



Por *outra* história dos intelectuais: reflexões e apontamentos.

Gilson Brandão de Oliveira Junior
UFSB/UnB

Antes de iniciar essas reflexões é importante salientar que a utilização do termo *outro* deve ser apreendida de maneira polissêmica. Quando reclamo ‘por *outra* história’ não pretendo, absolutamente, que esta proposta interpretativa inviabilize ou ignore os aprendizados das demais. Utilizo tal adjetivo como recurso aos habituais termos “novo” ou “uma”, os quais trazem consigo qualquer coisa de decisivo ou irrevogável. Pois, se analisarmos na longa duração, assiste-se continuamente à alternância de usos, desusos e o ressuscitar de modas e vanguardas investigativas. Mas também, se analisarmos sincronicamente, diversas perspectivas analíticas (antagônicas ou não) coexistem em diferentes temporalidades, por exemplo, no que tange à própria (re)emergência da história do político¹. Além disso, o termo *outro* diz respeito ao “outro colonial” e à possibilidade de incorporar as suas perspectivas como alternativas às noções hegemônicas – eurocêtricas e universalistas – ao integrar as abordagens dos estudos culturais e das teorias pós-coloniais. Mas, ao utilizar este termo, também faço alusão às *outras* concepções que, mesmo oriundas da Europa, acabaram por ventura sendo negligenciadas pela renovada história do político.

A história política (ou história do político) e as análises biográficas² com propósitos prosopográficos³ são abordagens que têm sido retomadas pelos debates historiográficos desde a década de 1980. Boa parte do aparato instrumental desta nova história política se ajusta ao intento de problematizar as dicotomias generalizantes identificadas neste trabalho como problemáticas, ao revalorizar a *experiência*⁴ dos

¹ O grupo de René Rémond e o grupo dos *Annales*, os quais não mantinham consideráveis ligações entre si, desenrolaram-se, em realidade, por trajetórias paralelas.

² Cf. CAINE, 2010; DOSSE, 2009.

³ “A prosopografia é a investigação das características comuns de um grupo de atores na história por meio de um estudo coletivo de suas vidas. O método empregado constitui-se em estabelecer um universo a ser estudado e então investigar um conjunto de questões uniformes (...). Os vários tipos de informações sobre os indivíduos no universo são então justapostos, combinados e examinados em busca de variáveis significativas. Eles são testados com o objetivo de encontrar tanto correlações internas quanto correlações com outras formas de comportamento ou ação” (STONE, 2011, p. 116). A esse respeito ver também AGIRREAZKUENAGA; URQUIJO, 2007 e 2012.

⁴ No duplo sentido aplicado ao termo: “o conhecimento reunido a partir de conhecimentos passados, seja pela observação consciente, seja pela consideração e pela reflexão; e um tipo específico de consciência, que pode, em alguns contextos, ser distinto de ‘razão’ ou de ‘conhecimento’” (WILLIAMS, 2007, p. 172).



sujeitos na história, reconhecendo a pluralidade dos seus pontos de vista, dos contextos e contatos variados, dentre os diversos atores sociais etc. Os historiadores do político atribuem este fenômeno à crise das abrangentes explicações marxistas, à liberação da história quantitativa e serial (que outrora havia subjugado a história factual), à renovação dos valores individuais e ao reconhecimento da liberdade de escolha dos sujeitos. Mas reportam a recente legitimação dessas vertentes analíticas, sobretudo, à própria volta da história política ao cenário historiográfico.

Estes são instrumentos analíticos importantes, pois relativizam as categorias e as representações consagradas pela historiografia tradicional, ao permitir que coloquemos em relevo a ação de indivíduos e grupos dissonantes às usuais leituras hegemônicas dos processos históricos. Entretanto, apesar da sua proposta de inovação e da nobreza das suas intenções, esta *nova* história política se apegando profundamente a *velhos* pressupostos epistemológicos do universalismo europeu. Consequentemente, sem uma crítica epistemológica profunda, tal perspectiva não passará de mais uma entre as diversas modas historiográficas renovadas, ainda carentes de autocrítica e alteridade suficientes para transgredir o eurocentrismo⁵ sobre o qual estão assentadas.

A nova história política francesa – ou a história *do político*⁶ – caracteriza-se pela emancipação do *político* perante categorias como “Estado” e “governo”, em face à sua usual acepção integral. A partir de então, a dimensão política passou a ser pensada fora da esfera estatal, sendo que a cisão entre o Estado e a sociedade, imprescindível para os analistas das escolas anteriores, tende hoje a diluir-se: *a política* passa então a ser associada aos espaços institucionalizados de poder, sendo *o político* “definido como uma esfera de atividades caracterizada por conflitos irreduzíveis (...), como processo que permite a constituição de uma ordem a que todos se associam, mediante deliberação das normas de participação e distribuição” (ROSANVALLON, 2010, p. 42). Assim, a

⁵ “Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes sejam sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América” (QUIJANO, 2005, p. 126).

⁶ Refiro-me, respectivamente, a *Por uma história política* de René Rémond (2003) e a *Por uma história do político* (2010) de Pierre Rosanvallon.



renovada história política define-se não mais como história do Estado, mas da *ação política*⁷.

Organizada por Réne Rémond e publicada na França em 1988, *Por uma história política* é uma obra seminal desta renovada vertente historiográfica. Ela concorda com as diretrizes de Pierre Rosanvallon ao preconizar a reintrodução da dimensão política dos fatos coletivos, a atuação individual dos cidadãos como membros de um corpo político, da sua repercussão na coletividade, a pluridisciplinaridade como recurso analítico e a abordagem de comportamentos especificamente políticos na perspectiva mais ampla da prática social. Afinal, segundo Rémond,

a história política aprendeu que, se o político tem características próprias que tornam inoperante toda análise reducionista, ele também tem relações com outros domínios: liga-se por mil vínculos, por toda espécie de laços, a todos os outros aspectos da vida coletiva. O político não constitui um valor separado: é uma modalidade da prática social (2003, p. 35-36).

