, e esta, por sua vez, à narrativa literária, particularmente à contemporânea, que busca a intempestividade do lado obscuro do social, da margem, da banalidade do cotidiano, do individualismo e da individualidade, cujos efeitos pode produzir ressonância para o leitor, precedida de um encantamento: O novo historicismo tem evidentemente claras afinidades especificamente com a ressonância, uma vez que sua preocupação diante dos textos literários tem sido recuperar, na medida do possível, as circunstâncias históricas originais de sua produção e consumo, e analisar a relação entre essas circunstâncias e as nossas. Os críticos ligados ao novo historicismo procuraram entender as circunstâncias que se entrecruzam, não como um pano de fundo estável e pré-fabricado contra o qual se projetam os textos literários, mas como uma densa rede de forças sociais em evolução e muitas vezes em conflito. *A ideia*

não é encontrar fora da obra de arte uma rocha para nela amarrar com segurança a interpretação literária, mas sim situar a obra em relação a outras práticas representacionais operativas na cultura, em um determinado momento tanto de sua história como da nossa. Na formulação apropriada de Louis Montrose, a meta tem sido apreender simultaneamente a historicidade dos textos e a textualidade da história. (GREENBLATT, 1991, p.250-251) [Grifos meus]

Daí, ressalta Greenblatt, a tendência, pela ressonância, a deslocar, ainda que parcialmente, o foco da obra de arte do ponto de vista meramente formal e estético, para práticas correlatas “aduzidas ostensivamente com o fito de iluminar aquela obra” (1991, p.250).

Contudo, conferir exclusivismo à ressonância na leitura do texto literário significa respirar ares dicotômicos que, dias de hoje, não bastam para o exigente leitor. Afinal, a compreensão estética da obra de arte envolve aspectos que parcialmente independem das estruturas políticas e sociais. São formas, diz Greenblatt, de maravilhar-se, admirar-se e conhecer. Mesmo sendo evidente que as relações de poder e riqueza cercam a feitura e a recepção da obra artística, e geram efeito direto sobre a compreensão estética, e mesmo considerando, também, que essa compreensão não é autônoma, nem absoluta, não podemos reduzi-la exclusivamente às forças institucionais e econômicas que a moldaram, nem simplesmente à conjuntura social em que foi criada a obra. Há um certo tipo de olhar centrado no culto do maravilhoso e, “portanto, na capacidade da obra de arte de gerar surpresa, deleite, admiração e sugestões de gênio no espectador”, pontua Greenblatt, para concluir: “Uma das realizações marcantes de nossa cultura foi ter modelado este tipo de olhar, um dos prazeres mais intensos que ela tem a oferecer” (GREENBLATT, 1991, p.258). Dá-se, assim, o encantamento.

Temos, então, uma ressonância que vislumbra além dos contornos formais, de olho num conteúdo complexo e dinâmico, e um encantamento que, pelo fascínio, arremata e mobiliza o olhar e a audição centrados na obra artística estética. Aparentemente, seriam antagônicos. A proposta de Greenblatt de que aqui me valho, porém, descarta a necessidade de um triunfar sobre o outro. Ao contrário, são suplementares, possibilitando ao leitor-espectador-ouvinte-receptor o gozo e a fruição conjugados com conhecimento. Nesse passo, cabe ao encantamento o apelo inicial e chamativo, que poderá levar ao desejo de

ressonância – “por ser mais fácil passar do encantamento à ressonância que da ressonância ao encantamento” (GREENBLATT, 1991, p.259).

Quando imaginamos o encantamento na obra artística, tendemos a pensar no visual e na audição, conduzido pelas mãos das artes plásticas e da música. É possível, contudo, vislumbrarmos o encantamento na literatura. Um bom exemplo ocorre na conjugação da presença da voz com uma leitora ouvinte, como ocorre no romance *O leitor*, de Bernhard Schlink.

Vamos, pois, a ele.

3. *O Leitor*. Audição e produção de presença.

Imaginemos a cena: num quarto mal iluminado e modesto, um jovem adolescente lê a *Odisséia* para uma mulher, uma madura mulher, que ouve embevecida – ouve atentamente e chora, e ri, e aplaude entusiasticamente, e suspira, balança a cabeça, ora concordando, ora discordando. Seu corpo, seus gestos demonstram que ela está totalmente entregue àquela audição. O fim da leitura não é um ponto final daquele ato, daquela *entrega*; banham-se imediatamente depois e, em seguida, fazem amor.

Não será preciso muito esforço de imaginação. Basta ver o premiado filme *O leitor*, disponível em qualquer *blockbuster*. Melhor ainda: ler o livro homônimo, que o autor Bernhard Schlink lançou em 1995 e, desde então, traduzido em 39 línguas, tem galardoado diversos prêmios literários. A sinopse da história que consta em qualquer indicação do livro ou mesmo do filme é sempre a mesma, com pequenas variações, e fornece uma breve ideia da trama. Peguemos uma delas: “Michael Berg é iniciado nas andanças do amor por Hanna Schmitz. Ele tem 15 anos e ela 36. Os seus encontros decorrem como um ritual: primeiro banham-se, depois ele lê, ela escuta e finalmente fazem amor. Esse ritual termina abruptamente quando Hanna desaparece sem deixar recado. Michael só a encontra muitos anos mais tarde, envolvida num processo de acusação de ex-guardas dos campos de concentração nazista” (*site* da Livraria Travessa).

Como resumo é isso mesmo. Mas o romance de Schlink oferece alternativas menos simplistas e apresenta ao leitor questões que vão além da

história de amor mal resolvida sintetizada nas poucas linhas divulgadoras da obra. O que parecia ser um banal romance entre um garoto e uma mulher mais velha tem um desenrolar que, não tarda, se abre em vários caminhos: o drama de Hanna no tribunal, envolvida no dilema entre assumir para todos a sua deficiência ou assumir um crime que não cometeu; as controvérsias do mundo do direito que colocam em pauta a culpa – ou não – de uma geração que, mesmo agindo sob o manto da legalidade, feriu uma moralidade preponderante, além de direitos chamados universais; a própria existência de direitos verdadeiramente universais e naturais; as dúvidas e as premências quanto à prestação de contas vivenciadas na Alemanha pós-nazista; o conflito de um jovem estudante de direito que, conhecendo a verdade que *não está no mundo dos autos do processo*¹²⁹, se cala.

Em suma, as sinopses publicitárias não fazem jus ao livro. Mas esqueçamos as sinopses, bem como o leque de temas propostos pelo autor – tão bem colocados numa resenha crítica do livro, que não é o nosso caso. Interessa-me apenas uma das vertentes possibilitadas pela leitura atenta do romance: a Hanna ouvinte, a da primeira parte do livro, uma espécie de leitora que não lê com os olhos: apenas ouve. É esta Hanna que considero verdadeira *a leitora* da trama de *O leitor*.

E como conceituar essa leitora que não lê, só ouve *encantada*, para depois dar um banho no mancebo, o dono da voz que leu, e com ele fazer sexo? Que tipo de receptora é essa, que precisa da presença da voz e do corpo do outro, do jovem amante, para, só assim, se extasiar com o texto escrito? Certamente não é uma *leitora* no sentido tradicional da palavra; e com certeza o seu ritual para recepcionar a obra não é nada convencional. Pois é essa personagem, doublé de leitora e ouvinte, que aqui me interessa, até mesmo para responder ao questionamento de Canclini com o outro lado da moeda: como o leitor recepciona narrativas que tentam dar conta de um mundo disperso de sentido e não utópico.

A personagem Hanna traduz essa possibilidade.

Interessa-me, enfim, a possibilidade de uma leitura não canonizada que permite ao leitor apenas *senti-la*, seja pelo impacto, seja pela sutileza, e que seja

¹²⁹ Reprodução de expressão típica do universo jurídico: *não está nos autos, não está no mundo*. Indica que, ao proferir uma sentença, o juiz deve ficar limitado estritamente às provas produzidas nos autos do processo, indiferente a fatos que eventualmente tenha conhecimento pessoal, exceto aqueles chamados “públicos e notórios”. Matéria que guarda certa polêmica nos debates jurídicos contemporâneos e internacionais.

capaz de produzir, depois, efeito por seu conteúdo ressonante. Quando penso em narrativas contemporâneas capazes de vislumbrar o mundo do trabalho, e particularmente do trabalhador migrante, devo visualizar a hipótese de textos não necessariamente explicativos – considerando que não estamos mais diante de identidades estáveis, homogêneas e totalizantes – e que chamam a atenção pela intensidade, pelo encanto, pelo impacto. A estética que, muita vez, embrulha certas narrativas do mundo do trabalho é provocativa de mal-estar e incômodo – porque insiste em dar visibilidade a um mundo *invisível* na teoria e na prática -, a ponto de dispensar, em si mesma, num primeiro momento, qualquer tipo de interpretação ou nota explicativa. É quando ela fala por si, e o leitor simplesmente a *presencia*. Mas a presença de tal forma – eis a questão – que sente desejos de ressonância.

É disso que trata *O leitor*.

3.1. Não-interpretação e produção de presença

“Contra a interpretação!”, bradou Susan Sontag, num emblemático ensaio de meados da década de 1960. Ali, a conhecida escritora americana se voltava contra um costume que foi sendo paulatinamente construído na tradição ocidental a ponto de tornar-se algo essencial: a absoluta necessidade de se interpretar a arte e a supervalorização do conteúdo em detrimento das sensações provocadas pela obra contemplada, admirada, vista, lida. “O que implica a excessiva ênfase na idéia do conteúdo é o eterno projeto da *interpretação*, nunca consumado. E, vice-versa, é o hábito de abordar a obra de arte para interpretá-la que reforça a ilusão de algo chamado conteúdo de uma obra de arte realmente existe” (SONTAG, 1987, p. 13).

Interpretar é traduzir; é perceber a presença de certos códigos, de certas normas. Susan Sontag explica que o intérprete, sem apagar ou reescrever o texto, acaba alterando-o, embora não o admita. O intérprete – não o receptor ordinário, mas o especialista, sinônimo de autoridade, detentor da derradeira palavra – se predispõe a tornar a obra inteligível aos outros, de modo que tenha algum *sentido* para o espectador “comum”. Tradicionalmente, a figura do intérprete ficou

consagrada sob as vestes de uma espécie de intermediário entre a obra e o receptor, estabelecendo entre eles uma relação essencial para a valorização da própria arte. Dois pilares sustentam essa relação: a obrigatoriedade da presença do intérprete e a premissa de que toda e qualquer obra precisa ser interpretada. Para demonstrar como essa intermediação é firmada, Susan Sontag faz um paralelo com os dois maiores intérpretes da modernidade, que, cada qual a seu modo, procuraram compreender o mundo: Marx e Freud. Ambos são celebrados como decifradores de acontecimentos que pareciam incompreensíveis ao olhar desatento do homem comum, e assumindo a condição de autoridade cada um deles elaborou um sistema de hermenêutica e uma teoria de interpretação para explicar os acontecimentos sociais e as neuroses individuais.

Acho importante a menção de Sontag a estes dois grandes intérpretes – que raciocinavam em torno de um mundo marcado pela temporalidade, pela totalização e pela referencialização – até mesmo para situar a discussão nos nossos tempos atuais, que não mais pressupõe um futuro previsível e emergente do presente, e não mais se esgota numa interpretação calcada num sentimento do mundo fundado na figura central do sujeito. É o que procura destacar Hans Ulrich Gumbrecht, no texto *O Campo Não-Hermenêutico ou Materialidade da Comunicação* (1998), ao tratar da condição pós-moderna.

Segundo Gumbrecht, o sentimento que permeia a cena contemporânea emerge mundo “mais viscoso e flutuante” e, em contrapartida, menos estruturado, de onde podemos extrair três conceitos fundamentais: a *destemporalização*, a *destotalização* e a *desreferencialização*. Conceitos que se distanciam daqueles que serviram de premissa para as interpretações marxistas e freudianas.

Voltemos a Gumbrecht. Para ele, os conceitos pós-modernos indicam:

- a) *destemporalização*: em lugar da percepção moderna calcada num futuro previsível, fruto da sequência clássica passado-presente-futuro (campo fértil para a utopia), passamos a temer esse futuro, “não mais o vemos como um resultado do presente, antes o presente parece tornar-se onipresente”;
- b) *destotalização*: não há mais lugar para construções em torno de mitologias, “de filosofias que pretendam abranger a toda humanidade” (voltamos aos dois grandes hermeneutas, Marx e Freud). Afirmações

filosóficas ou conceitos universais e totalizantes não são dão conta de explicar as relações sociais, nem o indivíduo;

c) desferencialização: “em nossa práxis cotidiana perdemos progressivamente um contato direto, a fricção do corpo com a matéria”, uma perda que resulta, para nós, na sensação de enfraquecimento do nosso contato com o mundo externo, traduzindo uma sensação de que o espaço no qual nos movemos contém representações que já não contam com a referência segura de um mundo externo.

