

TRADUÇÕES

Forma e significado na História Oral*. A pesquisa como um experimento em igualdade

Alessandro Portelli**

*Tradução: Maria Therezinha Janine Ribeiro
Revisão técnica: Dea Ribeiro Fenelon*

*A percepção de um objeto custa
exatamente a perda do objeto –
A percepção é em si mesma um ganho
correspondente ao seu preço...*

Emily Dickinson

“Isso é o que eles costumavam nos fazer cantar.”

Em setembro de 1974, carregando meu gravador, cheguei a Greve, uma pequena cidade nas colinas Chianti da Toscana. Eu me encontrava lá não como um pesquisador independente, mas como mero apêndice de uma máquina. Minha tarefa era localizar um interlocutor que dominasse o dialeto *puro*, gravá-lo durante trinta minutos e entregar o teipe para uma equipe de lingüistas que estava elaborando um atlas de dialetos da Itália central. Tudo era muito fácil – até que me sentei com Alfredo Crimi, meu informante, diante do microfone e de um copo de vinho, e ele perguntou: “Sobre o que falaremos?”

Fiquei estarrecido. Desde que ele falasse dialeto, os lingüistas não se preocupariam com o teor do falado. Assim, cuidando para que a conversa se processasse naturalmente, pedi a Crimi para me contar sua vida como arrendatário em uma importante propriedade.

* Originalmente escrito em 1982; uma versão mais curta saiu em *New York Folklore*, XIV, 1-2 (1988), pp. 45-57.

** Professor da Universidade La Sapienza – Roma.

Enquanto ele falava, eu lhe propunha alguma questão ocasional sobre aspectos que me interessavam. Espontaneamente, ele fornecia detalhes, mas não respondia quando tentava induzi-lo a um julgamento, a uma opinião ou a uma crítica.

Quando os solicitados trinta minutos do teipe se esgotaram, mencionei que estava interessado nos *improvisatori*, os poetas populares que faziam e cantavam *stanzas* sobre qualquer assunto, de políticas momentâneas a poesia antiga cavalheiresca. Eles eram encontrados por toda a parte da Itália central, mas a Toscana é a fonte da tradição, e eu nunca os havia coletado lá. Crimi disse-me que conhecia um e levou-me para o sítio dele.

Quando chegamos, o poeta trabalhava em seu pomar. Seu nome era Ferdinando Bandinelli, mas seus amigos o chamavam *Dante*. Ele acenou e cumprimentou-nos: “Olá camaradas!”. Ele não me conhecia, mas de algum modo o fato de estar com seu amigo definia minhas intenções. Nas duas horas seguintes, ambos desenrolaram histórias, canções e poemas sobre sindicatos, políticas, greves e o partido comunista. Quando chegou a hora de eu partir, Crimi perguntou ao poeta: “Você não está contente por eu ter trazido este cavaleiro? Olhe, ele nunca me perguntou a respeito de padres”. Parecia que, enquanto eu o estava *estudando*, ele e as suas respostas, ele tinha permanecido estudando-me, e as minhas perguntas, e percebeu de que lado eu me encontrava.

Isto me ensinou que há sempre dois temas para uma situação de campo, e que os papéis do *observado* e do *observador* são mais fluidos do que poderiam aparentar à primeira vista. Foi a mesma lição que eu aprendera de outra experiência quatro anos antes. Em junho de 1970, na aldeia montanhosa de Labro, na fronteira entre o Lácio e Umbria, na Itália central, encontrei Trento Pitotti e registrei seu repertório de canções populares. Trento foi de longe o melhor cantor popular que encontrei, e conhecia muitas canções rituais, religiosas e líricas. Ele também cantou algumas canções *locais*, estilo de *music-hall*, dos anos 30 e 40 deste século. Somente uma injúria desfigurou meu deleitamento e o teipe *perfeito* que levei para casa aquela noite: duas das canções locais de Trento (ambas interessantes e até então não coletadas) eram, sem erro algum, fascistas.

Gostei dele de qualquer modo. Assim, um ano mais tarde, quando aconteceu de estar transitando próximo de Labro, parei para lhe dizer alô. Conversamos um pouco e tornou-se claro que, longe de ser um fascista, Trento era um comunista politicamente ativo. Ele havia sido um operário nas usinas de aço de Terni, vinte milhas adiante, e perdera seu emprego nas demissões de 1953, quando a companhia buscou a oportunidade de se livrar de grande parte de esquerdistas e de ativistas sindicais que integravam sua força de trabalho. Desde então, não conseguiu mais emprego e estava levando uma

vida mesquinha como sapateiro remendão esperando atingir a idade necessária para se aposentar. Perguntei-lhe porque, então, havia cantado aquelas canções fascistas. “Bem”, respondeu, “você perguntou por canções dos tempos antigos, canções de quando eu era jovem. Eram estas as que nos faziam cantar naqueles tempos”. Trento não me conhecia, quando eu gravei suas falas na primeira vez. Sua experiência de vida ensinou-lhe que estaria mais resguardado cantando canções religiosas, rituais, sentimentais, humorísticas ou conservadoras para alguém de fora que não se parecia ou falava como operário e que não havia dito nada sobre si mesmo. Não supusera ser preciso introduzir minhas próprias crenças e identidade na entrevista, e isso levou Trento a não me tratar como uma pessoa e sim como um estereótipo de minha classe, modos e discurso. Estava me colocando como um pesquisador “objetivo” e fui observado com olhares preconceituosos.

Este capítulo é uma tentativa de correlacionar as lições que aprendi no campo de trabalho, sobre o relacionamento entre o pesquisador e o “informante”, com as lições ensinadas pelos antropólogos italianos, organizadores culturais e pensadores políticos que reconheceram e discutiram as implicações de igualdade e hierarquia, similaridade e diversidade no campo de trabalho e no estudo de cultura do povo. A identidade e o papel do intelectual *militante*, *nativo* e *orgânico* haviam tido crucial importância nestes estudos e em minha própria experiência.