Porém, as críticas que poderiam ser feitas à história política oitocentista e às renovações historiográficas do século XX também se aplicam à história do político: ao elencar a *democracia*⁸ e a *modernidade*⁹ como pilares da sua investigação, a presente

⁷ Em *Por uma história do político*, P. Rosanvallon expressa os principais desafios, atribuições e objetivos desta escola: “A história filosófica do político objetiva, primeiramente, entender como uma época, um país ou um grupo social tenta construir respostas para aquilo que, com maior ou menor precisão, elas percebem como um problema. (...) ela busca fornecer uma descrição histórica da atividade intelectual decorrente da permanente interação entre a realidade e sua representação. Seu objetivo consiste, portanto, em identificar as *constelações históricas* em torno das quais novas racionalidades políticas se organizam, representações da vida pública sofrem mudanças decorrentes da transformação das instituições, e das formas de relacionamento e de controle social. (...) ela lida com conceitos incorporados à autorrepresentação da sociedade” (2010, p. 44).

⁸ Recorro à análise de Immanuel Wallerstein que interpreta o clamor democrático e humanitário dos finais do século XX e início do XXI como continuidade da retórica do poder eurocêntrico diante do restante do mundo: “A pergunta ‘quem tem o direito de intervir?’ vai direto ao cerne da estrutura moral e política do sistema-mundo moderno. Na prática, a intervenção é um direito apropriado pelos fortes. Mas é um direito difícil de legitimar e, portanto, está sempre sujeito a questionamentos políticos e morais. Os interventores, quando questionados, sempre recorrem a uma justificativa moral: a lei natural e o cristianismo no século XVI, a missão civilizadora no século XIX e os direitos humanos e a democracia no final do século XX e início do século XXI” (2007, p. 59).

⁹ A *modernidade* também faz parte da interpretação de Immanuel Wallerstein, sendo apreendida como princípio de legitimação da civilização ocidental em relação às *outras*: “Só a ‘civilização europeia’, com raízes no mundo greco-romano antigo (e para alguns também no Velho Testamento) poderia produzir a ‘modernidade’. E como se dizia que, por definição, a modernidade era a encarnação dos verdadeiros valores universais, do universalismo, ela não seria meramente um bem moral, mas uma necessidade histórica. (...) as outras civilizações avançadas pararam em algum ponto de sua trajetória e, portanto, foram incapazes de se transformar numa versão da modernidade sem a intromissão de forças externas (ou seja, europeias)” (2007, p. 66).



renovação historiográfica acaba por reiterar os principais fundamentos do *universalismo europeu*, inaugurado no século XVI, reconfigurado no XIX e reajustado no XX-XXI. Faz-se necessário, portanto, relativizá-la ao incorporar as experiências do Outro, com o intuito de formular uma humanidade verdadeiramente universal, embora esse passo ainda se apresente como um enorme desafio para a consciência ocidental¹⁰, mesmo que a fuga aos grandes temas consagrados pela historiografia sejam estratégias preconizadas pela renovada história do político, quando pautam as suas investigações no âmbito das culturas políticas¹¹.

Mas, por outro lado, desde que reconheçamos e exprobrems boa parte dos seus aportes críticos primordiais, o programa da história do político e as suas ferramentas analíticas poderão ser úteis para escrever *outra* história, pois, segundo essa perspectiva,

a tarefa do historiador é a de tentar *restituir ao passado sua dimensão de presente*, isto é, de indeterminação. Para tanto, é preciso resgatar a experiência política dos atores, seus sistemas de ação, representação e contradição, de tal sorte que o presente do passado nos ajude a melhor refletir sobre o nosso presente e não apenas a explicar simplesmente o presente ou o que ele foi (LYNCH, 2010, p. 34-35).

E é nesse ínterim que a história dos intelectuais também (re)surge como campo de pesquisa. Aguçada pela recente crise de consciência histórica¹² e pela (re)valorização das experiências individuais, esta perspectiva historiográfica visa investigar a *ação* dos intelectuais e sua conformação no interior das *culturas políticas*.

Entre os historiadores do político, aquele que mais se dedicou à história dos intelectuais é o discípulo de René Rémond, Jean-François Sirinelli. Parte significativa da sua obra consagra-se à noção de *circulação das ideias*, a partir da qual busca

¹⁰ “We should first remind ourselves that, as a general rule, the experience of the Other, or the *problem of the “I” of others and of human beings we perceive as foreign to us*, has almost always posed virtually insurmountable difficulties to the Western philosophical and political tradition. Whether dealing with Africa or with other non-European worlds, this tradition long denied the existence of any “self” but its own. (...) the *idea of a common human nature, a humanity shared with others*, long posed, and still poses, a problem for Western consciousness” (MBEMBE, 2001a, p. 02).

¹¹ “(...) a matéria desta história do político, qualificada como ‘conceitual’, não pode, portanto, se limitar à análise e ao comentário de grandes obras. Ela toma de empréstimo a preocupação de incorporar o conjunto de elementos que compõem este objeto complexo que é uma cultura política. (...) Nesta abordagem, pensar o político e fazer a história ativa das representações da vida comum são tarefas sobrepostas: é a um nível ‘bastardo’ que se deve apreender o político, no entrelaçamento das práticas e das representações” (ROSANVALLON, 2010, p. 86-87).

¹² Cf. BURKE, 1998.



compreender como os pensamentos dos intelectuais agem (ou não) sobre o restante da sociedade, além dos modos pelos quais eles se propagam no seu interior. Diante do renascer da história política, suas pesquisas concorrem para o seu desenvolvimento e entrelaçamento com a história cultural¹³, as quais costumavam ser apreendidas no bojo da história das mentalidades, das ideias ou das representações¹⁴.