De posse desses conceitos, Gumbrecht conclui pelo ocaso de um sujeito central e centralizador. Consequentemente, diz ele, “se o sujeito não é mais o centro, então ninguém pode mais falar em nome do sujeito transcendental” (GUMBRECHT, 1998, p.151).

Essa é a base do raciocínio de Gumbrecht para chegar ao que ele chama de “campo não-hermenêutico”.

De certa forma, Susan Sontag, na irrisignação contra a ditadura da interpretação, anunciava aquilo que Gumbrecht preconizou anos depois: o enfoque da questão da interpretação exige um enquadramento histórico. Ou seja, houve um tempo em que a hermenêutica se mostrava pertinente e, até mesmo, necessária. O contexto sociocultural *exigia* – se completava e se satisfazia – com uma leitura interpretativa tanto da sociedade, como do indivíduo. A questão que se coloca é que, nos dias de hoje, essa mesma leitura não se mostra mais suficiente para explicar a complexidade e a pluralidade do mundo (incluindo aí os personagens e os receptores)¹³⁰. A própria Susan Sontag situava o problema segundo as circunstâncias temporais e históricas: “Em alguns contextos culturais, a interpretação é um ato que liberta. É uma forma de rever, de transpor valores, de fugir do passado morto. Em outros contextos culturais, é reacionária, impertinente, covarde, asfixiante.” (SONTAG, 1987, p.15-16).

Ressalte-se, porém, que mesmo a abordagem de Sontag possui um viés interpretativo. Ela se dirige especificamente contra uma crítica padronizada e

¹³⁰ O que, por óbvio, não invalida toda a hermenêutica e muito menos os grandes hermeneutas que fizeram história, tanto que boa parte de seus pensamentos continuam a ser largamente utilizados (inclusive aqui nesta tese) como forma de compreender, ainda que parcialmente, a sociedade e o homem.

autoritária (e datada), que busca *sempre* um conteúdo, algo não-dito, ignorando os “sabores, odores e visões conflitantes do ambiente urbano que bombardeiam nossos sentidos” (SONTAG, 1987, p.23). Tanto que admite a existência não daquela crítica, mas de outra – mais “desejável” e “adequada à obra de arte”: “não estou dizendo que as obras de arte são inexprimíveis, que não podem ser descritas ou interpretadas. Podem sê-lo. A questão é como.” (SONTAG, 1987, p.21). E preconiza a prevalência de uma “crítica melhor” (*sic*), capaz de dissociar conteúdo de forma, e descrever de forma “cuidadosa, aguda, carinhosa” a análise formal. Em suma, uma crítica que mostre “como é que é” e não “o que significa”.

Vê-se, pois, que Susan Sontag não era exatamente “contra a interpretação” - toda e qualquer interpretação - como o título de seu texto faz supor; ela era contra uma *determinada* forma de se interpretar, e saúda que venha outra em seu lugar. Caminha numa linha tênue: pode incorrer num formalismo exacerbado ou num esteticismo exclusivista. Parece, no entanto, que Sontag descarta o maniqueísmo – embora, repito, avance num terreno minado que pode resultar na simples dicotomia *conteúdo* versus *forma*. O mais importante no seu texto – e o que aqui nos interessa – é que, a par de descartar a crítica que se limita a buscar significados, Susan Sontag confere especial destaque à experiência sensorial da obra de arte, de forma que ela, a obra artística, possa ser exatamente o que é, aberta ao universo e às sensações de cada espectador. Aos sentidos: “ver mais, ouvir mais, sentir mais”. Não por outro motivo, Sontag no final do texto (quase um manifesto) apregoa: “em vez de uma hermenêutica, precisamos de uma erótica da arte” (SONTAG, 1987, p. 23).

Subtraio de Sontag a lição: prioritariamente a obra deve ser mais sentida, ouvida e vista, independentemente de qualquer hermenêutica, que – não obstante - poderá vir a seguir-se, segundo critérios subjetivos do receptor. E aquilo que Sontag chama de “crítica mais desejável e mais adequada à obra”, vejo como mais a atenta aos seus efeitos ressonantes (que necessariamente passam pela análise micro e dos fragmentos de realidade ali presentes). Estabelece-se, assim, a dinamicidade entre forma e conteúdo.

Voltando a Hans Gumbrecht, também anuncia que o momento atual não admite mais uma interpretação autoritária, totalizante e exclusiva. Se Sontag faz menção aos dois maiores hermeneutas modernos, Gumbrecht vai além e engloba

até mesmo os dois grandes pensadores do momento pós: “No contexto contemporâneo, o que mais importa é a absoluta ausência de uma teoria hegemônica. Nem Derrida, tampouco Foucault ou a teoria dos sistemas desfrutam de qualquer tipo de exclusividade.” (GUMBRECHT, 1998, p. 144). Para ele a tensão se forma, num primeiro momento, entre expressão e conteúdo, havendo uma “segunda divisão” que opõe forma e substância da expressão e, também, forma e substância do conteúdo¹³¹. Expressão é o significante, e conteúdo o significado. Desenvolve, a partir daí, aquilo que ele denomina “campo não-hermenêutico”. “Em outras palavras, a possibilidade de tematizar o significante sem necessariamente associá-lo ao significado”. (GUMBRECHT, 1998, p. 145).

Em texto posterior, *Produção de presença perpassada de ausência. Sobre música, libreto e encenação* (2001), Gumbrecht continua teorizando sobre a não-hermenêutica, como forma de superar a idéia de dar sentido à obra de arte (tarefa própria do sujeito agora não mais o centro do mundo); superar, enfim, a experiência e a análise feitas *exclusivamente* na perspectiva interpretativa. Importa sublinhar o *exclusivamente* porque o próprio Gumbrecht ressalva que, como efeito da arte, há uma “produção de sentido” que não deve ser descartada, pois inerente aos próprios fenômenos culturais de todas as épocas e sociedades. Chama ele a atenção, porém, para outro aspecto quase sempre ignorado quando a obra artística é vista apenas na dimensão da produção ou da identificação de sentido: a *produção de presença*:

Interessa-me aquilo que chamarei de “produção de presença”, em que o aspecto da espacialidade é acentuado no conceito de presença, em detrimento do aspecto da temporalidade. Entretanto, se o meu interesse está centrado sobre a “presença” como o outro do “sentido”, isso não significa que considere o “sentido” como algo menor, sendo um objetivo intelectual nobre eliminá-lo e minimizá-lo – ou pelo menos evitá-lo – no trabalho acadêmico. Antes suponho que não existam fenômenos culturais (de quaisquer época e sociedade) sem componentes de sentido e de presença simultaneamente constituídos em misturas distintas. (GUMBRECHT, 2001, p.10)

Lembrando que, na cultura ocidental moderna, a arte é, normalmente, concebida como representação, mimesis, espelho que reproduz o mundo, Gumbrecht conceitua representação como “a evocação de um objeto referencial que está ausente espacial e/ou temporalmente, por algo presente – segundo

¹³¹ Aqui, Gumbrecht explica que se vale da teoria semiótica de Louis Trolle Hjelmslev.

implicações conteudísticas diferentes – assumimos como ‘signo’ para algo ausente” (GUMBRECHT, 2001, p.11). A indagação que se forma, a partir daí, é se esse “algo ausente” está sendo representado adequadamente, corretamente ou se está sendo distorcido (mesmo nesse último caso, de distorção, temos, lembra Gumbrecht, um aspecto produtivo da mimesis). É aqui que a representação adquire a dimensão de sentido: “‘Sentido’, neste contexto, poderia ser a consciência de que qualquer representação realizada é o resultado de uma seleção entre múltiplas possibilidades alternativas de representação” (GUMBRECHT, 2001, p.11). Esse resultado é a tentativa de se *expressar* – e a análise dessa expressão resulta num ato de interpretação.

Gumbrecht, porém, vai além e procura distinguir “representação” de “re-presentação”, ressaltando, nesta última, o significado etimológico de “re-presentificação”:

Este tipo de re-presentação não é uma representação de algo que permanece ausente, mas a produção de uma presença renovada de algo que antes estava temporariamente ausente. O objeto assim novamente presentificado, neste caso, não é sincronizado apenas com o tempo da percepção de um observador, mas ele é também (e antes de mais nada) presente no especo deste observador, e se torna tangível para ele. A questão de sentido sobre a (in) adequação da representação de um objeto ausente não pode surgir nessa situação, porque o próprio objeto (por assim dizer, o “original”) se torna novamente presente. A representação produz a presença como tangibilidade e não como dimensão de sentido. (GUMBRECHT, 2001, p.11-12).

Quando distingue “representação” de “re-presentificação”, Gumbrecht está distinguindo “cultura de sentido” de “cultura de presença”: aquela pressupondo um saber adquirido pelo indivíduo pela interpretação; esta um saber emergindo “como evidenciado de modo transcendental” (GUMBRECHT, 2001, p.12). Esta em alternativa àquela.

Não há, na cultura de presença, que se passar pelos procedimentos da hermenêutica; ali, ao contrário, acontece uma espécie de epifania – *epifania da forma*, resalta Gumbrecht – que leva ao êxtase e que valoriza a forma.

Gumbrecht materializa a sua tese com dois exemplos: o jogo de futebol e a ópera.

No futebol, a substância se consiste nos jogadores em campo, mas é a forma – a interação dos corpos dos jogadores – que leva o público ao êxtase

provocado pela jogada inesperada, pela impossível defesa do goleiro, pelo drible improvável, pelo “gol de placa”, único e exclusivo, ou pelo gol simplesmente. E o público, o espectador, participa, *é parte do espetáculo*, colaborando e enfatizando o êxtase, o momento supremo do gol, interagindo os seus corpos com os corpos dos jogadores, num improviso que, aos olhos racionais, parece pré-combinado e ensaiado. Mas nele não cabem olhos racionais. É um momento da paixão, que desloca a razão para depois do apito final do árbitro (ou nem isso)¹³².

Na ópera, a atenção do público se dirige para a sonoridade, e ali se dá o mesmo processo de epifania e de êxtase encontrados no futebol, independentemente do libreto, do roteiro, da língua falada – mesmo que o espectador conheça a peça do início ao fim, a história contada e a ordem das notas musicais. Não cabe, na relação ouvinte-orquestra, a perspectiva hermenêutica. Não se procura, ali, identificar um sentido que necessite ser resgatado pelo público.

Vê-se, grosso modo, que há no pensamento de Gumbrecht – como havia no de Susan Sontag – uma preocupação com a excessiva valorização do conteúdo em detrimento da forma, e a necessidade de trazer à tona a experimentação que veja a obra sem a absoluta relevância da interpretação. Uma leitura que, nas palavras de Sontag, permita a erótica da arte, ou, na fala de Gumbrecht, dê vazão à epifania da forma.

Ao resenhar o livro de Hans Gumbrecht, *Produção de presença* (2011), Andrea Daher, professora de Teoria e Metodologia da História na UFRJ, vê com olhos desconfiados o projeto que propõe a reforma do pensamento contemporâneo de modo a destronar a tradição segundo a qual a interpretação é a prática nuclear, na verdade única, das Humanidades (segundo palavras do próprio autor do livro,

¹³² “O que fazem vinte e dois marmanjos de calças curtas correndo atrás de uma bola?": a pergunta clássica é, de fato, uma amostra do quanto o jogo pode ser visto como uma atividade perfeitamente estúpida pro quem o olha completamente de fora, como uma dança compulsiva e sem música. (...) Mas a afirmação da consciência crítica, quando supostamente imune aos efeitos do inconsciente, e acima da alienação da massa, tem dificuldade de entender que, mais do que o campo deserto da vida vazia, o futebol é um campo de jogo em que se confronta o *vazio da vida*, isto é, a necessidade premente de procurar-lhe sentido. *Procurar*, aqui, na acepção ativa que inclui também *encontrar*, *emprestar* e *inventar* sentido – ali onde ele falta como dado, mas sobre como disposição a fazê-lo acontecer. Como na dança e na música, o jogo é um perseguidor e um *procurador* do sentido que falta – um representante do que não está, sem que, com isso, se pretenda dá-lo como presente. Essa ‘produção de presença’, evidentemente não é intencionada e não formulada nesses termos, se dá numa temporalidade própria, em ato, com meios elementares e concretos, e se repõe porque não se esgota, na sua instantaneidade, na sua imediatez e na indeterminação aberta de seus conteúdos” (WISNIK, 2008, p.45-46)

ela faz questão de destacar). Segundo Daher, ao estabelecer uma “sinonímia facilitadora, equivalente à cosmogonia das Humanidades, em que os termos ‘hermenêutica’, ‘imagem cartesiana do mundo’, ‘paradigma sujeito/objeto’ etc. opõem-se esquematicamente a ‘presença’, ‘coisas do mundo’, ‘substância’ etc.”, Gumbrecht acaba recusando as condições históricas da presença, e termina produzindo, “ele mesmo, um efeito de teoria, de que decorre toda uma série de dispositivos discursivos” (DAHER, 2011a).