Um experimento em igualdade

Uma entrevista é uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua. Uma parte não pode realmente ver a outra a menos que a outra possa vê-lo ou vê-la em troca. Os dois sujeitos, interagindo, não podem agir juntos a menos que alguma espécie de mutualidade seja estabelecida. O pesquisador de campo, entretanto, tem um objetivo amparado em igualdade, como condição para uma comunicação menos distorcida e um conjunto de informações menos tendenciosas.

Igualdade, entretanto, não pode ser desejada no fazer. Não depende da boa vontade do pesquisador mas de condições sociais. A urgência para a pesquisa antropológica nas sociedades orientais implica o reconhecimento e a constatação da diversidade em indivíduos que não pertencem ao mesmo plano social e político do observador. Enquanto os informantes que integram grupos oprimidos ou marginais hesitam em se abrir para membros da elite, cada campo de trabalhador se envolverá em um complicado jogo de

esconde-esconde. Ernesto De Martino, o estudioso e ativista socialista, que inaugurou uma consciência antropológica da cultura rural da Itália sulista, escreveu certa vez:

Reabrir um diálogo entre dois mundos, que há muito deixaram de se comunicar, é tarefa difícil e ocasiona humilhações veementes. Humilha-me tratar pessoas de minha própria idade, cidadãos do meu próprio país, como objeto de pesquisa científica, quase de experimentação. Humilha-me quando eles me tomam – como tem acontecido – por um agente fiscal ou por um empresário de espetáculos teatrais viajando pela Lucânia em busca de músicos e cantores. Humilha-me ser compelido em certas aldeias a evitar os comunistas locais, dissimular até mesmo com eles, porque de outro modo o padre nunca contaria a mim coisas que preciso saber.¹

Como De Martino aponta, não-somente o observado mas também o observador são diminuídos e postos de lado quando condições sociais tornam a igualdade impossível – como sucede na maioria dos casos das experiências de campo. E é incontestável que muitas informações lhe escaparam por causa da dissimulação forçada envolvida em pesquisar na região mais pobre e esquecida do país, a Lucânia.

A entrevista de campo, por conseguinte, não pode criar uma igualdade que não existe, mas ela pede por isto. A entrevista levanta em ambas as partes uma consciência da necessidade por mais igualdade a fim de alcançar maior abertura nas comunicações. Do mesmo modo que a hierarquia desigual de poder na sociedade cria barreiras entre pesquisadores e o conhecimento que buscam, o poder será uma questão central levantada, implícita ou explicitamente, em cada encontro entre o pesquisador e o informante. Acabar com o poder abertamente transforma uma entrevista de campo num experimento em igualdade. Gianni Bosio (o fundador de uma tradição radical no estudo do folclore italiano e a cultura da classe operária) coloca isto da seguinte maneira:

O trabalho cultural define sua identidade contra a lógica da assimilação [para as relações sociais dominantes] criando meios para sua própria sobrevivência independente. O trabalho cultural não pode ajudar exceto se transformando em luta política para a auto-defesa da cultura; e a luta política se torna em consequência a mais alta forma de trabalho cultural.²

1 De Martino, E. Note di V. *Nuovi Argomenti*, 2 (1953), pp. 47-79; reimpresso em Clemente, P., Meoni, M. A. e Squillacciotti, M. (eds.), *Il dibattito sul folclore in Italia*. Milão, Edizioni di cultura popolare, 1976, pp. 383-408.

2 Bosio, G. "Lettera a Giuseppe Morandi", publicada como prefácio in Bosio, G. *L'intellettuale rovesciato*. Milão, Edizioni del Gallo, 1967; nova edição aumentada: Milão, Bella Ciao, 1975, pp. 183-8.

Uma joint venture

Trento e eu nos tornamos amigos, e ele me apresentou a Dante Bartolini, um parente seu distante, que era poeta, cantor e contador de história local, tanto quanto figura simbólica da resistência antifascista em 1943-44.

De cima do amontoado de carvão de seu celeiro e da retaguarda de sua memória, Dante desenterrou palavras e músicas para canções, poemas e histórias que havia composto ou aprendido em sua vida como agricultor, trabalhador siderúrgico, ativista, antifascista do movimento subterrâneo, guerrilheiro, doutor em ervas, matador de porcos, encarregado de bar, e tudo o mais possível numa aldeia. Ele, por sua vez, apresentou-me a outros camaradas.

Amerigo Matteucci era um operário de construção, prefeito da minúscula cidade montanhosa de Polino e fantástico improvisador de versos altamente politizados em formas tradicionais.

Pompilio Pileri, de aparência inocente, frágil, de olhos azuis com seus setenta anos, era um antigo pastor que nunca teve sua própria ovelha, irreverentemente encantador quando acompanhava no *organetto* seus amigos e dramaticamente imponente quando executava suas longas canções sobre as durezas de vida de um pastor. Luigi Matteucci, um empregado de fazenda, nunca (como Pompilio) aprendera a ler ou escrever, mas podia cantar qualquer coisa (exceto talvez as próprias de Trento). Seu vale, o Valnerina, era a retaguarda rural para as grandes siderúrgicas de Terni, e a mistura das formas tradicionais rurais com a política industrial urbana tornou os cantores de Valnerina e seus contadores de história únicos.

Durante muitos anos, as frequentes visitas a Valnerina foram uma importante parte de minha vida. Sempre levei comigo amigos e colaboradores para iniciá-los nesta tradição da cultura operária procedente do folclore tradicional. Ajudamos Dante e seus companheiros a elaborarem um programa com suas canções e histórias e arranjamos para que viajassem pela Itália e para o exterior como mensageiros conscientes da dignidade de sua cultura e do papel de sua classe.