No âmbito propriamente conceitual, Sirinelli chama a atenção para dois problemas relativos à noção de *intelectual*, pois, segundo ele, a “compreensão” e a “extensão” do termo acabam por gerar imprecisões que lhe atribuem um caráter “polissêmico” e “polimorfo”: “é preciso, a nosso ver, defender uma geometria variável, mas baseada em invariantes (...) [que] podem desembocar em duas acepções do intelectual, uma ampla e sociocultural, (...) a outra mais estreita, baseada na noção de engajamento” (2003, p. 242). Entretanto, o mesmo autor sugere que as pesquisas históricas, ao tratar desta categoria, façam uso de uma concepção genérica e abrangente, atenuando, assim, as controvérsias que ele próprio destacou: “(...) o debate entre as duas definições é em grande medida um falso problema, e o historiador deve partir da definição ampla¹⁵, sob condições de, em determinados momentos, fechar a lente, no sentido fotográfico do termo” (*Ibidem*, p. 243).

Apesar de considerar vantajosa a dessacralização da alegoria dos intelectuais, por permitir que os apreendamos como atores ordinários e significativos dentre as sociedades onde atuaram, creio ser necessário revisar tal conceito com o intuito de ampliá-lo, contextualizá-lo e historicizá-lo. Tal genealogia conceitual poderá averiguar quais vertentes teóricas são mais propícias para transgredir a reiterada antinomia do universalismo europeu (nós x Outros), partindo do pressuposto de que não há neutralidade quando se trata de conceitos¹⁶. Desconsiderar essa tarefa consiste em corroborar com certas limitações de abordagem, as quais provavelmente tolheriam os apontamentos destas reflexões. Voltarei a tratar adiante dos pressupostos metodológicos

¹³ “(...) desde há uma vintena de anos a história dos intelectuais permitiu a constituição de um campo historiográfico num outro registro, na encruzilhada do cultural e do político” (SIRINELLI, 1998, p. 259).

¹⁴ “Em outras palavras, estudei a noção de circulação das ideias. Isso é história cultural e, na época, ela era chamada de história das mentalidades, das representações” (SIRINELLI, 2013a, p. 409).

¹⁵ Por outro lado, como pretendo argumentar adiante, é importante considerar que “falar sobre intelectuais hoje significa também falar especificamente de variantes nacionais, religiosas e mesmo continentais dessa questão, e cada uma delas parece exigir considerações separadas” (SAID, 2005, p. 38).

¹⁶ “(...) um conceito relaciona-se sempre àquilo que se quer compreender, sendo portanto a relação entre o conceito e o conteúdo a ser compreendido, ou tomado inteligível, uma relação necessariamente tensa” (KOSSELLECK, 1992, p. 136).



da renovada história dos intelectuais propostos por Sirinelli, tentando mostrar como eles poderão, com ressalvas, ser úteis para escrever *outra história dos intelectuais*.

A palavra *intelectual* é utilizada desde o início do XIX, mas teve o seu significado profundamente alterado ao longo deste século. Era empregada inicialmente para caracterizar a atuação de indivíduos argutos que se destacavam pelo uso das suas faculdades mentais, da sua *inteligência*, termo ao qual é aparentado etimologicamente. Entretanto, com o passar dos anos o vocábulo passou a ser maculado por um teor demasiadamente pejorativo, decorrente de “um tipo crucial de oposição a grupos envolvidos com o trabalho intelectual, que ao longo do desenvolvimento social haviam conquistado certa independência em relação às instituições estabelecidas” (WILLIAMS, 2007, p. 236). São estes, portanto, os primeiros atributos alusivos ao termo: o anseio por autonomia, emancipação e liberdade diante das normativas hegemônicas que, naquele momento, eram representadas pelas instituições que legitimavam o Estado e a sua razão. Posteriormente, este vocábulo passou a tipificar os sujeitos que combinavam essas características exordiais com certa aspiração política, pois

somente na última terça parte do século XIX foram descritos coletivamente como ‘intelectuais’ ou ‘a intelligentsia’: de 1860 em diante, numa turbulenta Rússia czarista¹⁷, depois numa França abalada pelo caso Dreyfus¹⁸. Em ambos os casos, o que parecia torná-los reconhecíveis como grupo era a combinação de atividades mentais e intervenções críticas na política (HOBSBAWM, 2013, p. 228-229).

¹⁷ “The group of intellectuals that came to take historicism seriously formed what Berlin called the ‘intelligentsia’, a term of Russian origin describing a Russian phenomenon of ‘a movement of educated, morally sensitive Russians stirred to indignation by an obscurantist Church; by a brutally oppressive State indifferent to the squalor, poverty and illiteracy in which the great majority of the population lived; by a governing class which they saw as trampling on human rights and impeding moral intellectual progress’. This group of writers and thinkers, Berlin argued, sought to improve Russia’s condition through intellectual inquiry” (ZHANG, 2014, p. 24).

¹⁸ Este episódio distinguiu-se pela ação de uma vanguarda cultural e política que, ao defender A. Dreyfus publicamente, ousou desafiar a razão do Estado, recebendo então a alcunha de *intelectuais*: “Aconteceu na França no fim de 1894. Alfred Dreyfus, um oficial judeu do Estado-Maior francês, foi acusado e condenado por espionagem em favor da Alemanha. O veredicto – deportação perpétua para a Ilha do Diabo – foi unânime. O julgamento foi realizado a portas fechadas. De todo o volumoso dossiê da acusação, só foi exibido o chamado *bordereau*. Tratava-se de uma carta, supostamente escrita por Dreyfus, endereçada ao adido militar alemão (...). Em agosto de 1898, [o oficial, major] Walsin-Esterhazy foi reformado por crime de peculato. Imediatamente, contou a um jornalista inglês que ele – e não Dreyfus! – era o autor do *bordereau* (...). Nova revisão ante uma corte militar, porém, teria, provavelmente e a despeito de todas as provas esmagadoras a favor de Dreyfus, levado a nova condenação. Portanto, Dreyfus nunca foi absolvido de acordo com a lei, e o processo Dreyfus nunca foi realmente encerrado. A reintegração do acusado nunca foi reconhecida pelo povo francês, e as paixões originalmente suscitadas nunca se acalmaram inteiramente” (ARENDR, 2012, p. 139-140).