Em resposta, Hans Gumbrecht destaca que “é um erro terrível – erro em que não só Andrea Daher cai – pensar que as teorias só possam lidar com fenômenos que são ‘constituídos de significação’. Obviamente não é assim porque, por um lado, reconhecemos como ‘teorias’ muitas descrições abstratas de fenômenos das ciências naturais; e ao mesmo tempo, sabemos que tais fenômenos (pense-se na física nuclear ou na química orgânica) não são fundamentalmente constituídos de significação. Só por nossos esforços em extrair teorias, eles se tornam descritos e expressos por conceitos” (GUMBRECHT, 2011a).

O debate produziu mais duas resenhas, a tréplica e uma segunda resposta, mas nele não vamos nos aprofundar¹³³. Mencionei-o apenas para pontuar algumas afirmativas esclarecedoras na (primeira) resposta de Gumbrecht quanto à sua posição – que aqui desperta o meu interesse. Ressalta ele o fato de que as humanidades e as artes “não se concentram *tão-só* nos fenômenos constituídos de significação” e que elas “têm confundido sua autodescrição como disciplinas cujo

¹³³ A menção aqui ao debate foi feita apenas para pontuar a distância entre a leitura focada unicamente numa obrigatória hermenêutica e a leitura aberta prioritariamente às sensações e ao encantamento, mas sem necessariamente dispensar significação e/ou sentido (não ignoro a distinção, mas me furto de aqui abordá-la). Justifica-se, ainda, pela autoridade dos resenhistas e pela densidade de suas falas, nada obstante seu caráter jornalístico (Caderno Prosa e Verso, de O Globo). Sem, então, adentrar na polêmica – cuja análise mereceria outro fórum –, registro apenas a crítica de Andrea Daher à resposta de Hans Gumbrecht, que teria confundido a sua referência à “lógica do sentido” com “significação”, conceitos, na verdade, não sinônimos. Argumenta ela que “no equívoco da equivalência entre sentido e significação, reside justamente aquilo de que Gumbrecht abdica ao travara sua batalha contra a última. Desde os anos 70, com as séries de Gilles Deleuze de “A lógica do sentido”, foi fartamente exposta a distinção entre sentido e significação: o sentido, anterior à significação, foi solidamente afirmado, no lastro dos estóicos, enquanto acontecimento. Nenhuma fenomenologia, nenhum empirismo em oposição à metafísica — e, é claro, tampouco qualquer cartesianismo — pode ser atribuído a Deleuze” (DAHER, 2011b). Gumbrecht, por sua vez, na segunda resposta, aborda a proximidade etimológica e conceitual entre sentido e significação, pontuando que “procuro descrever como ‘experiência estética’ qualquer experiência que oscile entre efeitos de significado (no sentido de ‘significação’) e ‘efeito de presença’ (qualquer experiência que não se esgote na significação, como tem-se tornado típico da cultura atual)” (GUMBRECHT, 2011b). Frise-se que, essa última afirmativa tem, sim, interesse para o nosso tema.

centro é ocupado pela ‘interpretação’, com a tarefa de focarem *exclusivamente* os fenômenos dotados de significação”. E ao criticar esse exclusivismo, ele não deixa de ressaltar que “seria um completo ridículo argumentar que as humanidades não lidam com fenômenos de significação”. Para concluir: “insisto, é um equívoco crer que as humanidades e as artes devam lidar *exclusivamente* com fenômenos constituídos de significação e não com fenômenos baseados na substância” (GRUMBRECHT, 2011a) [Grifos meus].

Note-se que o autor não descarta a hipótese da interpretação, apenas critica o seu exclusivismo. Ou seja, não há que se abandonar todo e qualquer sentido numa obra, como não há que se ver essa obra apenas pelo seu esteticismo ou formalismo. Ao que parece, tanto Gumbrecht como Sontag estão em busca de algo que suplante a dicotomia forma e conteúdo, superando-a e criando alternativas cognitivas para o espectador, leitor, receptor.

E é a partir desses pressupostos que analiso a personagem Hanna.

3.2. Presença da voz

Erótica da arte e epifania da forma nos remetem a *formas de expressão* – questão que Gumbrecht também situa no mapa do campo não-hermenêutico, e que ele define como formas materiais da expressão: “em palavras mais precisas: a materialidade do significante” (GUMBRECHT, 1998, p. 146). No mesmo texto, ele menciona o pensador medievalista Paul Zumthor, que, em termos de formas de expressão, tem se fixado na *voz*:

Zumthor está interessado na qualidade físico-sensual da voz humana. Em idêntico contexto, verifica-se a atração de Zumthor, assim como de outros teóricos pela possibilidade expressiva do corpo humano enquanto meio de articulação. Entretanto, o que é muito importante, sem considerar o lado semântico. Daí o fascínio atual por estudos antropológicos dedicados ao modo de expressão. (GUMBRECHT, 1998, p.146).

E, de fato, nos seus textos teóricos, Paul Zumthor bem ressalta a importância histórica da voz dentro da sociedade humana, ocupando sempre um lugar central, representando um conjunto de valores que são capazes de fundar uma cultura, de criar incontáveis formas de arte. “A voz é uma *coisa*”, frisou o

medievalista, numa série de entrevistas para a Rádio Canadá (ZUMTHOR, 2005, p. 62). E a partir da constatação de que a sociedade humana se diferencia das sociedades animais porque, dentre outros motivos, pode identificar, em meio a todos os ruídos da natureza, a sua própria voz e associá-la com um objeto, Zumthor destaca que deveria haver uma reflexão científica mais profunda sobre a voz, a ponto de desenvolver uma ciência capaz de abarcar uma fonética, uma fonologia, uma psicologia, uma antropologia e uma história.[da voz?]

O meu interesse, aqui, contudo, se prende não a esse (relevante) aspecto histórico e antropológico. Fixo-me nos comentários de Zumthor sobre a *presença* da voz – comentários que, a meu juízo, vão ao encontro da *produção da presença* descrita por Gumbrecht. Uma presença que se sobrepõe à própria linguagem (forma e conteúdo).

Vejamos, pois:

A língua é mediatizada, levada pela voz. Mas a voz ultrapassa a língua; é mais ampla do que ela, mais rica. É evidente, qualquer um constata em sua prática pessoa que, em alcance de registro, em envergadura sonora, a voz ultrapassa em muito a gama extremamente estreita dos efeitos gráficos que a língua utiliza. Assim, a voz, utilizando a linguagem para dizer alguma coisa, se diz a si própria, *se coloca como uma presença*. Cada um de nós pode fazer a experiência do fato de que a voz, independentemente daquilo que ela diz, *propicia um gozo*. A voz de um ser amado é amável, independentemente das palavras, elas mesmas amáveis, que ela possa dizer. [Grifos meus] (ZUMTHOR, 2005, p.63)

Zumthor reforça a sua ideia exemplificando com cantos que dispensam a língua, ou quando a linguagem é dissociada da voz. A palavra da qual a voz é veículo se enuncia como uma lembrança, algo que fica no inconsciente.

A ópera - citada por Gumbrecht –, que dispensa o libreto e que é carregada por uma linguagem por vezes ininteligível até mesmo para os íntimos do idioma em que ela é cantada, se enquadra perfeitamente na hipótese mencionada por Zumthor: “a voz, em certos casos, e impõe a tal ponto que tende a dissolver a linguagem. Sua *presença* é muito intensa, enquanto que a linguagem, como dizem certos filósofos alemães, é pura negatividade” [Grifo meu] (ZUMTHOR, 2005, p.65).

E intensa era a voz adolescente de Michael. Pelo menos para Hanna – que mais do que não conseguir ler, tinha vergonha (i) de confessar que não conseguia ler e (ii) do seu passado obscuro. Sentia-se atraída pelo amado, mais jovem e mais rico, mas não era por isso que a voz de Michael era intensa. Mais que isso, a

intensidade daquela voz produzia uma *presença* especificamente para Hanna, para ela em si mesma e com as suas circunstâncias.

3.3. Leitura oral. Performance. Integração do ouvinte.

Vimos no texto de Susan Sontag as ressalvas diante da postura exacerbadamente interpretativa da obra artística. A pensadora se voltava contra o hábito do pé-atrás inculcado no receptor (ouvinte, espectador, apreciador, leitor) – “o que está por trás?”, “o que está dito na entrelinhas?”, “que metáfora é esta?”, “o que esta cena quer dizer?”, “qual a intenção do autor?” –, a ponto de ser absolutamente necessário procurar um ou uns sentidos na obra, até para “entendê-la”. Dava-se a maxi-valorização do conteúdo em detrimento da forma¹³⁴. Sontag bradava contra a ditadura da interpretação. O seu texto é simbólico. Hoje, boa parte da crítica literária – indo ao encontro do protesto de Sontag – trabalha com alternativas na recepção da obra de arte que conjuguem *presença* com *sentido*. Nesse passo, a perspectiva hermenêutica não parece mais ser a única possibilidade para se ler um texto, assistir a uma peça teatral, ver um filme. Abre-se para o receptor o caminho da busca pela produção de presença, corporificada e que produz o prazer, o êxtase, a paixão, sem uma necessária identificação ou criação de sentido – mas sem necessariamente abstraí-lo por completo. A ópera aparece como um exemplo adequado: interessante, mas não necessário, o conhecimento prévio do roteiro, e extasiante a concretude da presença. A voz, ali, mais do que condutora da trama, aparece de forma plena, preenchendo espaços e ausências, levando o espectador a ficar extasiado com os acordes da orquestra, com o canto e com toda a montagem em si, independentemente do script, independentemente de ele conhecer de cor e salteado os tais acordes. Há algo de maravilhoso que foge do simples viés interpretativo. Pensemos agora como espectadores *comuns*: e quando, após esse inebriar, esse encantamento, tomamos conhecimento do contexto, do script, a percepção e o maravilhar não será ainda mais intenso? Rever a mesma

¹³⁴ Um estudo historiográfico sobre crítica literária diria que, na verdade, o contexto histórico-social explica o fenômeno como sendo uma espécie de resposta à então prevalência da tendência formalista, ou excessivamente formalista, a ponto de ver a obra, o texto, fechada em si mesma, a ser valorizada simplesmente por sua estética.

peça, nesse caso, não terá maior significado e ao mesmo tempo maior êxtase? Se a resposta for positiva – e no meu caso é – estaremos diante da conjugação de encantamento com ressonância, produzindo alternativa para a recepção artística.

Vimos, ainda, que a voz pode ser mais do que simples forma de expressão, podendo ser vista numa perspectiva que envolva paixão e gozo com a sua *presença*, deixando a linguagem, a palavra falada, por vezes, em segundo plano. “*Uma coisa*”. Chegamos, então, à obra analisada, *O leitor*: uma ouvinte que, obedecendo a certo ritual, ouve uma voz que fala literatura, um som que desemboca na tensão/paixão de dois corpos, resultando na relação sexual. A ouvinte “lê” ouvindo. Por óbvio, ela não lê materialmente falando; ela lê no sentido de receber grandes obras da literatura mundial. Enfim, seja como for, é a *receptora* da trama. Mas uma recepção que não pode ser enquadrada na perspectiva interpretativa clássica. O contexto que envolve as personagens faz perceber que há pouca identificação de sentido na audição de Hanna Schmitz, e há muito da presença da voz de Michael Berg.