Algumas vezes durante este período, um estudante local, que havia se ligado a mim no trabalho de pesquisa, descobrira nos arquivos da Universidade de Perugia uma coleção de teipes que estes mesmos indivíduos haviam gravado no fim dos anos 50 para um grupo de antropólogos, de etnomusicólogos do conservatório, e para técnicos da rádio estatal. Estes teipes não continham nada do repertório político de nossos amigos, embora o material tivesse todo sido criado antes da feitura dos teipes. No lugar

disso, eles haviam cantado, de preferência, inócuas canções populares de amor e rituais, velhas baladas, *stornelli*, e algumas poucas peças satíricas sobre eventos locais.

Isso foi devido, em parte, aos arranjos técnicos e acadêmicos do grupo pesquisador. Nos anos 50, o rádio (um monopólio estatal) era abertamente anti-comunista: assim, Dante e os outros cantaram somente material “politicamente seguro”. Também, os folcloristas italianos estavam sempre mais interessados na redescoberta de tradições passadas do que em folclore contemporâneo, e mesmo os mais progressistas acadêmicos responsáveis por aqueles teipes foram influenciados por esta abordagem.

Outros modelos históricos também estavam em execução. Nos anos 50, os operários ainda sentiam os recuos que tinham sofrido no pós-guerra. Muitos dos próprios informantes (incluindo Dante e Trento) tinham perdido seus empregos em 1953, e estavam amargurando um mau tempo na busca de novos empregos diante da abertura política discriminatória. Não há dúvida de que eles percebiam ser melhor guardar suas canções de protesto para si.

Mas quando eu os encontrei em 1970, as coisas tinham mudado. A esquerda e os operários em geral tinham conseguido ganhos dramáticos em 1969, quando um período de greves e revitalização dos sindicatos, vindo de baixo, novamente transformou o trabalho numa força central na sociedade italiana. Dante e seus amigos estavam muito mais seguros financeiramente, menos facilmente chantageáveis, mais confiantes, mesmo mais dispostos a mostrarem sua identidade política em público. Também o fato de gravar não era mais uma experiência tão estranha e intimidadora: eles tinham gravadores em suas casas, e meu próprio equipamento era muito mais leve e menos importuno.

Este episódio ensinou-me a natureza historicamente condicionada do trabalho de campo. Um outro clima político mudado permitiu aos cantores de Valnerina um exercício mais amplo do discurso livre em 1970-72 do que em 1958-59, e fui capaz de coletar material importante que escapara aos pesquisadores melhor qualificados profissionalmente que eu, mas que foram inaptos para interagir numa forma mútua com eles. Esta foi a mesma questão posta a Ernesto De Martino uma geração antes.

Eu me espanto – de novo em vista da base histórica do trabalho de campo – como os cantores de Valnerina teriam reagido se eu os encontrasse agora pela primeira vez. Não há dúvida que a legitimidade de sua filiação comunista teria sido estabelecida, e eles não teriam escrúpulos em proclamá-la. Por outro lado, a presente crise na cultura industrial (e, portanto, operária e comunista) os faria se referir àquelas canções diferentemente, mais como parte de sua história que de sua experiência imediata.

A questão sulina: região e classe

... entrei naquelas casas de camponeses como “camarada”, como investigador de homens e de histórias humanas esquecidas; eu fui como alguém que tem intenção de observar e verificar sua própria humanidade e quer reunir quem encontra trabalhando em direção a um mundo superior no qual todos estaríamos melhor – eu, o investigador, e eles, o povo encontrado. O fato de estarmos juntos como camaradas, nossa tentativa de encontrar dentro de nós uma história comum, nunca tinha sido experimentada antes em pesquisa etnológica... Uma paixão por conhecer os aspectos do presente que nos fazem lembrar um passado recente ou distante pode somente existir como parte da paixão para transformar o presente em realidade mais digna para os seres humanos.³

Esta famosa citação descreve a interação da erudição e do envolvimento político que caracterizou a melhor antropologia italiana nos últimos anos 40 e nos 50. As ciências sociais em geral têm sido vistas com hostilidade pelo fascismo por causa de suas críticas latentes potenciais. De outro lado, o melhor humanista, de tradição não fascista – representado pelo historiador e filósofo Benedetto Croce – rejeitou-as como “falsas ciências”.

De acordo com Croce, apenas a história pode perceber o evento individual em sua inerente unicidade, e é, portanto, a única ciência social verdadeira, enquanto a procura por modelos e a comparação aproximativa da sociologia e antropologia constituem somente um “naturalismo positivista”. A visão de história de Croce, além disso, enfoca o que é descrito como a dimensão “ético-política”: principalmente a história de elites e instituições. Enquanto liberou a cultura italiana dos resíduos românticos e positivistas (e corajosamente se pôs em contraste como os impulsos anti-culturais do regime fascista), a abordagem historicista de Croce certamente não foi condutiva nem para interesse sistemático em folclore nem para o reconhecimento da presença histórica específica das classes “inferiores”.⁴

Após a II Grande Guerra, o contato com a cultura americana, no contexto de renovação e modernização da vida intelectual italiana, provocou a descoberta da sociologia e da antropologia. Os americanos e cientistas sociais treinados na América, que começaram a trabalhar na Itália naqueles anos, acharam, na parte sul do país, campo ideal para testar teorias sobre sociedades camponesas e modernização. O Sul era abordado

3 De Martino, E. *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*. *Società*, vol. IX, 3 (1953); reeditado in De Martino, E. *Mondo popolare e magia in Lucânia*. Roma-Matera, Basilicata Editrice, 1975, p. 59.