Assim sendo, a origem do termo está atrelada à combinação de atividades cognitivas e culturais, mas também a um irrevogável teor político decorrente da sua atuação pública autônoma¹⁹. Consequentemente, o conceito *intelectual* conserva profundas correlações com a noção de *ação política*. Daí se pode inferir que, desde os princípios do século XX, a sua conduta crítica contribuiu para controverter os paradigmas estatais convencionais, do mesmo modo que as acepções sobre o seu próprio significado passaram a ser constantemente postas em debate.

Nas primeiras décadas do século XX, durante os anos de reclusão em que escreveu os *Cadernos do cárcere*²⁰, o filósofo político marxista italiano Antônio Gramsci refletiu profundamente sobre este conceito, chegando a formulações deveras instigantes. É interessante notar, entretanto, que a sua perspectiva é aparentemente relegada (ou não assumida) pelos recentes historiadores do político, ao passo que ela foi entusiasticamente recuperada pelos teóricos dos estudos culturais²¹ e pós-coloniais²². Isso talvez tenha a ver com a sua imersão nas questões e nos problema da Itália de sua época que, em certo sentido, prefiguraram antagonismos similares aos das relações “norte-sul” característicos dos após-guerras, descritos na *questão meridional*²³ de 1926.

¹⁹ “Decerto que, muito tempo antes do fim do século XIX, houve intelectuais que abandonaram a esfera do cultural para se dedicarem à da política [como parece ser a interpretação de BADINTER, 2009, sobre a França do século XVIII]. Mas, nesta altura, na sequência do caso Dreyfus, os intelectuais franceses instalavam-se no centro dos nossos debates cívicos” (SIRINELLI, 1998, p. 263).

²⁰ Gramsci ficou preso entre 1926 e 1937, e recebeu autorização para estudar e escrever entre fevereiro de 1929 e agosto de 1935.

²¹ “Gramsci proves, on closer inspection, and despite his apparently ‘eurocentric’ position, to be one of the most theoretically fruitful, as well as one of the least known and least understood, sources of new ideas, paradigms and perspectives in the contemporary studies of racially structured social phenomena” (HALL, 1986, p. 27).

²² Na introdução de *Orientalismo*, Edward Said reconhece a sua dívida para com as perspectivas analíticas inauguradas por Antônio Gramsci, principalmente a sua “proveitosa distinção entre as sociedades civil e política”, o papel da cultura para a propagação não coercitiva de ideias mediante o *consenso*, mas, sobretudo, a adoção da sua formulação de “*hegemonia*, um conceito indispensável para qualquer entendimento da vida cultural no Ocidente industrial” (1990, p. 19).

²³ Ao meditar sobre as clivagens do cenário intelectual da Itália nas primeiras décadas do século XX, Gramsci descreveu o modo pelo qual os intelectuais do norte caracterizavam seus homônimos do sul: “É conhecida a ideologia que foi difundida capilarmente pelos propagandistas da burguesia entre as massas do Norte: **o Sul** é a bola de chumbo que **impede progressos** mais rápidos para o desenvolvimento civil da Itália; **os sulistas são seres biologicamente inferiores**, semibárbaros ou **bárbaros** completos, **por destino natural**; se o Sul é atrasado, a culpa não é do sistema capitalista ou qualquer outra causa história, mas da **natureza, que fez os sulistas poltrões, incapazes, criminosos, bárbaros**, temperando esta sorte madrasta com a explosão puramente individual de grandes gênios, que são como as palmeiras solitárias num deserto árido e estéril” (GRAMSCI, 2004b, p. 409, grifos meus). Interpreto esta descrição como bastante semelhante às reiteradas explicações acerca do subdesenvolvimento do sul (do mundo ex-colonial) presentes em declarações neo-liberais-coloniais de diversas potências econômicas do norte: por exemplo, no discurso de Nicolas Sarkozy em Dakar (2007), no qual afirmou, entre outras coisas, que “a colonização não é responsável por todas as dificuldades atuais de África [nem] pelas guerras sangrentas



Nos *cadernos do cárcere* Gramsci postulou que “todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais” (2004a, p. 18), distinguindo-os em duas categorias fundamentais: os intelectuais *tradicionais* e os intelectuais *orgânicos*. Os primeiros se caracterizariam por associar-se a determinados grupos sociais que, embora reclusassem plena autonomia, seriam “representantes de uma continuidade histórica” da inteligência pré-burguesa, como os membros do clero e os da aristocracia, marcados por sua habitual ausência nos movimentos sociais²⁴. Já os segundos se distinguiriam por exercer funções culturais, educativas e organizativas que visavam assegurar a hegemonia da classe que representam²⁵. Profundamente inseridos nos arranjos societários, eles seriam os responsáveis por conceber interesses e planejar ações com o fito de adquirir mais poder e angariar maior controle social, tendo por incumbência a construção dos projetos políticos da sua classe²⁶.