Michael, aos 15 anos de idade, descobre que está com hepatite ao passar mal na rua, quando foi socorrido por uma desconhecida. Meses depois de uma internação caseira, Michael vai à casa da mulher, cujo nome sequer ele sabia. Leva flores e agradecimentos, obediente às ordens da mãe. O que era simples ritual social se transforma em romance improvável. Além das diferenças óbvias e objetivas (ela, vinte anos mais velha; ele, recém adolescente; ele, um estudante filho de classe média; ela, uma cobradora de bonde), uma guerra os separava: Hanna tinha vivido a plenitude da Segunda Guerra Mundial, e Michael era da geração que a queria esquecer. O painel do fundo do palco estampava uma Alemanha a quem a História destinou o papel de vilã e protagonista.

Em suma, o romance dos dois tinha aviso prévio: a duração de um verão. E assim parecia ser. Como num folhetim de terceira categoria: um empolgado adolescente iniciado no sexo por uma solitária balzaquiana, trabalhadora braçal, numa relação feita para durar até o rapaz se encantar por alguma jovem da sua idade e do seu meio social. Enquanto isso não acontecia, o jovem seguia perdidamente apaixonado pela mulher madura, entusiasmado com a possibilidade de cada encontro, pouco se importando para as diferenças, crente na eternidade do amor. E Hanna reagia de forma a também se encaixar na moldura folhetinesca: era

uma tenaz trabalhadora de aparentes sentimentos frios, que, se por um lado “dominava” o rapaz do ponto de vista sexual, mostrava, por outro lado, um complexo por sua própria condição social. Sentia-se diminuída e estava convicta que Michael não queria ser visto em público ao seu lado; assim como, não podia acreditar que ele de fato a visse como uma mulher bonita.

Até aí, nada que distinguisse o romance.

Mas havia algo de misterioso em Hanna. Algo não-dito.

No prosseguimento da trama, o casal passa a encontrar-se quase que diariamente, sempre às pressas, na casa de Hanna. Há uma passagem significativa, pois reveladora do que era a relação de ambos até ali: uma mulher solitária, marcada por sua história de vida, e um jovem que, no caminho inverso, não queria saber do amanhã. Ele tinha perdido aulas por causa da hepatite, e para passar de ano “teria que estudar feito um idiota” (*sic*), e também não deveria estar ali, àquela hora, na casa dela, relaxando após fazerem amor. Contou que estava matando aula, porém estava pouco se importando. A reação de Hanna foi imediata e explosiva:

- Fora. – Ela puxou a coberta. – Fora da minha cama. E não volte se não fizer o seu trabalho. Idiota, o seu trabalho? Idiota? O que você acha que é vender e furar bilhetes? – Levantou-se, ficou de pé nua na cozinha representando a cobradora de bonde. Abriu com a mão esquerda a pequena pasta com o bloco de bilhetes, tirou dois bilhetes com o polegar da mesma mão, no qual estava metido um dedal de borracha, mexeu com a direita, de modo que eles ficassem ao alcance do marcador balançando no pulso, e furou duas vezes. – Duas para Rohrbach. – Largou o marcador, esticou as mãos, pegou uma nota, abriu a carteira na frente da barriga, pôs a nota dentro, fechou de novo a carteira e apertou o botão do recipiente indicado para saírem as moedas do troco. – Quem ainda não tem bilhete? – Olhou para mim. – Idiota? Você não sabe o que é idiota. (SCHLINK, 2009, p.46)

A passagem poderia marcar o início do fim da relação. Hanna se mostra impaciente e enfasiada; Michael se sente apaixonado e quer agradar, mas não sabe o que fazer, como agir. Hanna, então, aceita revelar parte do seu passado: nascida no interior, fora para Berlim aos 17 anos, tornara-se operária da Siemens e com 21 alistara-se para auxiliar soldados. Após o término da guerra, seguira vivendo com os empregos possíveis. Não tinha família, era cobradora de bonde há alguns anos.

A explosão de Hanna não acabou o namoro, mas os encontros se tornaram cada vez mais furtivos, encaixados nos horários de folga da mulher. Tudo parece se encaminhar velozmente para uma banal e previsível história de amor irrealizado. Porém algo rompe a previsibilidade e transforma o que parecia folhetim em um romance extremamente complexo e de múltiplas vertentes. Hanna pede a Michael para que leia para ela:

Tudo começou por causa da leitura. No dia após o encontro, Hanna quis saber o que eu aprendia na escola. Conteí dos épicos de Homero, dos discursos de Cícero e da história de Hemingway sobre o velho e sua batalha com o peixe e o mar. Ela queria ouvir como soavam o grego e o latim, e li para ela a *Odisséia* e o discurso contra Catilina. (SCHLINK, 2009, p.49)

A narrativa em primeira pessoa é feita pelo personagem Michael, àquela altura ainda ignorante sobre o analfabetismo de Hanna revelado páginas e tempos adiantes. Até então, um jovem sedento por sexo e por amor lê para uma ouvinte atenta. Atenta e inebriada com a voz que contava as histórias e narrava os romances (os grandes romances da literatura). Aquela voz preenchia os espaços da casa, da mente e do corpo da ouvinte, entorpecendo-a e provocando um clima de sensualidade que se completava com o contato dos corpos num minucioso banho e atingia o clímax quando narrador e ouvinte faziam amor da cama.

O ritual era obrigatório. A leitura somente se tornava plena diante do ritual, do início ao fim.

O momento era, enfim, intenso e *transcendental*.

E o instrumento dessa transcendência era a voz. A voz de Michael, o amante literato.

Primeiro, o gesto sedutor que esconde a deficiência que não pode ser revelada: “Você tem uma voz tão bonita, menino, gosto mais de ouvir você do que ler sozinha.” Depois, a imposição de um rito, obrigatório, quase solene, afastando-se do beijo e do afago que procurava sexo, como que instituindo um pedágio: “Primeiro você tem que ler para mim”. Por fim, a consumação e a instituição do procedimento a ser observado a partir dali:

Ela falava sério. Tive de ler para ela durante meia hora *Emilia Galotti*, antes que me levasse para debaixo do chuveiro e para a cama. Agora eu também me alegrava com o chuveiro. O prazer com que tinha chegado ia-se embora com a leitura. Ler uma peça assim, de modo que os diferentes personagens se tornem reconhecíveis, únicos e vivos, exige certa concentração. Embaixo do chuveiro, o

prazer voltava a crescer. *Ler em voz alta, tomar uma chuva, amar e ficar um pouco mais juntos – este tornou-se o ritual de nossos encontros.* [Grifos meus] (SCHLINK, 2009, p.50).

O tom de seriedade que se remete Michael faz supor que o gesto de leitura era necessariamente teatral, uma *performance*. Voltemos, então, a Paul Zumthor: “*performance* é virtualmente um ato teatral, em que se integram todos os elementos visuais, auditivos e táteis que constituem a presença de um corpo e as circunstâncias nas quais ele existe” (2005, p.69).

Ou seja, o ato somente se completa com a participação daquele que ouve. Para Zumthor, o ouvinte faz parte da *performance*. Ele, o ouvinte, é “interpelado”, e intervém, se tornando um dos componentes fundamentais da poesia vocal – e, acrescentemos, da prosa falada ou contada oralmente.¹³⁵

Há, então, uma interação entre o narrador (oral) e o ouvinte. Uma interação de corpos. Zumthor diz que o tempo da poesia oral é corporalizado, é um tempo vivido no corpo, “um tempo real” (2005, p.89). A oralidade é corporificada pela boca, o símbolo da voz. No campo erótico, a boca é o beijo. A criança ao nascer grita sem emitir uma palavra. O grito primal pode ser de felicidade, surpresa ou pavor (ZUMTHOR, 20005, p.65). A voz se materializa pela boca, integrando-se ao corpo, e na *performance* esta integração se amplia e se completa na figura do ouvinte, nas reações do corpo do ouvinte.

Na relação de Michael e Hanna a interação, o *tempo real*, se consolidava na plenitude do ritual, que ia da leitura até o ato sexual, quando os corpos materialmente se juntavam para atingir o ápice. O Michael narrador chega a ser repetitivo para nos dar conta da intensidade e da regularidade da infalível sequência: “Tudo que conduzia ao nosso ritual de leitura, chuva, amor e a ficarmos lado a lado nos fazia bem” (SCHLINK, 2009, p.59); “Nós mantivemos nosso ritual de leitura, chuva, amor e deitar-se lado a lado. Eu li *Guerra e paz* em voz alta e todas aquelas digressões de Tolstoi sobre história, grandes homens,

¹³⁵ O próprio Paul Zumthor ressalva os raros casos em que, na poesia oral, o ouvinte aparentemente não faz falta. Aparência, porém, enganosa, ressalta: “Pense na tirolesa, esse canto de pastor de que existem variantes em todos os países de montanhas altas. Um pastor canta sozinho. Não tem um ouvinte a seu lado. No entanto, na verdade, ele tem um ouvinte: a própria montanha, cuja beleza o canto exalta (...) [e ainda] o eco, as florestas ao longe, talvez o rebanho, sei lá! Se você canta sozinho de manhã quando se barbeia, você é seu próprio ouvinte; ou, talvez, sua imaginação faz circular uma multidão entre o som e você mesmo.” (ZUMTHOR, 2005, p. 92)

Rússia, amor e honra que devem ter durado umas quarenta a cinquenta horas” (SCHLINK, 2009, p.78)

A leitura performática tinha uma ouvinte atenta e participativa, que consumava aquela oralidade corporalizada no encontro dos corpos durante o ato sexual.

Retomo Zumthor:

O ouvinte engajado na *performance* contracena, seja de modo consciente ou não. Estabelece-se uma reciprocidade de relações entre o intérprete, o texto, o ouvinte, o que provoca, num jogo comum, a interação de cada um desses três elementos com os outros dois. Por isso, quando, na poesia oral, quem a diz ou o cantor emprega o “eu”, a função espetacular da *performance* confere a esse pronome pessoal uma ambiguidade que o dilui na consciência do ouvinte: “eu” é ele, que canta ou recita, mas sou eu, somos nós; produz-se uma impessoalização da palavra que permite àquele que a escuta captar muito facilmente por contra própria aquilo que o outro canta na primeira pessoa. (ZUMTHOR, 2005, p. 93)

“*Eu*” é ele; somos nós... De posse da concepção de Paul Zumthor, insisto na mesma tecla: o leitor de *O leitor* é uma leitora. Uma ouvinte-leitora, integrante de uma *performance*, um teatro da qual ela participa, integrada, apaixonada, em estado de êxtase, emocionalmente envolvida.

Prossegue a relação amorosa de Hanna e Michael, um sentimento de amor mais pela voz do outro do que por qualquer outra coisa. As tentativas que Hanna faz para esconder o analfabetismo (um bilhete não lido, o cardápio de restaurante ignorado) geram brigas frequentes, que terminam sempre com ele pedindo desculpas a ela e com ela ordenando “Leia alguma coisa, menino!”, e se entregando à voz, à prosa contada:

Ela se encostou em mim, eu peguei *O velhaco*, de Eichendorff, e continuei onde tinha parado da última vez. *O velhaco* era fácil de ler em voz alta, mais fácil do que *Emilia Gallotti* e *Intriga de amor*. Hanna acompanhava novamente com uma *participação entusiasmada*. Ela gostava dos poemas entremeados. Gostava dos disfarces, dos enganos, das confusões e perseguições em que o herói se envolvia na Itália. Ao mesmo tempo, implicava com ela por ser um velhaco, não se responsabilizar por nada, não conseguir nada e nem querer conseguir. *Ficava arrebatada...* [Grifos meus] (SCHLINK, 2009, p.64)

Havia, pois, *arrebatamento* por parte da ouvinte naquela interação. Arrebatamento, paixão, irracionalidade. Como pode acontecer num teatro. Zumthor lembra que o moralismo do passado condenou o teatro por ter a característica de sublevar as paixões, levando-as a ações irracionais – nefastas, portanto, aos olhos dos moralistas. Esta *performance* – repito, da qual o ouvinte é

componente essencial – produz efeitos imediatos para o espectador, pois “comporta um efeito profundo na economia afetiva e pode ocasionar grandes perturbações emotivas no ouvinte, envolvido nessa luta travada pela voz com o universo do em torno”, complementa Paul Zumthor (2005, p.93), fascinado pelo papel da voz nesse contexto.

Linhas adiante, o pensador medievalista arremata: “Uma *performance* da qual participo verdadeiramente como ouvinte pessoalmente, comprometido, transforma tudo em mim” (ZUMTHOR, 2005, p.93).