4 Ver Croce, B. *Ética e política*. Ed. rev. Bari, Laterza, 1945.

mais como um *problema* na modernização e reerguimento do que como uma cultura em si. Uma assunção, mas não própria de um estadista, parecia ser a que o atraso, condição subdesenvolvida da região, era, em larga extensão, causado pelas fendas na cultura de seu povo. O papel das ciências sociais “aplicadas”, portanto, era mais de reunir informes e preparar o solo para receber políticas de fora e de cima. Enquanto pesquisadores individuais (tais como Edward Barnfield, Frederick Friedmann, Robert Redfield e Tullio Tentori) sempre fizeram trabalho do mais alto mérito intrínseco, eles audaciosamente interferiram com a subordinação básica do Sul ao Norte, com seu sistema de classe, e com a percepção da região e de seu povo na cultura dominante.⁵

Naqueles mesmos anos, entretanto, mitos intelectuais italianos identificavam o Sul não apenas como um problema no desenvolvimento cultural e econômico, mas também como fonte de diversidade cultural e riqueza. O encontro com um *Terceiro Mundo* dentro de uma nação oriental supostamente avançada (as “Índias de nós mesmos” como De Martino denominou), a descoberta do outro dentro de nós mesmos, conferiu uma carga altamente política para um pequeno e algumas vezes periférico grupo de intelectuais extremamente ativo (e, a longo termo, influente).

O livro clássico de Carlo Levi, *Christ stopped at Eboli* (Turim, Einaudi, 1945), abriu o caminho. Artista nortista, judeu e intelectual, exilado pelo fascismo em uma isolada aldeia montanhosa na Lucânia, Levi descobriu lá um mundo “além” de tudo. Há uma qualidade mística, bem como uma visão estética, para o Sul de Carlo Levi; seu afastamento, seu distanciamento e sua impermeabilidade à história. Levi se fascina pela diversidade de um mundo aparentemente sem mudança que existe dentro do seu e nada tem em comum com ele. Por outro lado, ele se encontrava na Lucânia como exilado político; nessa condição, estava capacitado a ver o seu próprio povo também como cidadãos iguais a ele mesmo, dotados dos mesmos direitos e privados deles pelo

5 Ver Banfield, E. *The moral basis of a backward society*. Glencoe, Ill, The Free Press, 1958; Friedmann, F. Osservazioni sul mondo contadino dell'Italia meridionale. *Quaderni di sociologia*, II, 3 (1952), pp. 148-61; Redfield, R. *Peasant society and culture*. The University of Chicago Press, 1956; e Tentori, T. *Ricerche sociali in Italia: 1945-1965*. Rome, Edizioni AAAI, 1969. Para uma apreciação deste uso das ciências sociais no contexto do sul da Itália, ver anotações de Ernesto De Martino em uma carta ao editor de *La Lapa*, 1953: “Alguns estudiosos ligam a etnologia e o folclore italianos sem saber nada sobre eles, apaixonados que são pela antropologia aplicada americana e desejando transplantá-la para cá. Eu não creio em seus esforços; eles são alienados em relação a nossa cultura nacional e assim inaptos em contribuir para tornar o folclore uma parte da nossa cultura... Deixe-nos esquecer que... devemos antes de tudo enraizarmos em nosso próprio solo” (reimpresso in Clemente et al., *Il dibattito sul folkore in Italia*, p. 300).

mesmo sistema opressivo que o perseguia. Eles podiam não ser parte da “história” como definida por Benedetto Croce, mas certamente não deveriam ser classificados como fora da humanidade.⁶ Simplesmente por estar lá, com todo o seu afastamento e diversidade, a Lucânia mostrou que os valores e princípios da alta cultura ocidental não eram tão universais como a escola idealística de pensamento algumas vezes parecia crer.

A mais importante contribuição de Ernesto De Martino (ele mesmo um sulista, um discípulo de Benedetto Croce, um organizador socialista) foi em direção a uma redefinição do relacionamento entre a história e o povo que a teoria de Croce excluía.⁷ De Martino herdou de Croce a crença na primazia da história, e viu-se, a si mesmo, prioritariamente como um historiador. Por outro lado, a influência do marxismo e o exemplo da ciência folclórica soviética fizeram-no ciente da necessidade de uma história que pudesse levar em conta a presença e o papel da maioria da humanidade. Embora ele repartisse o envolvimento emocional profundo com o Sul rural de Levi, a apreciação de De Martino não era motivada pela diversidade da história, mas pelo que ele concebia ser o novo papel das massas rurais sulistas (e os povos do Terceiro Mundo) dentro da história. “A través de todo o mundo”, escreveu em 1949, as massas do povo estão lutando para se introduzirem à força na história, para se libertarem das cadeias que os amarram à “velha ordem”.⁸ Nesta explosão histórica, era impossível para um historiador e antropólogo permanecer apenas como um observador externo.

6 Croce separa seres humanos que são parte da “história” daqueles que pertencem à “realidade inferior” da natureza. Estes são “homens somente zoológicamente e não historicamente”; como animais, eles devem ser dominados. Eles podem ser domesticados e treinados; quando isto é impossível, pode ser permitido a eles viverem às margens da civilização, sem se tornarem o objeto de alguma dessas crueldades que devem ser evitadas contra qualquer forma de vida, sendo entretanto permitida sua extinção como sucedeu entre as raças americanas [nativas] que se encolheram e morreram... quando uma civilização à qual não podiam se opor avançou sobre elas. Ver “L’umanità e la natura”, in Croce, B. *Filosofia e storiografia*. Bari, Laterza, 1949, p. 246 e seguintes.