A par destas definições, pode-se verificar que “Gramsci já estava distinguindo dois tipos de consciência intelectual, a tecnocrática e a humanística” (BOSI, 2003, p. 412), além de especificar também as peculiaridades dos intelectuais *urbanos* e *rurais*²⁷. Sua perspectiva é atenta ao fato dos pensamentos dos intelectuais construir-se lenta e paulatinamente, sendo representativos do conjunto das tradições da sociedade na qual se

que travam os africanos entre eles. (...) O drama de África é que o homem africano não entrou suficientemente na História. O [ideal de vida do] camponês africano (...) é estar em harmonia com a natureza (...). Neste imaginário onde tudo recomeça sempre, não há lugar nem para a aventura humana, nem para a ideia de progresso” (Nicolas Sarkozy *apud* SCHURMANS, 2009, pp. 10-11).

²⁴ A atuação em movimentos sociais é entendida aqui como “o acento sobre a existência de tensões na sociedade, a identificação de uma mudança, a comprovação da passagem de um estágio de integração a outro através de transformações de algum modo induzidas pelos comportamentos coletivos” (PASQUINO, 2000, p. 787). A este respeito, Gramsci enfatiza que “estas várias categorias de intelectuais tradicionais sentem com ‘espírito de grupo’ sua ininterrupta continuidade histórica e sua ‘qualificação’, eles se põe a si mesmos como autônomos e independentes do grupo social dominante. Esta autoposição não deixa de ter consequências de grande importância no campo ideológico e político” (GRAMSCI, 2004a, p. 17).

²⁵ “Pode-se observar que os intelectuais ‘orgânicos’ que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo são, na maioria dos casos, ‘especializações’ de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu luz” (GRAMSCI, 2004a, p. 16).

²⁶ “Gramsci acreditava que os intelectuais orgânicos estão ativamente envolvidos na sociedade; isto é, eles lutam constantemente para mudar mentalidades e expandir mercados; ao contrário dos professores e dos clérigos, que parecem permanecer mais ou menos no mesmo lugar, realizando o mesmo tipo de trabalho ano após ano, os intelectuais orgânicos estão sempre em movimento” (SAID, 2005, p. 25).

²⁷ “Os intelectuais de tipo urbano cresceram junto com a indústria e estão ligados às suas vicissitudes. (...) Os intelectuais do tipo rural são, em grande parte, ‘tradicionais’, isto é, ligados à massa social do campo e pequeno-burguesa, de cidades (notadamente dos centros menores), ainda não elaboradas e posta em movimento pelo sistema capitalista: este tipo de intelectual põe em contato a massa camponesa com a administração estatal ou local e, por esta mesma função, possui uma grande função político-estatal, já que a mediação profissional dificilmente se separa da mediação política” (GRAMSCI, 2004a, p. 22-23).



assentam. Do mesmo modo, pondera que a sua transformação é perpassada por restrições contextuais e culturais, advertindo que a prevalência destes efeitos é sensível, sobretudo, no pensamento dos intelectuais oriundos das áreas rurais:

Os intelectuais se desenvolvem lentamente, muito mais lentamente do que qualquer outro grupo social, por causa de sua própria natureza e de sua função histórica. Eles representam toda a tradição cultural de um povo. E isso vale sobretudo para o velho tipo de intelectual, aquele nascido no terreno camponês. Supor exequível que ele possa, enquanto massa, romper com todo o passado e se pôr completamente no terreno de uma nova ideologia é absurdo (GRAMSCI, 2004b, p. 434).

Sua perspectiva corrobora com a valorização das experiências dos sujeitos, pois, ao admitir que transformações (mesmo tímidas) sejam operadas no processo de formação do seu pensamento, permite que um panorama de rupturas e permanências seja vislumbrado mediante a análise das suas ações. Por isso mesmo, a recuperação da sua obra deveria ser importante para as análises no âmbito do político, já que

Gramsci antecipa a tendência atual de acentuar o caráter próprio da política em face da economia. (...) Para Gramsci, a vontade é também a condição de existência da política. (...) A vontade política é bifronte: supõe o conhecimento e motiva a ação. O intelectual que, pela sua história de vida, ignora o tecido de vínculo e violência com que se amarram as classes, não poderá atingir aquele limiar da ‘consciência da necessidade’²⁸, que é, por sua vez, condição para que se produza uma vontade de agir sobre as estruturas (BOSI, 2003, p. 415-416).

Ao reconhecer a existência dos intelectuais entre todos os homens, Gramsci também atribui essa função social aos membros pertencentes às classes dos oprimidos. Já a recente história do político, bem como a dos intelectuais, parte do pressuposto de que as que clivagens sociais (oprimidos e opressores, dominadores e dominados) não devam ser tomadas como subsídio analítico apriorístico. Entretanto, Gramsci mostrou que no interior das diversas sociedades existem fragmentações assimétricas e hierarquizadas, motivadoras da vontade, que, por sua vez, é o princípio da ação política dos intelectuais – estes últimos não devem ser apreendidos por meio de uma categoria

²⁸ “A necessidade, não a liberdade, governa a vida da sociedade; e não é por acaso que o conceito de necessidade veio a dominar todas as modernas filosofias da história, onde o pensamento moderno buscou encontrar orientação filosófica e autocompreensão” (ARENDT, 2008, p. 208).



monolítica devido à pluralidade contrastante dos interesses em voga no interior das sociedades²⁹. Além disso, se a *consciência das necessidades materiais* é a propulsora das suas ações, pode-se também, mediante o seu estudo, questionar a atribuição da democracia como valor universal, e da modernidade como referencial coletivo e absoluto, já que, como vimos anteriormente, estes são princípios mediante os quais se sustentam (historicamente e em escala global) opressões geradoras de assimetrias perpetuadas por formas de pensamento calcadas na irrefletida epistemologia do universalismo europeu. As definições de Antônio Gramsci contribuem, portanto, para dilatar a limitada noção de *intelectual* atribuída pela história do político, além de problematizá-la³⁰.