Pois Hanna vivenciava exatamente esse estado de embriaguez:

Ela era uma ouvinte atenta. *Seu riso, seu suspiro desdenhoso e suas exclamações de indignação ou aplauso* não deixavam nenhuma dúvida de que acompanhava a ação com excitação e de que considerava tanto Emilia quanto Luise garotas tolas. A impaciência com que às vezes me pedia que continuasse a ler vinha da esperança de que a tolice tinha de acabar finalmente. - *Isso não pode ser mesmo verdade!* [Grifos meus] (SCHLINK, 2009, p.50-51).

O narrador mostra, no trecho acima, que os sentimentos da ouvinte se confundiam. Primeiro, a reação emocional, o riso, o desdém, a indignação, o aplauso, a excitação; depois, a necessidade de separar aquilo tudo da realidade, do dia-a-dia no bonde, do jogo de esconde-esconde que fazia com o adolescente. Essa distinção entre *performance* e realidade cotidiana dá bem a ideia do estado de *encantamento* vivenciado por Hanna com a leitura e com a presença da voz de Michael.

O importante, a esta altura, é definirmos bem que o gesto de Michael era performático, fato que coloca a sua voz em primeiro plano, *presente* acima até mesmo do texto; uma presença pontuada mais pela *vocalidade* e menos pela *oralidade*. Dito isso, chegamos à corporeidade mencionada por Zumthor, cujo trecho vale a pena ser lido, subtraído de outro texto, também de 2005, *A poesia e o corpo*:

A presentificação performancial de um enunciador e de seus ouvintes implica uma mediação que (na acepção corrente da palavra *performance*) é vocal. Assim, não me contento em remeter ao que designa o termo banalizado *oralidade* (o fato bruto de que o meio não é a escrita e prova uma percepção auditiva). Falo de *vocalidade*, evocando através disto uma operação não neutra, veículo de valores próprios, e *produtora de emoções que envolvem a plena corporeidade dos participantes*. *Pouco importa o estatuto do texto comunicado*, seja ele preparado ou improvisado, fixado ou não por uma escrita anterior, Disso tudo eu só retenho que, num instante determinado, este texto foi transmitido por uma voz humana e

que (mesmo que ele fosse, por outro lado, objeto de cem leituras solitárias, puramente visuais) este exato instante o transformou em um momento incomparável, porque único. [Grifos meus] (ZUMTHOR, 2005, p.141).

Alguém pode argumentar - com certa razão - que a condição de ouvinte que se entusiasma com a leitura não é exclusividade de Hanna; isso pode acontecer com os cegos, p.ex. É fato, porém, o encantamento de Hanna – é isso que quero frisar – não se limitava à audição das narrativas. Fosse só isso, nada de novo. Mas o encantamento era mais, se olharmos as circunstâncias que envolviam o contador de histórias e a ouvinte. E tais circunstâncias nos mostram uma analfabeta que, envergonhada, escondia a deficiência, e nos intervalos do trabalho se entrega a ouvir literatura numa entrega de fato corporal. Essa interação corporal, porém, ia além. A leitura continuava quando a ouvinte lentamente, ainda em estado de torpor, “lia” o corpo do jovem narrador, no banho e quando fazia sexo com ele, no rito obrigatório, alcançando o prazer maior. Nada podia ser prescindido na sequência leitura-banho-sexo. A voz que lia não se esgotava ao fim da história narrada. “A voz não se esgota naquilo que ela transmite”, ressalta Zumthor, “e a oralidade põe em funcionamento tudo que em nós se destina ao outro, mesmo o gesto mudo. Aqui¹³⁶ é todo o corpo que, através da voz, se desloca, se movimenta, dança” (ZUMTHOR, 2005, p.95)

O encantamento de Hanna começou pela voz de Michael, independentemente do que ele dizia; tanto que começou com ele lendo em grego e em latim. Posteriormente, numa visita fugaz à biblioteca do pai de Michael, Hanna pede que leia para ela (única vez fora do ritual diário). Ele leu Kant. Uma passagem sobre analítica e dialética que ele não entendeu. Conta, então: “Ela me olhou como se tivesse entendido tudo, ou como se não importasse o que e entende e o que não se entende” (SCHLINK, 2009, p.71).

A passagem revela que Hanna dava mais importância à voz do que à linguagem ou ao conteúdo. Ela queria ouvir Michael. A passagem revela, enfim, a *presença* da voz de Michael. O livro não diz, mas, por outro lado, tudo leva a crer que esse efeito encantado terá – *necessariamente* – produzido o efeito do conhecimento (dos textos literários) e da ressonância.

¹³⁶ Zumthor falava ali do tango, uma espécie de psicodrama que implica junção dos corpos dos dançarinos, numa quase simulação do ato sexual embalado e estimulado pela voz do cantor e pelos sons dos instrumentos. Situação que, se olharmos de perto, não destoa do ritual praticado por Michael e Hanna.

O episódio, é inevitável, nos remete ao exemplo da ópera antes mencionado.

Difícil dizer se a situação vivenciada pela personagem Hanna se enquadra na hipótese de “produção de presença” defendida por Gumbrecht. Mais fácil dizer que Hanna não pode ser rotulada como a leitora que lê silenciosamente só para si. Ela recebia a prosa escrita mediada por Michael, e com ele se integrava abrindo-se para as sensações provocadas pela leitura. E, nesse caso, também podemos pensar que a audição de Hanna – naquele contexto, frise-se – fazia com que ela se abrisse “para o modo do contato sensorial (e não apenas mediação de sentido) com o mundo enquanto mundo das coisas”. Uso aqui das expressões de Gumbrecht (2001, p.19). Nesse passo, podemos, sim, aproximar o vivenciado por Hanna mais da produção de presença do que da produção de sentido. Embora, como dito, esta não esteja descartada por aquela.

3.4. Presença: urgência contemporânea

Ao final da primeira parte do livro (dividido em três), Hanna partiu sem aviso prévio. Nem no trabalho, nem para Michael. Foi embora com o fim do verão, deixando o jovem a ver navios, procurando-a nos bondes, nas esquinas, no horizonte. Entre culpas, arrependimentos e saudades, o tempo passa e o jovem somente foi revê-la quando estudante universitário. Ela estava sendo julgada por um tribunal de júri, acusada de assassinato de várias pessoas, quando serviu, no inverno de 1944/1945, em um pequeno campo de concentração perto de Cracóvia.

Nesse momento, o romance de Schlink ganha ainda mais em reflexão.

Michael, estudante de direito e participante de um seminário da faculdade, estava assistindo e examinando o julgamento, juntamente com alguns colegas e um professor. Outras mulheres, seguranças da antiga SS, também estavam sentadas no banco dos réus. Percebe-se o clima da Alemanha pós-nazismo. Os estudantes alemães representam a vanguarda do processo de revisão do passado. Seus pais tinham desempenhado variados papéis no Terceiro Reich, desde os oficiais até os colaboradores do governo, passando por aqueles que resistiram e por outros que se omitiram, e pelos que ficaram com medo, e os que nada viam de

errado, além dos que viraram mártires, e os que se tornaram heróis. E a geração pós-guerra, como um todo, se sentia no dever de prestar contas e rever o passado. Julgamentos como o de Hanna passaram a ser rotineiros. A defesa dos acusados era conhecida: estavam simplesmente cumprindo ordens. A hierarquia militar justificava a argumentação. Foi assim na maior parte dos julgamentos de crimes de guerra, inclusive no famoso tribunal de exceção promovido em Nuremberg.

Hanna, porém, fugia ao script. Se por um lado alegava que cumpria ordens de fazer a seleção das presas que seriam enviadas para a morte, admitia, por outro lado, que a seleção era feita conjuntamente, e que todas sabiam o que aconteceria com as escolhidas. Ao admitir essa liberdade para escolher, Hanna viu voltarem-se contra ela as demais acusadas. Logo disseram que ela tinha suas “preferidas”, as mais jovens, mais fracas e mais frágeis, e fazia com que lessem para ela nas noites anteriores ao “transporte da morte”. Hanna nada disse em sua defesa. Michael, da platéia, se desesperou: as mais novas e fracas eram escolhidas porque não resistiriam ao trabalho pesado da construção, e porque iriam de qualquer maneira para o próximo transporte para Auschwitz, e porque Hanna queria tornar os seus últimos dias mais suportáveis. Não havia outro motivo, pensou Michael. Mas Hanna se calou. E Michael também.

Quando acusada de ter forjado um relatório responsabilizando todas as guardas, Hanna reage negando. Diante da possibilidade de uma perícia grafotécnica, quando teria que escrever um texto qualquer para fins de comparação, ela cede. Confessa o impossível: ter escrito o tal relatório. Michael – a esta altura sabedor do analfabetismo de Hanna – vivencia a culpa por saber a verdade e não contá-la. Nada adiantaria: a *sua* verdade não estaria no mundo dos autos. Além disso, a Alemanha exigia punições. Hanna foi condenada à prisão perpétua. As demais réis foram apenas simplesmente com a reclusão.

Várias vertentes se abrem para o leitor: a vergonha de Hanna; o dilema de Michael; o impasse provocado por Hanna quando questiona do juiz o que ele faria se estivesse em seu lugar, tendo que cumprir ordens, e recebe o silêncio como resposta. O drama de uma Alemanha que carrega seus fantasmas e que tem dificuldades para enquadrá-los na normatividade da lei, no positivismo do direito. A Hanna condenada é a própria Alemanha.

A terceira parte do romance fecha o ciclo. Michael, anos mais tarde, já advogado, já casado, já separado, já pai, entra em contato com Hanna por meio de gravações. Ele envia – a sua voz – fitas gravadas para Hanna, na prisão, em que narra os grandes romances, de Homero a Tchekov, passando por Kafka e tantos outros. Hanna, com isso, acaba conseguindo o impossível: aprende a ler e a escrever. O final é trágico. A morte se sobrepõe à iminente liberdade, ao medo da realidade e à vergonha pelos erros do passado.

Consuma-se um grande livro.

Noves fora as instigantes controvérsias suscitadas nas duas últimas partes do livro, aqui nos interessa apenas a Hanna da primeira parte, a leitora-ouvinte. É quando se concretiza a possibilidade da leitura não-interpretativa, mas sensorial ou presencial. A leitura de Hanna era erótica e corporal, sensual e sensorial, embalada pela voz do narrador (e sua entonação, suas pausas, sua respiração), mais que pelo conteúdo. Mas sem perder esse conteúdo e sem incorrer no mais puro esteticismo. Hanna não fazia uma audição desprovida de todo e qualquer julgamento, de toda e qualquer interpretação (em momento algum o romance resvala para conclusão contrária). A sua particularidade é que tal interpretação não era a primeira e exclusiva finalidade daquela audição. Primeiro, vinha a presença da voz.

Pensa-se nessa *presença*, na produção de presença, nos dias de hoje, na chamada literatura digital ou poesia eletrônicas, ou mesmo os *audio-books*. Quem sabe Hanna Schmitz, a leitora personagem de *O leitor*, já anunciasse essa forma de recepção, bem antes da internet. Com um “pequeno detalhe” nada irrelevante: ela vivenciava a presença sem a exclusão do sentido.

Paul Zumthor nos ensina que “somente os sons e a presença ‘realizam’ a poesia” (2005, p.145). Pois para Hanna, a voz que narrava e a presença que ela produzia anunciavam a *realização* do texto lido, uma prosa, a seus extasiados ouvidos, que se realizava como poesia, concretizada na sequência do ritual que ela consagrou – como ouvinte e como leitora.

4. A *ressonância* e o *encantamento* de Greenblatt

Vimos que Susan Sontag, nos anos 1960, apregoou a necessidade de uma erótica da arte e de menos interpretação, enquanto, já nos anos 2000, Hans Gumbrecht, diante da descentralização do sujeito, vislumbrou a existência de um campo não-hermenêutico que permite a fruição da obra de arte sem obrigatoriedade de uma identificação de sentido, quando, segundo ele, o aspecto da espacialidade é acentuado no conceito de presença, em detrimento do aspecto da temporalidade, abrindo-se para o contato sensorial. Num e noutro texto percebe-se a preocupação em contornar a tensão excludente entre conteúdo e forma, significante e significado, anunciando, ambos, alternativas para a fruição da produção artística.

E ambos os textos desembocam nas hipóteses de *ressonância* e *encantamento* preconizadas pelo crítico literário - e especialista em Shakespeare - Stephen Greenblatt.