7 Entre os trabalhos de Ernesto De Martino (1908-1965), os mais importantes são *Il mondo magico* (1948), *Morte e pianto rituale nel antico* (1958), *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961). A maioria destes trabalhos explora o papel da magia e do ritual como uma proteção contra o que ele decreveu como “*crises de presença*”: a constante ameaça do fato “não estar lá”, de desaparecer da realidade e da história, as quais ele reconhecia como uma força na vida cotidiana e nas atitudes dos pobres camponeses do Sul. Alguns dos escritos de De Martino que dizem mais respeito à relevância do folclore no mundo moderno estão in *Furore simbolo valore* (1962). Muitos dos seus artigos mais curtos, distribuídos entre problemas políticos e pessoais envolvidos com o trabalho, foram coletados in Clemente et al., *Il dibattito sul folclore in Itália*.

8 De Martino, E. Intorno a una storia del mondo popolare subalterno. *Società*, vol. V, 3, September 1949, pp. 411-35; reimpr. em Clemente et al., op. cit., pp. 63-81.

As raízes políticas e regionais da militância de De Martino guiavam-no para se ver como participante desta mudança histórica ao mesmo tempo que a consciência de seu papel e identidade como intelectual o tornavam ciente de ambigüidades. Da mesma forma as massas oprimidas “introduzidas à força na história”, ele disse, elas trazem consigo sua ânsia por justiça (sempre expressa pelo que ele chamava “folclore progressivo”, em oposição ao conceito de folclore como inerentemente conservador e arcaico); mas elas também trazem os aspectos arcaicos, reacionários de sua cultura presente modelada pela experiência da opressão. O levantamento das massas implicaria, em última instância por algum tempo, um grau de “barbarização” da cultura como um todo.

O dever do intelectual, entretanto, é garantir alguma espécie de “profilaxia” colocando este processo em perspectiva histórica e providenciando a necessária “piedade histórica” para culturas “arcaicas” serem entendidas e protegidas da exploração pelas forças da reação. A habilidade dos intelectuais em manterem suas próprias diversidades, de preservarem distância das massas mesmo quando eles próprios participam da luta pela emancipação delas, é necessária não-somente para a sua própria salvação, mas para as das massas, também.

De outra parte, De Martino percebeu que esta distância necessária é também o resultado de uma injustiça histórica, e é uma injustiça em si. Quando em confronto com os camponeses sulinos, escreveu,

Eu estou envergonhado de meu privilégio de não ser como eles, como se eu tivesse roubado algo que pertence também a eles. Ou, de preferência, estou envergonhado de ter aceito esta concessão de sociedade, de ter permitido a ela, sociedade, usar todas as suas habilidades para me fazer “livre” a este preço.⁹

Um complexo modelo de identificação e diferença aparece também no trabalho de outro grande escritor sulino, cientista social e ativista político, Rocco Scotellaro. Nascido de uma família de artesãos e lavradores em Lucânia, Scotellaro esforçou-se toda a vida para ser fiel às raízes de sua classe, como poeta, como pesquisador, como ativista e mesmo brevemente como prefeito de sua cidade natal de Tricarico, e sentiu a distância penosa levantada entre ele mesmo e seu próprio povo. Por outro lado, percebeu que

9 De Martino, E. *Note lucane. Società*, vol. VI, 4, 1950; reimpr. em *Furore simbolo valore*, Milano, Feltrinelli, 1980; e Clemente et al. *Il dibattito sul folclore in Italia*, pp. 370-82.

essa distância não era somente o efeito negativo do afastamento do intelectual, mas também condição para uma participação mais efetiva e consciente.¹⁰

Esta ambivalência modelou sua vida política e intelectual. Quando foi para a prisão (após liderar camponeses sem terra a buscar as propriedades dos senhores locais), Scotellaro empenhou-se em provar aos companheiros que era um deles, buscando um sentido quase pré-político, quase páleo-cristão de irmandade e de “semelhança”. Mas os companheiros tentaram confortá-lo dizendo-lhe que ele sairia logo, porque “a prisão não é para pessoas como você”. Mais tarde, quando deixou Tricario para estudar em Nápoles e assim preparar-se melhor para um papel de liderança política, Scotellaro lembrou que os proprietários e chefes, também, sempre lhe tinham “mostrado o caminho da estação” como a lhe indicar que devia separar seu destino do das massas iletradas e tomar seu lugar entre os educados, a elite e os governantes”.¹¹ O conflito entre a empatia dos de dentro e o olho crítico dos de fora deu forma e significado à sua autobiografia não terminada bem como à sua coleção pioneira de história de vida dos camponeses sulinos.

Um duplo oxímoro – “intelectual nativo”, “intelectual militante” – cruza as vidas de Rocco Scotellaro e de Ernesto De Martino. De Martino conta a história do velho trabalhador rural que o chamou de lado em uma aldeia da cidade onde era presidente do comitê socialista local, recitou para ele um longo poema sobre a vida de um pobre trabalhador de fazenda, e então disse-lhe: “Você siga em frente – você que sabe, você que pode, você que verá”.¹² Este é um mandato ambíguo. Pode significar que o intelectual democrático abrirá o caminho, mas também que o intelectual “seguirá” e deixará o camponês atrás. Em ambos os casos, o problemático termo *intelectual* – evoca uma diferença que continua presente, de forma perturbadora através de uma busca duradoura para entendimento, participação e identificação.

10 Todos os mais importantes trabalhos de Rocco Scotellaro (1923-1953) foram publicados após a sua morte. Entre eles estão: *É fatto giorno* (1954), *Contadini del Sud* (1954), *L'uva puttanella* (1956) e *Uno si distrae al bivio* (1974). Estou em débito com algumas das observações na discussão havida com Vincenzo Padiglione, Osservatore e osservato: problemi di conoscenza e rappresentazione. La vicenda Sotellaro. *Problemi del socialismo*, vol. XX, 15, 1979, pp. 167-209.