Entretanto, no extremo oposto às definições de Gramsci está

a célebre definição de intelectuais de Julien Benda³¹: um grupo minúsculo de reis-filósofos superdotados e com grande sentido moral, que constituem a consciência da humanidade. (...) São personagens simbólicos, marcados por sua distância obstinada em relação a problemas práticos. Tem de ser indivíduos completos, dotados de personalidade poderosa e, sobretudo, tem de estar num estado de quase permanente oposição ao *status quo*. Benda foi espiritualmente moldado pelo caso Dreyfus e pela Primeira Guerra Mundial, ambos provas rigorosas para os intelectuais (SAID, 2005, p. 20-23).

A oposição entre a definição de Gramsci e Benda toca profundamente na questão das relações existentes entre os intelectuais e a sua ação política: para o primeiro, o intelectual é uma pessoa portadora de determinadas características que o distingue e o habilita a exercer diversificados papéis ativos no interior da sociedade; enquanto que no segundo, a partir de uma concepção manifestadamente conservadora, “encontra-se essa figura do intelectual³² como um ser colocado a parte, alguém capaz de falar a verdade ao poder, (...) para quem nenhum poder do mundo é demasiado grande e imponente para ser criticado e questionado de forma incisiva” (*Ibidem*, p. 23). As

²⁹ “Falar dos intelectuais como se eles pertencessem a uma categoria homogênea e constituíssem uma massa indistinta é uma insensatez” (BOBBIO, 1997, p. 09).

³⁰ “O ponto central da questão continua a ser a distinção entre intelectuais como categoria orgânica de cada grupo social fundamental e intelectuais como categoria tradicional, distinção da qual decorre toda uma série de problemas e de possíveis pesquisas históricas” (GRAMSCI, 2004a, p. 23).

³¹ Para verificar detalhes sobre o seu posicionamento, ver o capítulo intitulado *Julien Benda* In: BOBBIO, 1997, pp. 37-56.

³² “(...) assim os chamou Benda para poder lhes atribuir a função nobre de custodiar a verdade acima das facções em luta pela disputa do poder mundano” (BOBBIO, 1997, p. 11).



disparidades fundamentais existentes entre essas duas concepções fizeram-se sentir, indefinidamente, nas discussões travadas a partir dos meados do século XX.

Entre as décadas de 1940-50, tendo Jean-Paul Sartre³³ como principal baluarte, emergiu a noção do *intelectual universal*, portador de um saber crítico que se faz público diante da elaboração de um discurso fundamentado e responsável. Sua responsabilidade seria a transformação radical da sociedade e do mundo onde vive, por meio de uma *ação política engajada*³⁴.

Já entre as décadas de 1950-60, Michel Foucault³⁵ delineou a ideia do *intelectual específico*³⁶ como aquele cuja função seria a de produzir ferramentas (o poder atribuído ao pensamento político) para que as pessoas pudessem abrir portas, mas nunca eles próprios. A noção de *ação política* apareceria agora, não mais como uma revolução precedida por engajamento, mas como *transgressão* das normas sociais, também do ponto de vista cultural (MARTON, 2012).

Apesar das distinções defrontadas entre estes dois autores³⁷, “seria tolo reduzir a obra de Foucault a uma contestação a Sartre. O confronto decisivo entre ambos se situa precisamente na questão do humanismo, na do engajamento, na da consciência política” (RIBEIRO, 1997, p. 164). Entretanto, é importante salientar que, mesmo cotejados como arquetípicos e irredutíveis, os seus pensamentos e concepções transformaram-se ao longo do tempo. Ademais, após os ocorridos de Maio de 1968, já nos idos dos anos 1970,

os caminhos dos dois pensadores mais impressionantes do último meio século francês vieram a se cruzar: Foucault, tornando-se personagem público, sempre tentou negar (o quanto lhe permitiram os *media*, a que tinha fácil acesso) o papel de guru; Sartre, cortando a interlocução preferencial que mantivera com o PCF, tornou-se amigo dos grupúsculos maoístas. Participaram, juntos, de várias manifestações (*ibidem*, p. 171).

³³ Cf. SARTRE, 2004; *idem*, 1994.

³⁴ “O engajamento, para Sartre, não é algo a acrescentar ou, em outros termos, a literatura não deve ser politicamente engajada, posto que é política por sua própria natureza (conceitual) pois lida com significados. Já que o prosador trabalha com significados, pode e deve, por isso mesmo, designar, insinuar, recusar, demonstrar, ordenar ou denunciar. O escritor é um ‘falador’ e está ‘em situação’ na linguagem. O escritor, objetiva, portanto, *nomear* o mundo” (ALMEIDA, 2012, p. 31).

³⁵ Cf. FOUCAULT, 2001.

³⁶ “Michel Foucault disse que o chamado intelectual universal (é provável que ele tivesse Jean-Paul Sartre em mente) viu seu lugar tomado pelo intelectual ‘específico’, alguém que domina um assunto, mas que é capaz de usar seu conhecimento em qualquer área” (SAID, 2005, p. 24).

³⁷ Cf. YAZBEK, 2011.



Nos anos 1980, ao estudar e sistematizar diversas definições precedentes, Norberto Bobbio problematizou o debate ao elencar a antítese existente entre os *ideólogos* e os *expertos* que, a seu ver, estão respectivamente associados às etapas indispensáveis de elaboração e execução de uma *ação política*³⁸ racional: o fomento às ideias (princípios, valores, idealidade, visões de mundo) sobre um fim pretendido, e os conhecimentos técnico-científicos necessários para alcançá-lo³⁹. Mas este autor não postula esta antítese como uma normativa acabada, pois argumenta que na realidade social as dinâmicas são muito mais complexas do que supõem as categorias que usamos para apreendê-la e, com frequência, ideólogos e experts vinculam-se e subordinam-se mutuamente. Trata-se de uma interpretação que repercute as tensões características do seu tempo, quando se começou a suscitar, por um lado, o fim das ideologias e, por outro, a emergência de um mundo orientado pela tecnocracia. Entretanto, o debate perdura, pois “contra a tecnocracia, que é o paraíso dos técnicos, está a *acracia*, que é o paraíso dos utopistas” (BOBBIO, 1997, p. 119).