No texto *O Novo Historicismo: ressonância e encantamento* (1991), Greenblatt desenvolve suas premissas a partir de uma banal peça ornamental do vestuário masculino: um chapéu. Com isso, ao mesmo tempo em que exercita o método da micro-história, ele revela a base do seu pensamento, alicerçado no detalhe aparentemente irrelevante, mas que pode estar entremeado de sentido. E, no caso, o detalhe sobre o qual ele se debruça não é um chapéu qualquer. Está exposto numa vitrine, na biblioteca do Christ Church College, e pertenceu ao Cardeal Wolsey¹³⁷. Antes de estar ali, o que ocorreu no século XVIII, o tal chapéu passou por várias mãos, aristocratas em sua maioria, até parar numa companhia de atores de teatro, onde se tornou objeto cênico. O chapéu e a sua trajetória evocam uma série de significados, curiosidades e acontecimentos históricos. O ornamento em questão representa o símbolo do poder da Igreja Católica nos anos que antecederam a Reforma; era o símbolo de alguém – o Cardeal Wolsey – que passou de simples filho de um açougueiro a “Príncipe da Igreja”, numa ascensão meteórica e inescrupulosa. O paramento sacerdotal, os rituais, as pompas e as circunstâncias – exibidos e executados teatralmente - marcavam o poderio da

¹³⁷ Cardeal Wolsey (1471-1530) foi um poderoso cardeal católico da coroa e *Lord Chancellor* da Inglaterra no tempo do rei Henrique VIII.

Igreja Católica Inquisitória. E o chapéu de cardeal – assim como, o hábito de seda ou de fino cetim, o solidéu com tira de veludo, e também as cruces de prata, o cetro de ouro – simbolizava a presença do poder clerical, aquele que abria alas e se impunha altivamente, mesmo diante de nobres e ilustres cavalheiros aristocratas. Os reformistas protestantes não ignoravam a teatralidade dos católicos quanto às suas vestes – tanto que, não por acaso, chamavam a Igreja de “casa de diversões do papa”. Quando finalmente a Reforma chegou à Inglaterra, dismantando o aparato histriônico do catolicismo - preleciona Greenblatt -, “algumas de suas [da Igreja Católica] suntuosas propriedades foram vendidas a atores profissionais, o que se considerou não apenas como um bom exemplo de parcimônia administrativa, mas também um gesto polêmico, a significar que as vestimentas sagradas não passavam na realidade de quinquilharias, cujo lugar adequado era um mundo de má reputação onde se vendiam ilusões” (GREENBLATT, 1991, p.245).

Stephen Greenblatt quer demonstrar o quanto um minúsculo artefato exposto como peça de museu é capaz de irradiar tanta energia cultural, evocando uma visão cultural bastante instigante e reflexiva. Muito além da mera curiosidade histórica, a exposição daquela peça de vestuário provoca efeitos ressonantes pelas contingências de sua trajetória que a levaram, passados tantos anos, a ser objeto de admiração pública.

A reflexão de Greenblatt nos faz retomar o tema da micro-história, que, tal qual o novo historicismo, em vez de se concentrar no universal abstrato e totalizante, foca o olhar nos casos particulares, nas individualidades moldadas e atuantes de acordo com as normas e conflitos de uma determinada cultura.

Quando, então, transferimos a mesma estratégia para a análise da obra de arte, haverá – necessariamente - o parcial deslocamento do objeto formal para fazer emergir práticas correlatas que inserem a obra dentro de um determinado contexto. Daí, a ressonância, por si só, não basta, segundo as exigências do receptor contemporâneo (o que colocaria novamente em pauta o brado “contra a interpretação” de Susan Sontag). Daí, o encantamento surgir como algo complementar e imprescindível.

Para situar as duas questões, Greenblatt usa do exemplo dos museus – lugar de encontro (e eventual desencontro) entre ressonância e encantamento.

O museu, no dizer do pensador Andreas Huyssen (1996, p.222), sobreviveu ao progresso e encaixou-se na modernidade ao promover “a articulação entre nação e tradição, herança e cânone, e ao proporcionar o principal mapa da construção da legitimidade cultural tanto no sentido nacional como no universal”. Ainda segundo Huyssen, ele pode ser visto como um definidor da identidade da cultura ocidental; outros o vêem como mero sintoma da ossificação cultural.

Noves fora a controvérsia que cerca a definição de Andreas Huyssen, é certo que os objetos expostos nos museus são carregados de simbologia, expressividade e significados. Desde a *Mona Lisa* até uma cadeira, um mapa, um vaso quebrado, um chapéu sacerdotal e simples ornamentos, são objetos que podem ser analisados como práticas simbólicas ou representacionais *em si* e que envolvem certas contingências históricas. E o efeito ressonante “pode ser atingido despertando-se no espectador o sentido da construção cultural e historicamente contingente dos objetos de arte, a noção das negociações, permutas, mudanças de direção, exclusões pelas quais certas práticas representacionais podem ser separadas de outras práticas representacionais a que parcialmente se assemelham” (GREENBLATT, 1991, p. 252).

O analista shakespeareano exemplifica a hipótese com a “angustiante” exposição realizada no Museu Estatal Judaico de Praga, com os desenhos de crianças que estavam presas no campo de concentração de Terezin aguardando a deportação para Auschwitz. Nada justifica eventual discussão sobre o valor artístico dos desenhos sobreviventes; os seus artistas não sobreviveram. A ressonância se consiste na intensidade sentida por trás de cada nome, e a sugestão de vozes –

vozes daqueles que cantaram, que estudaram, murmuraram suas preces, choraram e depois foram silenciados para sempre. E misturadas a essas vozes há outras – a dos judeus que em 1389 foram assassinados na Velha-Nova Sinagoga, onde buscavam refúgio, a do grande cabalista do século XVI, Jehuda bem Bezalel, conhecido como Rabino Loew, a quem se atribui a criação do Golem, e a do irônico cabalista do século XX, Franz Kafka. (GREENBLATT, 1991, p.254)

“Talvez o museu de mais pura ressonância que já visitei”, sentenciou Greemblatt.

Quanto ao encantamento, *per se*, não remete o espectador a uma memória histórica, nem a uma densidade etnográfica, nem a vozes do passado; ao contrário, dá vez ao olhar intenso e encantado. “O olhar pode dizer-se encantado quando o ato de atenção fecha um círculo ao redor de si mesmo, do qual, com exceção do objeto, tudo fica excluído quando sua intensidade bloqueia todas as imagens circundantes, silencia todas as vozes murmurantes. Para sua garantia, talvez o espectador tenha comprado um catálogo, lido uma inscrição na parede, ligado o cassete. No momento do encantamento, porém, todo esse aparato simplesmente para de funcionar” (GREENBLATT, 1991, p.256).

E se a experiência do encantamento tão bem se aplica sob o efeito da *visão* de um quadro, de uma escultura ou mesmo de um ornamento exposto num museu, ela também acontece plenamente tanto diante da *audição* (como vimos com *O leitor*), como da própria narrativa literária em si, um *fenômeno textual*. Greenblatt cita as grandes coleções medievais de maravilhas – *Maravilhas do Oriente*, de Frei Jordanus; *O livro das Maravilhas*, de Marco Polo; *Viagens de Mandeville* - que eram quase inteiramente textuais, relatos que tinham a mesma força que sua visão.

Alguns dos manuscritos eram iluminados, mas as iluminuras eram quase sempre ancilares do registro textual das maravilhas, da mesma forma que os livros de emblemas eram originalmente textuais e só posteriormente passaram a ser ilustrados. Mesmo no século XVI, quando o poder da experiência visual direta foi gradativamente valorizado, o maravilhoso foi teorizado sobretudo como fenômeno textual, como o fora na antiguidade. “Quem não se destaca no poder de suscitar encantamento”, escreveu o influente crítico italiano Minturno na década de 1550, “não pode ser chamado de poeta”. Para Aristóteles o encantamento associava-se ao prazer como fim da poesia, e na Poética ele examinava as estratégias através das quais os trágicos e os poetas épicos usavam o maravilhoso para suscitar encantamento. Também para os platônicos o encantamento era concebido como um elemento essencial da arte literária: no século XVI, o neoplatônico Francesco Patrizi definiu o poeta como o principal “criador do maravilhoso”, afirmando ainda que o maravilhoso se faz presente quando os homens “ficam estupefatos, arrebatados em êxtase”. Patrizi chega ao ponto de considerar o encantamento como uma faculdade especial da mente, *uma faculdade que na verdade é a mediadora entre a capacidade de pensar e a capacidade de sentir*. (GREENBLATT, 1991, p.257) [Grifos meus]

Em síntese, além de auditivo e do visual, o encantamento também pode ser textual. Mas Greenblatt avança no seu estudo e procura mostrar que, antes limitado ao prodigioso, o maravilhoso que encanta passou – já no início do século XVI – a ser associado também à estranheza. Textos que descreviam os

ornamentos, armas e armaduras dos povos mexicanos enviados por Cortez ao rei Carlos V dão conta da situação em que o encantamento também acontece diante de marcas não convencionais, estranhas, vindas de outras terras, mas que ainda assim assombram e provocam impacto. Foi quando o homem do Velho Mundo começou a deslocar a fonte de admiração do esquisito para o estético, e o surpreendente, o inesperado, o escandaloso e o impactante também passaram a gerar admiração e arrebatamento, seja pelo choque, seja pela capacidade sugestiva, seja pela provocação cognitiva.

Sabemos que essa produção de encantamento não surge para o receptor de forma “pura” e “natural”. Há intermediações de toda ordem que sugerem, evitam ou provocam essa reação. Mais ainda quando se tenta sugerir ressonância a partir do encantamento. O mercado editorial e/ou artístico é um bom exemplo. Além da crítica artística, incluindo a honesta e “bem intencionada”, tão malvista por Sontag, mas que, como ela própria indica, surge como algo inexorável no leque de mediadores entre obra e receptor. O outro vértice do triângulo também não pode ser ignorado, pois envolve a própria subjetividade do receptor, e até mesmo a sua condição social, como vimos nos textos de Silviano Santiago. Não há, pois, espaço para ingenuidade quanto a isso. Stephen Greenblatt, quando se debruçou sobre o tema, não escolheu por acaso o museu – local de contato direto do espectador com a estética da obra de arte, mas que ainda assim não dispensa a mediação e as influências.

No caso específico dos museus, Andreas Huyssen lembra que, impulsionado por tais fatores, “o espectador, cada vez mais, parece estar em busca de experiências enfáticas, iluminações instantâneas, megaeventos e espetáculos de grande sucesso, ao invés da apropriação meticulosa do conhecimento cultural. (...) No atual cenário a ideia de um templo com musas foi enterrada para dar lugar a um espaço híbrido, em algum lugar entre a diversão pública e uma loja de departamentos” (HUYSEN, 1996, p.224).

Frise-se, igualmente, que sem embargo da espetacularização mercadológica alertada por Huyssen, o fato é que os museus são, sim, templos de encantamento, lugar de apreço e apreciação da obra artística – considerando a concepção de encantamento a que já me referi. A desconfiança do próprio Greenblatt, por outro lado, diz respeito à tentativa de transformação dos museus

em templos de ressonância, como um efeito simplista e sugestionado. E foca sua crítica na estrutura formada pelo Musée d'Orsay de Paris, onde o visitante fica maravilhado com a sua arquitetura, remanescente de antiga estação ferroviária, com seus desenhos deslumbrantes, e onde obras de pintores menos conhecidos se misturam às obras-primas impressionistas de Manet, Monet, Cézanne, Renoir, Van Gogh, etc., tudo guiado por numerosos cartazes informativos de elogiável apresentação gráfica. O problema, diz Greenblatt (1991, p.259), o “sacrificado no altar da ressonância cultural foi o encantamento visual centrado na obra-prima estética”, e com isso a atenção do visitante torna-se dispersiva, diluída entre os diversos objetos culturais menores, reduzindo drasticamente a possibilidade do olhar intenso para os encantadores impressionistas, pois tais pinturas acabam “mediadas pelo contextualismo ressonante do próprio prédio e sua miríade de objetos, e por cartazes descritivos e analíticos” (GREENBLATT, 1991, p. 259).

Ou seja, mesmo nos museus – repito, templo de encantamento por excelência – a mediação, tanto do mercado, ou marqueteira, ou de uma crítica hermenêutica, prejudica de forma inevitável a produção do encantamento. E, invertendo a mão, a própria ressonância capaz de decorrer do encantamento fica também mediada.