11 Scotellaro, R. *L'uva puttanella*. Bari, Laterza, 1972, p. 93.

12 De Martino, E. *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*.

“Nós não temos intelectuais”

Como o experimento em Valnerina prosseguiu, aprendi em primeira mão o que De Martino e Scotellaro ensinaram: os papéis de “militante intelectual” e de “intelectual nativo” eram ambos mais complicados que pareciam à primeira vista. Por ser politicamente ligado aos informantes não me tornava um deles; ou, de outro modo, quando a significação do fato de ter também crescido em Terni despertava em mim, isso complicava mais que simplificava meu relacionamento com os entrevistados.

Quando encontrei Bruno Zenoni, um líder da brigada partisa de Terni com uma memória histórica inacreditavelmente precisa, apresentei-me como “camarada”, explicando que as motivações de minha pesquisa eram mais abrangentemente políticas que acadêmicas. Ele ficou contente, falou livremente e apresentou-me a outras pessoas. De qualquer modo comecei a notar que, embora sua apresentação fosse suficiente para me assegurar politicamente, ele sempre me apresentava como “professor”, mais que como “camarada”. Eu tinha homogeneidade política acentuada; mas ele punha em primeiro plano minha diferença e diversidade cultural e profissional.

A classe operária de Terni sempre teve relacionamento difícil com intelectuais – de qualquer modo essa relação sempre foi fugaz e hostil durante gerações, na cidade. Simplesmente parecia suficiente para colocar em guarda os partisaos e os antifascistas clandestinos; mais recentemente, jovens intelectuais têm aliviado velhos trabalhadores de papéis de liderança nos sindicatos e no partido. Por outro lado, a geração de Zenoni tinha alto respeito pela cultura, e a falta de educação e habilidades profissionais intelectuais era sentida como obstáculo sério para o crescimento do movimento da classe operária. “Quando assumimos a administração da cidade após a guerra”, disse Zenoni, “não havia intelectuais, e tínhamos que fazer tudo com nossa pequena escolaridade”. Uma vez ele sentiu que minha política não era hostil (embora eu não fosse um membro do partido), mas o fato de ser um “professor” intrigava-o com a possibilidade de que sua história, que vinha contando e reconstruindo por quarenta anos, podia ser coletada e contada por alguém que tivesse capacidade de fazer isso profissionalmente. A lição, no caso, era o outro lado da medalha daqueles de Greve e Labro; aqui, eu estava expondo minha similaridade (uma vez que alguma espécie de igualdade fora conseguida), mas minha diferença é que foi apreciada.

Entrementes, eu estava aprendendo que havia outro ponto de identidade: o fato de ter crescido em Terni mudava totalmente o relacionamento, tanto para mim como para os entrevistados. Nunca me ocorrera pensar de mim mesmo como um “intelectual na-

tivo” – eu não nascera em Terni, tinha sempre me sentido como hóspede temporário e tinha estado fora por dez anos antes de voltar para as entrevistas. Contudo, enquanto gradativamente me convencia que pertencia a Terni como jamais pensara, meus “informantes” desenvolviam sutis estratégias de contra-informação para descobrir quem eu realmente era – soltavam nomes, faziam alusões e estudavam as minhas reações. O padrão de semelhança e dissemelhança era representado na revelação de que eu tinha ido para as mesmas escolas, tinha crescido num bairro de operários, embora proviesse de uma família de classe média. Descobrir que havíamos nos encontrado, meninos, em um campo de futebol algumas vezes, produzia uma troca mais espontânea. Outras vezes, entretanto, o fato de ser um nativo somente sublinhava a diferença de classe. “Assim encontramos-nos de novo”, disse um siderúrgico, após me identificar como colega de escola. “Você é ainda o queridinho do professor?”

Orgânico e de pernas para o ar

Cada grupo social [escreveu Antonio Gramsci] nasce em um terreno original de função essencial ao mundo da produção econômica, e cria junto consigo mesmo, organicamente, um ou mais extratos de intelectuais que lhe dão homogeneidade e uma consciência de suas funções não somente no campo econômico mas também nos campos social e político.

A teoria mais influente sobre o relacionamento entre intelectuais e o operariado é a que se baseia no conceito de Antonio Gramsci do “intelectual orgânico”, formulada em seus escritos durante o tempo em que esteve preso. Um intelectual orgânico do operariado é um intelectual que é ou se torna parte do movimento operário. Exatamente o que faz um intelectual “orgânico”, entretanto, é incerto, e a questão tem sido historicamente atingida por curto-circuito do partido político. “O partido político”, Gramsci escreveu, “para alguns grupos sociais é nada mais que seu específico caminho de elaborar sua própria categoria de intelectuais orgânicos diretamente no campo político e não apenas no campo da técnica produtiva”. Entretanto, “um intelectual que associa o partido político de um grupo particular funde-se com os intelectuais orgânicos do próprio grupo e liga-se fortemente ao grupo”.¹³

13 Gramsci, A. *The formation of the intellectuals*. Selections from the prison notebooks. Ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. Londres, Laurence & Wishart, 1971, pp. 5 e 16. Entre os conceitos relevantes de Gramsci para o estudo da cultura da classe operária e do folclore, embora além da finalidade desta discussão, estão a idéia da “hegemonia” (a habilidade da classe dominante em impor

Na redação vigiada que usou de modo a despistar a censura da prisão, Gramsci parece desenhar os contornos de dois tipos de intelectuais orgânicos: um que se origina de dentro do “grupo social”, uma espécie de intelectual “nativo” com consciência política de classe; e outro que se une à classe ao se tornar um membro de seu partido político. Embora tenham muito em comum, não são a mesma coisa, e têm sido tratados diferentemente por correntes diversas da esquerda italiana pós-guerra.