Entre os anos 1980-90, respondendo às pressões que afloravam àquela altura, Pierre Bourdieu reconfigurou esta polêmica e elaborou novas acepções, ao reiterar a antítese existente entre a postura de *engajamento* e a de *retraimento em uma torre de marfim*⁴⁰. Considerando a concepção cunhada por circunstância do caso Dreyfus, Bourdieu assinala que “o primeiro objetivo dos intelectuais deve ser trabalhar coletivamente em defesa de seus interesses específicos e dos meios necessários para proteger a sua própria autonomia” (1991, p. 660, tradução livre⁴¹). Tal defesa se daria pela agremiação dos seus representantes nos meios artísticos e acadêmicos, com o intuito de criar um *corporativismo* contendedor dos monopólios e das formas de dominação próprias do campo de produção cultural. Esta ação deveria então ser pautada

³⁸ “Bobbio recorrerá, para fundamentar sua distinção, ao conceito de ‘ação social’ de Weber para enfatizar que toda a ação política tem necessidade de ‘ideias gerais sobre os objetivos a perseguir’, bem como de conhecimentos técnicos que servem à política ordinária” (ALMEIDA, 2012, p. 37).

³⁹ Segundo a definição do autor, “os ideólogos são aqueles que elaboram os princípios com base nos quais uma ação diz-se racional por estar conforme a certos valores propostos como fins a perseguir; os experts são aqueles que, sugerindo os conhecimentos mais adequados para o alcance de um determinado fim, fazem que a ação que a isso se confronta possa apresentar-se como uma ação racional segundo os fins” (BOBBIO, 1997, p. 118-119).

⁴⁰ “In order to ground these propositions, (...) it is necessary to try to allude briefly to the forgotten or repressed history of which intellectuals are the product. This is an extraordinarily repetitive history, since the evolution of the field toward autonomy is attended with a perpetual vacillation in attitudes toward politics, between engagement in the world and retreat into the ivory tower” (BOURDIEU, 1991, p. 656).

⁴¹ “(...) the first objective of intellectuals should be to work collectively in defense of their specific interests and of the means necessary for protecting their own autonomy”.



por uma ambição *universal*, já que o autor argumenta que os intelectuais têm sido historicamente caracterizados pela renúncia aos particularismos. Nesse aspecto, especificamente, o ponto de vista de Bourdieu parece opor-se frontalmente à noção de intelectual orgânico de Antônio Gramsci:

Um dos principais obstáculos para essa ‘tomada de consciência’ é (ou tem sido) o mito do ‘intelectual orgânico’, tão cara a Gramsci, que, ao reduzir os intelectuais ao papel de ‘companheiros de viagem’ do proletariado, ou ainda, como já observei, de porta-vozes automeados para o proletariado, os impede de participar na defesa dos seus próprios interesses e, assim, de dar um sentido próprio para lutarem eficazmente por causas universais (1991, p. 668, tradução livre⁴²).

Convém questionar o que Bourdieu entende aqui por “causas universais”. Aparentemente não se trata da profusão de “valores universais”, tais como mostrados anteriormente, respaldados pela noção do universalismo europeu. Esta sua obstinada defesa pelo universal parece estar ligada à reiteração do papel crítico-reflexivo dos intelectuais que, a seu ver, deveria caracterizar todas as suas ações e espaços de atuação, almejando transformá-los em “intelectuais coletivos”⁴³:

esta reflexividade crítica que eles monopolizam pode oferecer-lhes os meios de justificar, na prática, suas mais vorazes reivindicações ao monopólio coletivo da razão, da verdade e da virtude: obrigando-os a descobrir o privilégio em que repousa a sua pretensão ao universal, a qual os obriga, de fato, a associar-se em busca do universal com uma luta perpétua para a universalização das condições privilegiadas de existência que fazem a busca pelo universal possível (*Ibidem*, p. 669, tradução livre⁴⁴).

⁴² “One of the major obstacles to this ‘consciousness-raising’ is (or has been) the myth of the ‘organic intellectual’, so dear to Gramsci, which, by reducing intellectuals to the role of ‘fellow travellers’ of the proletariat, or rather, as I have remarked, of certain self-appointed spokesmen for the proletariat, prevents them from attending to the defense of their own interests and thus giving themselves the means to fight effectively for universal causes”.

⁴³ “Seu compromisso com o ‘corporativismo do universal’ é amplamente manifesto em seus incansáveis esforços para disseminar os instrumentos do pensamento crítico e para criar um ‘intelectual coletivo’ capaz de fazer avançar uma *Realpolitik* transnacional da razão” (WACQUANT, 2002, p. 96).

⁴⁴ “(...) this critical reflexivity that they monopolize can offer them the means of justifying in practice their wildest claims to the collective monopoly of reason, truth, and virtue: by compelling them to discover the privilege on which their claim to the universal rests, it compels them, indeed, to associate the pursuit of the universal with the perpetual struggle for the universalization of the privileged conditions of existence which make the pursuit of the universal possible”.



Mas também, diante da sua insistente defesa da noção de engajamento, este autor parece dialogar com a concepção de *universalismo* de Sartre⁴⁵, para quem o intelectual

não tem missão, nem vocação, quer em sentido religioso ou laico. Justamente, sua determinação sócio-histórica, ou seja, seu pertencimento a uma classe e o seu *universalismo* de profissão o conduz a isso [ao engajamento]. Cabe ao intelectual assumir sua contradição e se posicionar, via engajamento, à disposição das lutas sociais de seu tempo (ALMEIDA, 2012, p. 34, grifo meu).