É também ali relevante a subjetividade do receptor – no caso dos museus, o visitante -, inclusive no que toca à sua condição social que influencia diretamente sobre a produção da ressonância. Cito passagem de Néstor Canclini, em *Diferentes, Desiguais e Desconectados*, ao mencionar a teoria de Pierre Bourdier sobre o acesso aos museus:

Não basta que os museus sejam gratuitos e as escolas se proponham transmitir a cada nova geração a cultura herdada. Só terá acesso a este capital artístico ou científico quem contar com os meios, econômicos e simbólicos, para dele se apropriar. Compreender um texto de filosofia, desfrutar uma sinfonia de Beethoven ou um quadro de Bacon, tudo isso requer possuir os códigos, o treinamento intelectual e sensível necessários para decifrá-los. Os estudos sobre a escola e os museus demonstram que este treinamento aumenta à medida que cresce o capital econômico, o capital escolar e, especialmente na apropriação da arte, o tempo de familiarização com o capital artístico. (CANCLINI, 2005, p.81)

O exemplo dos museus se nos revela pertinente, pois permite pensarmos no nosso tema: as narrativas contemporâneas e o quanto elas podem ter de encantamento e ressonância, especificamente quanto ao mundo trabalho,

considerando todas as mediações existentes entre texto e leitor – tal como acontece na relação obra artística e visitante nos museus.

Nesse passo, o encantamento textual que me interessa não é aquele amparado nos estereótipos, na grosseria, no caricato, na espetacularização da violência, na simples apologia da pobreza; não é aquele amparado na *sedução da barbárie* (a expressão é de André Bueno). Qualquer ressonância daí oriunda irá incorrer nos mesmos equívocos apontados por Greenblatt e Huysen. Por outro lado, interessa-me a narrativa que encanta por si só, num primeiro momento, e provoca natural interesse ressonante, uma consequência que pode ser quase automática, minimizando as mediações, dependendo das condições subjetivas do leitor. E mais, fazendo com que essa ressonância possibilite um retorno, agora com novo olhar, ao texto a ponto de realçar a plenitude do encantamento. Como acontece com a audição ignorante do enredo? de uma ópera e a sua reaudição já de posse do libreto?; como acontece com o encantar inicial provocado pelos desenhos das crianças judias e o novo olhar que eles podem suscitar no visitante após o conhecimento das circunstâncias históricas que cercaram aquela “produção artística”.

E como acontece com a narrativa de Ana Paula Maia.

5. Ana Paula Maia: mal-estar na narrativa contemporânea

Um leque de possibilidades desfila para o leitor contemporâneo. Com acuidade, ele pode, utilizando o método da micro-história, pinçar fragmentos de realidade em textos ficcionais aparentemente que lidam com a banalidade do cotidiano. Pode também, o leitor, despir-se do excesso interpretativo, da suprema necessidade de “entender” a arte, para mergulhar na provocação artística, deixando-se levar pelo seu sentimento diante da obra – e no nosso caso, particularmente, diante do texto. A experiência de ler Ana Paula Maia permite ao leitor fazer transbordar esse sentimento, ao tempo em que torna visíveis coisas e pessoas cotidianamente ocultas, embora presentes e diluídas no nosso dia-a-dia. *Coisas e pessoas invisíveis* que, no livro *Entre rinhas de cachorros e porcos abatidos* (2009), podem ser resumidas a *trabalho e trabalhadores*.

Erasmus Wagner – no conto *O trabalho sujo dos outros*, no citado livro – trabalha num caminhão de lixo. Recolhe o lixo; não é o motorista, função privilegiada ocupada por um sujeito asqueroso, segundo Erasmo, que só gosta de fumar e dirigir: “Acende um cigarro e come meia tigela de angu à baiana sentado ao volante, enquanto eles correm sem descanso, debaixo da chuva grossa. A cabine é para o motorista. O estribo localizado na traseira do caminhão é para o coletor. Não importam as condições climáticas, é lá que ele vai; equilibrando-se sobre o estribo, agarrado a uma barra de ferro ou corda. O que importa mesmo neste trabalho é recolher o lixo e respeitar as hierarquias” (MAIA, 2009, p.95).

Antes de trabalhar recolhendo lixo, Erasmo Wagner foi ajudante do caminhão que descarrega lixo no aterro sanitário. Não era um emprego, era um biscate. Passou um tempo lidando com o lixo orgânico. Ao chegar ao aterro, ele era cercado por ansiosas pessoas que viviam por lá, sobrevivendo do lixo e ao lixo. Pessoas que ansiavam pelo resto dos outros, “pelos dejetos nossos de cada dia”. “E era uma festa. Todos os dias [Erasmus] contemplava um estado raro de alegria. Um impacto fulminante de horror. (...) Acampavam em torno do lago de decomposição conhecido como chorume. Ao ouvir a palavra pela primeira vez, sentiu tristeza. O motorista do caminhão lhe disse: ‘É uma coisa que vai te deixar perturbado. Depois de tantos anos descarregando lixo por lá, ainda sonho com aquele lago’. Todo lixo transforma-se num líquido poluente de cheiro insuportável originado de processos biológicos, químicos e físicos da decomposição de resíduos orgânicos. Esse líquido forma valas entre as dunas de dejetos, sulcando a terra até despejar-se num mesmo vão e dar forma ao imenso lago. Não é um lago de enxofre como no inferno. É pior.” (MAIA, 2009, p.108-109)

Os lixeiros resolveram, então, fazer uma greve. Enquanto via, indiferente, a cidade se transformar num grande lixão, Erasmo Wagner, sem trabalho, arrumou mais um bico, ajudando o primo Edivardes a desentupir fossas – e latrinas, ralos, pias, tanques, esgotos, canos, colunas de prédio e conduítes. Edwardes “chafurda mais na imundice que porcos”, mas é mais um trabalhador, apenas isso. Faz o trabalho que alguém precisa fazer. “*E na imundice produzida pelos outros é que consegue sobreviver dignamente do seu trabalho.* Tem duas filhas estudando em escola particular. E para se dar a este luxo, também limpa fossas sépticas, fossas

negras, poço de racalque, caixa de decantação, caixa de gordura e caixa com produtos químicos.” (MAIA, 2009, p. 115) [Grifos meus].

O trio de personagens é completado por Alandelon, irmão caçula de Erasmo Wagner. O instrumento de trabalho de Alandelon é a britadeira. Há seis anos ele quebra asfaltos:

Tira o macacão amarelo de mangas compridas, o capacete, e apanha uma garrafa d’água ao se sentar. Os batimentos cardíacos estão acelerados. É sempre assim quando termina o trabalho. O corpo vibra durante algum tempo. Os músculos estão sempre tensos e ele se torna insensível, podendo ser espetado, perfurado, sem se dar conta. Uma corrente elétrica de alta tensão percorre suas veias, músculos e ossos. Quando termina, tudo é silêncio. Permanece surdo durante horas, por isso sempre fala muito alto. Precisa encontrar outro trabalho antes de ficar surdo pra sempre, *mas se todos pensarem assim, quem quebrará os asfaltos? Ninguém sabe, mas ele sim: trabalhos como esse fazem com que você vá direto pro céu. Nem o diabo aguentaria tanta provação.* É um trabalho em que se aposentam cedo. Sequelados em sua maioria. (MAIA, 2009, p.101-102) [Grifos meus]

A greve é por melhores salários. Erasmo adere porque os motoristas de coleta param, e ele não tem escolha. E também pouca se importa que a cidade fique com cheiro insuportável, com as pessoas e os ratos dividindo o mesmo espaço à luz do dia. “Eles, os ratos, caminham livres e não se importam com a claridade do sol. Vasculham o lixo, procriam nas esquinas e em toda a parte seus guinchos agudos e inarticulados são ouvidos para amplificar o horror do cenário. A cidade torna-se maldita.” (MAIA, 2009, p.144). Ao ver que “cada lata de sardinha, fralda descartável, embalagem tetra pak, lâminas de barbear produzem em poucos minutos a montanha de imundice”, a cidade nota que os lixeiros existem. Nota que alguém fazia aquele trabalho.

A narrativa de Ana Paula Maia não se limita, porém, a dar visibilidade a trabalhadores braçais. É muito mais que isso. Ela confere visibilidade ao trabalho e a trabalhadores pertencentes a um mundo que ninguém *quer* ver, mas que, inapelavelmente, se mostra presente no cotidiano das pessoas, por ser absolutamente necessário. E ao narrar, Maia choca. Não tanto pela forma de narrar. Ruffato, como vimos, mobiliza o leitor a partir do modo com que desenvolve a sua narrativa, usando e abusando do fragmento e da descontinuidade para compor de forma desconexa, quase-irreal-mas-real, um cotidiano tão banal quanto trágico e bruto. Maia, por sua vez, “prega” o leitor pelo envolvente

conteúdo, que também o remete para a banalidade, a brutalidade e a tragicidade do cotidiano. E quando recebe esse conteúdo, o leitor tende a ficar pasmo, dispensando maiores interpretações. É como se Maia estivesse, simplesmente, fazendo constatações – inexoráveis, inegáveis, invisíveis.

Fossa, fossado, fossador, fossadura, fossar, fossário, fossas, fosseta, fossete. Edvardes olha fixo para o ralo da pia da cozinha. Sabe o que vem a seguir. O cheiro do ralo lhe é familiar. Vê uma bolha se formar e, seguida de um barulho, estoura suave. O esgoto retorna à pia. O mau cheiro é insuportável. Erasmo Wagner espia o ralo. A cena se repete. O processo é o mesmo. O ralo é a boca e o esgoto o estômago. Permanece contemplativo. Edvardes ao seu lado segue da mesma forma. Antes do próximo espocar de água de esgoto dentro da pia, suspiram o fedor. Os dois caminham em silêncio até chegarem nos fundos do restaurante, onde se encontra a caixa de gordura que transborda, tamanha a concentração de sujeira. Edvardes suspende a tampa. Faz uma careta. Ajeita seu boné e cospe no chão. Lidar com excremento putrefato é algo tenebroso. Calazar, leishmaniose cutânea, verminoses, sarna, esquistossomose, giardíases, tifo, cólera, peste bubônica. (MAIA, 209, p. 149-150)

Edvardes, Erasmo e Alandelon parece que vivem em um mundo à parte, um mundo de não-cidadãos. Mas a trama não é simplificada na dicotomia incluídos-excluídos. O narrador apenas retrata algo que existe e que está no nosso dia-a-dia, mas que nunca aparece na fotografia. Não faz crítica, nem tece personagens idealizados. Conta uma história. Na ficção, Erasmo cria cabras, e uma delas fica doente, e morre; aparece um bode que, ao invés de cruzar com as cabras, prefere a cadela do vizinho; Erasmo jura o bode de morte, mas se apieda dele e chega a conversar com ele, espiando as suas culpas. Enquanto isso, os personagens simplesmente trabalham.

Fragmentos de realidade estão salpicados ao longo do texto, sempre em torno do trabalho. Jeremias, outro lixeiro, não tem a mão esquerda, que perdeu no moedor de cana do bar em que trabalhava. Faz o trabalho por dois: “precisa mostra-se merecedor de recolher o lixo mesmo com apenas uma mão”. Valtair, lixeiro novato, tem dificuldades em acompanhar o caminhão. Às vezes, tropeça, mas não chega a cair; outras vezes, parece desorientado. Erasmo percebe que ele está bebendo, o hálito alcoólico confirma a banalidade: “A maioria dos coletores bebem, talvez para aguentar tanta amargura, tanta sujeira e descaso.” E assim, *pari passu*, um mundo do trabalho – um mundo esquecido - emerge das páginas do conto de Ana Paula Maia. Emerge seco e cortante.

Erasmus Wagner pensa um pouco e suspira certa nostalgia. A realidade de seu trabalho é desprezível. O adicional de insalubridade que recebe por trabalhar em atividade de alto risco é vergonhoso. Mas para sujeitos como ele só resta arriscar a vida para mantê-la. Às vezes, um colega cai do caminhão, é atropelado, infecta-se com doença contagiosa, amputa um braço ou uma mão no compactador de lixo, ganha uma hérnia de disco devido ao peso que carrega, torna-se inválido, é afastado do trabalho e esquecido como o lixo que é recolhido nas calçadas e depositado nos aterros sanitários. Não importa sua cor, seu cheiro, seu paladar. Não importa o que pensa, deseja, planeja ou sinte. O que importa é que recolha o lixo, leve-o para bem longe e desapareça junto dele. (MAIA, 2009, p. 103)

Nesse ponto da leitura, a tendência é que o leitor sinta um mal-estar. É quando ele se vê na ficção de Ana Paula Maia. Não como o lixeiro, nem como limpador de fossas e caixas de gordura, mas como aquele que não vê o lixeiro, nem o desentupidor de latrinas, nem o que maneja britadeiras no sol a pino. É quando ele, leitor, se identifica com uma representação inominada no texto. E quando tomado pelo mal-estar, o leitor insiste na leitura, permitindo que a “realidade” de lixeiros e faxineiros de fossas “salte” do texto, dura e cáustica, causando desconforto, ele experimenta sensações de ressonância e encantamento. Algo não explicado, nem explicável, e que dispensa explicações.