A maioria da esquerda oficial e organizada tem favorecido o segundo tipo de intelectual orgânico, em aparente harmonia com a idéia leninista de que a consciência revolucionária não pode emanar da própria experiência dos trabalhadores, mas deve ser levada a eles de fora. Realmente, as raízes reais desta colocação parecem repousar de preferência na prevalência contínua de um conceito da unidade de cultura, derivada mais de Croce que de Lenin. A cultura permaneceu, entretanto, largamente identificada com a alta cultura das classes mandantes, com seus modos de produção, valores, e papéis profissionais – mitigada talvez por um maior acesso à educação, uma maior distribuição democrática de informação, maiores conteúdos progressistas, e algumas vezes uma linguagem menos obscura. Uma vez que suas credenciais políticas ao se associarem ao partido do operariado fossem asseguradas, os intelectuais orgânicos necessitariam mudar muito pouco os seus papéis, status ou *modus operandi*; e dificilmente necessitavam questionar o tipo de conhecimento com o qual se relacionavam. Como Gianni Bosio colocou criticamente, a tarefa desta espécie de intelectual orgânico consiste somente em

suprir os trabalhadores com materiais e informação para sua ascensão e melhoramento, tornando-os alvos para uma mensagem que é apenas reinterpretação da cultura *tout court*, isto é da cultura predominante.¹⁴

O criticismo de Bosio representa uma posição que foi compartilhada pelas minorias libertárias de esquerda nos anos 50 e 60 e pelo que mais tarde viria a ser a Nova Esquerda. Estas correntes diziam mais respeito ao primeiro tipo do intelectual orgânico,

seus pontos de vista à totalidade da sociedade), e sua ligação pioneira do folclore com a classe nas “Notes on Folclore”, incluídas em seus escritos feitos na prisão.

14 Bosio, G. Le esperienze del NCI in rapporto con le attività di cultura popolare e di massa del movimento peraiò [1966]. In: *L'intellattuale rovesciato*, p. 131. (NCI permanece para *Nuovo Canzoniere Italiano*, a radical organização renovada do povo, fundada por Roberto Leydi e Gianni Bosio, que originou a representação de música folclórica na Itália.)

originário diretamente de dentro da classe. Um documento programático de um grupo cultural influente da Nova Esquerda, que se autoconsiderou seguidor de Gianni Bosio, diz:

Por intelectual orgânico entendemos o intelectual que o operariado gera de dentro dele. Orgânico, e intelectual, é o líder grevista, o dispenseiro de loja, ou o membro do conselho da fábrica, porque estes papéis implicam conhecimento, consciência, atitudes decisórias, liderança, organização. E mais longe, os intelectuais orgânicos são os poetas do povo e contadores de história, os narradores de memória histórica, os músicos tradicionais, quando tomam ciência do significado e relevância de seu trabalho.¹⁵

Gianni Bosio desafiou a colocação intensamente política de De Martino sobre antropologia e história, com muitas importantes inovações.¹⁶ Antes de tudo, ele deslocou o foco de observação do Sul rural para o Norte industrial, das massas camponesas para o operariado industrial (embora consistentemente mantivesse que haveria ligações e continuidades entre ambos e que a experiência de pesquisa de campo nas áreas rurais providenciaria uma retaguarda metodológica essencial para a pesquisa de campo “urbana”). Enfocando as regiões modernas, regiões avançadas do país, Bosio deu nova significação ao conceito de “folclore progressista” de De Martino e contribuiu para a ruptura da distinção entre etnologia e história, recolocando o estreito “homem folclórico” (relevante somente quando portador das relíquias culturais do passado) como o “homem histórico” dotado de toda a sua cultura, do folclore tradicional ou folclore progressista e à conscientização da classe moderna.¹⁷

A segunda inovação foi seu conceito da circularização entre o trabalho cultural e político, e a conseqüente visão do pesquisador como organizador. “A organização da cultura é tão importante, e talvez mais importante, que a produção da cultura”.¹⁸ Ele não era apenas a figura líder na nova “escola de pensamento”, mas também o criador

15 Cuzzanti, A. e Portelli, Alessandro. Introdução para *I giorni cantati. Cultura operária e contadina a Roma e nel Lazio*, editada pelo *Circolo Gianni Bosio*, Milano, Mazzota, 1978, pp. 8 e 9. O *Circolo Gianni Bosio*, estabelecido em 1972, é uma organização independente devotada à pesquisa sobre música folclórica, história oral e cultura operária.

16 A maior parte dos escritos de Gianni Bosio (1927-1971) eram de natureza ocasional, pessoal e temporária, e foram publicados em forma de livro após a sua morte. Os mais importantes são *Giornale di un organizzatore di cultura* (1962); *L'intellettuale rovesciato* (1975); *Il trattore ad Acquanegra* (1981).

17 Bosio, G. “Uomo folclorico/uomo storico”. In: *L'intellettuale rovesciato*, 1969, pp. 245-62.

18 Bosio, G. *Lettera a Giuseppe Morandi*, p. 186.

de um movimento político-cultural, que positivamente clamava ser o operariado não apenas parte da história (como De Martino mostrara), mas possuidor de uma história (e cultura) própria. A influência deste movimento seria sentida, embora a maior parte das vezes indiretamente, tanto no movimento radical dos estudantes nos anos 60 como no “Outono Quente” da classe trabalhadora em 1969.

O trabalho de Bosio baseou-se na visão da classe operária “não apenas [como] informação para uma cultura consciente de classe, mas também como de protagonista ativa”.¹⁹ A função do intelectual que se vê também como um “militante da classe trabalhadora” é, então, não para conduzir ao povo uma versão modificada da cultura hegemônica, mas também para “armar a classe com seu próprio poder”. Ele apelava para um intelectual que não fosse tão “orgânico” quanto “invertido” ou “de pernas para o ar”; que poderia “desistir do privilégio de ser um depositário de cultura e aceitar a possibilidade de reconhecer e receber mensagens culturais do mundo proletário”.²⁰ O intelectual às avessas não-somente ensinaria, mas também aprenderia; na situação de campo, os pesquisadores “de pernas para o ar” não *estudariam* os informantes, mas *aprenderiam* com eles e permitiriam por sua vez serem “estudados” de volta.

As considerações de Bosio dizem respeito ao relacionamento do intelectual com a classe trabalhadora, mas falham em face da questão, profundamente entrosada, do relacionamento do intelectual com ele próprio ou ela própria. Os conflitos pessoais penosos de De Martino entre o ativista e o acadêmico, entre a simpatia humana e a observação crítica e científica são mediados, e até mesmo removidos, pela militância política. Os projetos de Bosio podiam funcionar melhor para um grupo de vanguarda, ou algumas vezes para ativistas políticos ferrenhos quando uma solução política para todos os problemas parecia possível. O intelectual “de pernas para o ar” começou a aparecer como emocionalmente obsoleto no fim dos anos 70, quando as esperanças revolucionárias declinaram e o operariado não mais preenchia todas as funções de um modelo cultural e político, do mesmo modo que intelectuais orgânicos tinham aparecido para os radicais dos anos 60.

Quando a média da “massa” intelectual sofreu mudanças dramáticas no emprego, nas oportunidades, renda e status; quando a cultura jovem e a liberação de mulheres

19 Bosio, G. Comunicazioni di classe e cultura di classe. In: *L'intellettuale rovesciato*, 1966, p. 156.

20 Bosio, G. Uomo folclorico/uomo storico. In: *L'intellettuale rovesciato*, pp. 261-2; *Le esperienze del NCI*, 141.

embaraçou-nos com problemas da vida política e particular; e quando questões de papéis de sexo e de identidade privada se tornam mais e mais urgentes, então a política e a cultura operárias puderam ser vistas como resposta para *alguns* problemas, mas não puderam mais ser imaginadas como resposta satisfatória para tudo. Tanto o intelectual “orgânico” quanto o “de pernas para ar” foram treinados para remover deles mesmos a parte individual – o primeiro, para manter a maioria de seus privilégios, na retaguarda e implicitamente retê-los; o último, de maneira a colocar a maior parte de suas contradições pessoais de lado. Mas como aquela incômoda palavra – “*eu*” – se tornou relevante de novo, tanto os papéis modelos como as colocações metodológicas não deixaram mais muito espaço para um estado falso de consciência ser satisfatório.

Um novo relacionamento

Isto leva-nos de volta ao problema original: o papel da igualdade e da diferença no campo da pesquisa. Os dois conceitos se relacionam. Somente a igualdade nos prepara para aceitar a diferença em outros termos que hierarquia e subordinação; de outro lado, sem diferença não há igualdade – apenas semelhança, que é um ideal muito menos proveitoso. Somente a igualdade faz a entrevista aceitável, mas somente a diferença a faz relevante. O campo de trabalho é significativo como o encontro de dois sujeitos que se reconhecem entre si como sujeitos, e conseqüentemente isolados, e tentam construir sua igualdade sobre suas diferenças de maneira a trabalharem juntos.

Nestes termos, a pesquisa pode ajudar-nos a fazer face a algumas de nossas necessidades contemporâneas mais exigidas: a redefinição do *self* e a crise da nação política. O reconhecimento do outro, que é a base da antropologia, é, quando muito, limitado, a menos que implique também questionamento e redefinição da própria identidade do antropólogo (ou do historiador). Num tempo como o de nossa história comum, quando a crise dos movimentos radicais e revolucionários deixou a maioria de nós sozinhos para encarar nossos problemas comuns e individuais, a luta pela autodefinição sempre toma a forma de narcisismo, cinismo, egoísmo categórico e desprezo para discussões gerais. Creio que uma possível função de pesquisa hoje é, uma vez mais, colocar a questão de identidade num plano social e interpessoal, e ajudar-nos a reconhecer a nós próprios no que nos faz semelhantes embora diferentes dos outros.

Por outro lado, quando o encontro tem lugar à luz da igualdade, não somente o observador mas também o “observado” podem ser estimulados a pensarem diferente-

mente sobre si mesmos. Isto joga nova luz sobre velho problema: a interferência do observador na realidade observada. O fetiche positivista da não interferência desenvolveu estranhas técnicas para ultrapassar ou remover este problema. Creio que devemos mudar a questão em seu ponto básico e considerar as mudanças que nossa presença possa ocasionar como alguns dos mais importantes resultados de nosso campo de trabalho.²¹ Não há necessidade de se inclinar para a propaganda, de modo a usar o *fato* em si da entrevista como oportunidade para estimular outras, bem como as nossas próprias, para um mais alto grau de escrutínio e sabedoria inerentes a nós; para ajudá-los a crescer mais cientes da relevância e significação de suas culturas e conhecimentos; e para levantar a questão da falta de senso e a injustiça da desigualdade entre eles e nós. O trabalho político é trabalho de mudança e todas estas mudanças são altamente políticas. Num tempo quando a política, nos termos tradicionais de propaganda, organizações e instituições, se tornou insatisfatória e algumas vezes mesmo sem sabor, o fato de que nossa presença possa facilitar mudança significativa na autoconsciência das pessoas que encontramos ainda é talvez uma forma, útil, da ação política.

21 Trabalhei em maior amplitude sobre estas idéias no editorial não-assinado "Lavoro culturale e intervento politico. Transformazioni di un rapporto", *I gioni cantati*, 4 (1983), pp. 9-19, e no capítulo introdutório de *Biografia di una città* (Torino, Einaudi, 1985).