Ana Paula Maia já exercitou, antes, essa capacidade de provocar desconforto e encantamento. No conto homônimo do livro, ela conta a trajetória de Edgar Wilson, que trabalha num abatedouro de porcos. Com a mesma facilidade que retalha um porco, o personagem tira o rim da Marinéia, irmã do seu melhor amigo, Gerson; pega o rim de volta, na verdade, pois o amigo o havia doado à irmã, porém estava sentindo falta dele. O sonho de Edgar Wilson é ganhar o troféu de ouro Porco Abatido, e, com isso, comprar uma geladeira (artigo de luxo no lugar que vive), exigência de Rosemary para com ele se casar. Edgar Wilson não reclama da vida. É um trabalhador amoral, despido de valores sociais e morais, que pratica o seu mister com afinco e só se preocupa em ser solidário com o amigo. O resto não tem valor algum.

Edgar Wilson abre o porco do focinho até o rabo e retira seus órgãos e tripas. Era mesmo uma maravilha olhar para aquele interior. Uma barriga recheada e que valeria alguns bons reais. Mas se queixa silencioso do quanto vale o trabalho de um homem. A barriga daquele porco é praticamente o seu salário, mas em seguida contenta-se, porque sua vida é mesmo boa. (...) Retalhar Marinéia nunca foi sua intenção, mas era difícil conduzir precisamente o canivete e abrir cortes com mão de cirurgião. Corta o tubo fino e longo que sai do rim, seguido de um espirro, deslizando desgovernadamente o canivete à aorta abdominal, que se rompe. (...) Gerson corre até a cozinha, apanha alguns cubos de gelo e retira da mochila uma bolsinha térmica. Edgar coloca o rim lá dentro, junto com outros

dois órgãos, e passa o zíper. Eles respiram aliviados e vão até a sala. (MAIA, 2009, p. 27, 38 e 39)

O rim de Marinéia ficou no congelador da casa do irmão Gerson – “até que a porra de um médico o colocasse no lugar” -, mas o pai, desavisado, o fritou com cebolas e comeu com mais dois amigos assistindo ao jogo do Ipatinga contra o Uberlândia.

Ali, Ana Paula Maia choca o leitor, escandaliza, até por ser desconfortavelmente “real”, crível e ao mesmo tempo absurdo, irreal. Já no conto *O trabalho sujo dos outros* prevalece o mal-estar. Muito por conta do cotidiano que o conto explicita; um cotidiano que envolve a banalidade do trabalho. Um trabalho tão invisível quanto necessário.

Erasmus Wagner remói em silêncio o quão importante é seu trabalho. Importante para manter a ordem, a segurança, a saúde. Importante para os ratos e urubus. Importante pra quem o despreza por cheira azedo. Além de profissão de risco, é mão de obra imprescindível. O que pedem é salário mais justo, um reajuste digno do adicional de insalubridade. Nos últimos meses, muitos trabalhadores afastaram-se do trabalho devido a acidentes. Acidentes nunca reportados em lugar algum. Gostam de narrar tiros e mortes de bandidos. Grandes fatalidades. Catástrofes. Escândalos. Mas o trabalho que exercem é bem mais perigoso, assim como é grande a frequência de acidentes. Mas um sujeito que vive do lixo, que está tão próximo dele, não soa importante. Seus acidentes não importam. (MAIA, 2009, p. 140)

Diante da leitura, somos impelidos a retornar à questão da invisibilidade social, e como tais trabalhadores braçais somente se tornam visíveis – leia-se: manchetes de jornais, matérias na internet – por conta de algum espetacular acontecimento coletivo, como os já citados episódios dos tumultos ocorridos na periferia de Paris e Londres. Todavia, a periferia em que vive Erasmus Wagner não forma uma tribo urbana – não nos moldes conceituados por Michel Maffezoli. Os moradores do lugar em que vivem – “uma região esquecida” – se identificam apenas pela miséria. Tanto que sequer sentem os efeitos da greve dos lixeiros: “os moradores não sentiram o efeito da greve. Estão acostumados a livrar-se dos próprios dejetos, a viver ao lado de valas negras, fossas abertas, pedreiras clandestinas, desmanche de automóveis. Estão acostumados aos restos” (MAIA, 2009, p.139). É como varrer a sujeira para debaixo do tapete – diz o narrador do conto: “E é debaixo do tapete que moram esses homens”.

Transcrevo parte da entrevista que Ana Paula Maia concedeu ao jornal *O Rascunho* (2011), onde fala da “realidade extrapolada” de sua literatura e da

relevância que ela confere ao um mundo do trabalhador que as pessoas, em regra, ignoram e estranham. E quanto essa estranheza é essencial em sua obra:

O bizarro e essa violência humana são duas características que não passam na minha literatura. Apesar de ter violência, é uma violência de outra coisa, de brutalidade de uma profissão, do cara que é bombeiro, do cara que entra num prédio pegando fogo, sobe as escadas, vai ao décimo andar levando um equipamento que pesa cerca de trinta quilos e ainda carrega um machado para arrancar uma porta. Isso é bruto, é violento. Um cara desses é muito específico. Isso é louco. É um cara corajoso. É um trabalho no meio na violência sempre. Matar um porco, abri-lo, isso é violento. Quebrar um asfalto seis horas por dia, seu couro trepidando, isso é violento. A violência com a qual lido vai por esse caminho. Nunca foi uma violência de “aí maluco, aí tio, perdeu, bandido”. De morro. Porque o Rio de Janeiro tem essa coisa da favela muito presente. Eu não quero saber. Não estou interessada nisso, em bandido, em pivete. Estou interessada em uma outra violência, que é muito pior porque é gerada por trabalhos e profissões que as pessoas precisam ter. Alguém tem que recolher o lixo, abrir o asfalto, desentupir o esgoto. O cara tem que meter a mão ali no esgoto, sentir o cheiro, desentupir. Alguém tem de fazer o trabalho sujo. Trabalho nessa dimensão de violência, de brutalidade. Passo muito longe da questão do bizarro. Também não é uma literatura que eu goste de consumir. Não é a minha praia como leitora nem como escritora. Na minha obra tem o real extrapolado, na beira do abismo. Não é nem bizarro, nem fantástico. *É uma realidade extrapolada. Você vai ao limite, mas não extrapola o limite para ir ao bizarro ou para algo irreal.* A realidade se torna absurda quando extrapola. A realidade extrapolada é uma mãe parir o bebê num banheiro de rodoviária e jogá-lo na lixeira. Chamamos isso de absurdo, mas é a realidade extrapolada. É a realidade no limite, beirando a barbárie. Gosto de trabalhar sempre no campo do real, colocando elementos do horror e todos os possíveis do real. *Tudo o que escrevo é real, é possível de acontecer. Com o máximo de estranheza, mas é possível.* Não chego ao campo nem do bizarro nem do fantástico. O que é uma *drag Queen* desmontada? É o meu livro extrapolado. Você tira todo o enfeite, arranca tudo, mostra como é. Aquela carga, aquele homem de sobrelha fina, sem maquiagem, sem cílio postiço, sem nada. É isso, uma realidade extrapolada, uma coisa exagerada. Isso na literatura, por incrível que pareça, extrapola. Tudo na literatura é uma lente de aumento sobre as coisas. Quando se fala do amor, o amor extrapola. A literatura tem o poder de evocar e trazer um eco muito grande e poderoso (MAIA, 2011) [Grifos meus]

No conto *O trabalho sujo dos outros* nada é bizarro, e tudo é possível de acontecer – estranhamente possível¹³⁸. Por isso, à medida que nos caminhamos para o seu final, o mal-estar tende a aumentar. Se o “coletivo” de Erasmo Wagner não promove tumultos ou quebra-quebra, como os imigrantes da França ou da Inglaterra, ele, por outro lado, faz greve. Fazem-se ver pela greve, pelo lixo acumulado nas ruas, pelo fedor constante, pelo ar irrespirável. “Depois de uma semana, com tudo limpo, novamente serão despercebidos” (MAIA, 2009, p.144).

¹³⁸ Novamente, a literatura é colocada no terreno das possibilidades: o escritor é atraído pela possibilidade, e não pela certeza (Sevcenko).

Por isso, Erasmo Wagner continua preferindo os ratos e os urubus. “Pois estes, ele conhece” (MAIA, 2009, p. 144). A frase soa amarga e anuncia para o leitor que o conto se aproxima do fim. O encerramento é seco como foi todo o conto, e se limita a fazer um comunicado sobre o que espera Erasmo Wagner: “um homem expurgado [que] permanecerá recolhendo o lixo dos outros, como uma besta de fardo, estéril, híbrida, que não questiona” (MAIA, 2009, p. 158).

O desfecho do livro tende a provocar engulhos e um misto de sentimento de culpa e desconforto. Pasma, captado e ao mesmo tempo querendo ignorar o que acabou de ler, tentando fazer sobressair o absurdo ao invés de uma possível “realidade”, embora a esta altura talvez seja tarde demais, ele, o nosso leitor imaginário, fica em suspenso. Encantado. Não pelo prodigioso, mas pela estranheza que paradoxalmente identifica. Encantado pelo medo que não paralisa, mas conduz à perquirição e ao conhecimento sobre aquilo que lhe é estranho. Encantado no sentido definido por Alberto, o Grande - a quem Stephen Greenblatt faz questão de intitular “mestre de Tomás de Aquino” – no seu *Comentário sobre a metafísica de Aristóteles*:

Define-se o encantamento como uma constrição e suspensão do coração provocada pelo estupor diante do aparecimento sensível de algo tão portentoso, grande e incomum que o coração sofre uma sístole. O encantamento é, portanto, algo parecido com o medo em seu efeito sobre o coração. O efeito do encantamento, essa constrição e sístole do coração, surge então de um desejo não realizado, mas sentido, de conhecer a causa daquilo que parece portentoso e incomum: assim foi no início, quando os homens até então inexperientes, começaram a filosofar... Hoje, o homem que se intriga e se encanta aparentemente não conhece. Por conseguinte, o encantamento é o movimento do homem que não conhece, em seu caminho para a descoberta, para chegar ao fundo daquilo que encanta e determinar a sua causa... *Esta é a origem da filosofia.* (ALBERTO *apud* GREENBLATT, 1991, p. 259). [Grifo meu]

Ler Ana Paula Maia, então, é instigante porque causa mal-estar e, ao mesmo tempo, não responde simplesmente ao desconhecimento de que fala Alberto, o Grande, se ocupando em fornecer “explicações”; ao revés, confere visibilidade ao desconhecido sem se ocupar de maniqueísmos, significações e conclusões pré-determinadas ou prontas-acabadas. A sua narrativa, porém, não é solta e diluída ao infinito; ela, ao contrário, pisa no solo social. Então, aquilo que, num primeiro momento, provoca encantamento sugere, logo a seguir, ressonância. E o leitor que não conhece traça o seu caminho – o seu próprio caminho - para a

descoberta, *para chegar ao fundo daquilo que encanta e determinar a sua causa*. E fará isso de posse de suas particulares circunstâncias e personalidade.

Em outras palavras, é como Daniela Versiani vislumbra o conteúdo crítico das obras artísticas, a ser buscado “não mais nas próprias obras de arte, mas na justaposição dos diferentes pontos de vista de diferentes e singulares leitores que, ao processarem os estímulos sugeridos pela obra, ativarão leitores que, ao processarem os estímulos sugeridos pela obra, ativarão suas particularidades, pontuais e circunstanciadas posições dentro da complexa rede que forma o campo infinito onde se desenvolvem diferentes pertencas”. (VERSIANI, 2005, p.243).

A fala de Versiani se completa com a ressalva de Bourdier sobre as condições socioeconômicas do receptor (ou do visitante de museu), e com a abordagem sobre a formação social do leitor feita por Silviano Santiago (que resulta, em última análise, na formação social do escritor).

Formamos, assim, o triângulo: a estética e as circunstâncias históricas da *narrativa*, a criatividade e a subjetividade do *autor*, e as particularidades do *leitor*.