Todavia, no que tange à ação política Bourdieu acreditava que os intelectuais, semelhantemente à “missão cívica das ciências sociais”, deveriam ter por função fornecer ferramentas críticas para que as pessoas pudessem questionar os ordenamentos a que são constantemente submetidos, os quais, coletiva e inconscientemente, visam naturalizar e/ou justificar as normas sociais e, consecutivamente, a sua condição, o seu senso estético e a sua forma de portar-se no mundo⁴⁶ – muito embora acreditasse que isso raramente acontecesse⁴⁷. Nesse sentido, a sua definição das funções políticas, sociais e morais dos intelectuais também parecem dialogar com esta concepção correlata de Michel Foucault. Afinal, Bourdieu define

o intelectual [como] alguém que, a partir de uma autoridade específica adquirida nas lutas internas do campo intelectual, artístico, literário,

⁴⁵ Embora Bourdieu acredite que Sartre superestime a liberdade de ação do intelectual em detrimento aos amplos mecanismos de subordinação social a que estão submetidos: “Pienso que la ignorancia de los mecanismos colectivos de subordinación ética y política y la sobreestimación de la libertad de los intelectuales han llevado con frecuencia a los intelectuales más sinceramente progresistas (como Sartre) a ser cómplices de las fuerzas que creían estar combatiendo, y esto a despecho de todos los esfuerzos hechos para escapar de los grilletes del determinismo intelectual. Porque esta sobreestimación los alentó a involucrarse en formas de lucha que no eran realistas sino ingenuas, ‘adolescentes’ si se quiere” (BOURDIEU; WACQUANT, 2005, p. 272).

⁴⁶ “Bourdieu concebia uma Ciência Social unificada como um ‘serviço público’ cuja missão é ‘desnaturalizar’ e ‘desfatalizar’ o mundo social e ‘requerer condutas’ por meio da descoberta das causas objetivas e das razões subjetivas que fazem as pessoas fazerem o que fazem, serem o que são, e sentirem da maneira como sentem. E dar-lhes, portanto, instrumentos para comandarem o inconsciente social que governa seus pensamentos e limita suas ações” (WACQUANT, 2002, p. 100).

⁴⁷ “La tarea política de la ciencia social es alzarse contra el voluntarismo irresponsable y el cientificismo fatalista, ayudar a definir un utopismo racional utilizando el conocimiento de lo probable para hacer realidad lo posible. Este utopismo sociológico, es decir, realista, es muy infrecuente entre los intelectuales. Primero porque luce pequeño-burgués, no lo suficientemente radical. Los extremos son siempre más *chic*, y la dimensión estética de la conducta política importa mucho a los intelectuales” (BOURDIEU; WACQUANT, 2005, p. 277-278).



conforme os valores inerentes a esses universos relativamente autônomos, intervém no campo político com base em uma autoridade, uma obra, uma competência, uma virtude, uma moral (BOURDIEU, 2014, p. 296).

Sua tenaz argumentação pela necessidade de um *corporativismo do universal* a ser encampado pelos intelectuais parece ser uma resposta à recente dissolução das suas funções nas sociedades contemporâneas, que começou a aflorar desde o final do século passado e parece ser o grande dilema deste nosso século. A sua antiga e independente tradição crítica vê-se hoje enormemente ameaçada pelo apogeu dos efeitos da sociedade de consumo e de massa: “o declínio dos grandes intelectuais protestativos deve-se, portanto, não apenas ao fim da Guerra Fria, mas à despolitização de cidadãos ocidentais num período de crescimento econômico e ao triunfo da sociedade do consumo” (HOBSBAWM, 2013, p. 231). Creio que este fator também possa ser interpretado como corroborante à emergência da própria história política, espécime de reação e sintoma da preocupação dos historiadores com questões que afligem a hodierna esfera *do político*.

No entanto, como reagir a este prospecto, no mínimo, pessimista?

A rigor, pode-se dizer que hoje em dia as forças de crítica social sistemática se localizam especificamente nos novos estratos dos que têm instrução universitária. Mas os intelectuais pensantes por si não têm condição de mudar o mundo, embora nenhuma mudança desse tipo seja possível sem a sua contribuição. Para isso é preciso que haja uma frente unida formada por pessoas comuns e intelectuais (*Ibidem*, p. 235-236).

A partir da saída apontada por Hobsbawm podemos recuperar a pertinência do conceito gramsciano de intelectual orgânico, pois, por seu intermédio é possível que verifiquemos nas suas condutas anti-hegemônicas a promoção de visões alternativas aos paradigmas vigentes. Por sua intercessão também é lícito questionar as assimetrias políticas (e epistemológicas) que mantém os *outros* na condição de *subalternos* diante dos poderes hegemônicos. Este prospecto impõe que eles deixem de ser apreendidos como indivíduos inermes, objetos de intervenções alheias (desde o início da modernidade até o neocolonialismo) e passem a ser encarados como sujeitos das suas próprias escolhas e ações. Isso não significa ignorar as assimetrias a que foram historicamente submetidos, tampouco enaltecer a sua vitimização. Creio que por meio da análise das suas trajetórias seja possível vislumbrar alternativas que contribuam para



a construção de uma gnose limiar⁴⁸ e o questionamento das epistemologias alicerçadas pelo universalismo europeu. Ademais, pontos de vistas originais não se elevam somente a partir dos Outros coloniais, mas também dentre os Outros metropolitanos, cujas trajetórias, pensamentos e imposturas poderão revelar perspectivas antagônicas às pretensas hegemonias políticas. Por isso se faz necessário apreender estes Outros como agentes históricos, como intelectuais propriamente ditos, os potenciais protagonistas de *outra história* almejada⁴⁹.

A pluralidade das definições sumarizadas até aqui permite que verifiquemos alguns elementos imprescindíveis para analisar a ação dos intelectuais. A distinção gramsciana dos dois tipos de consciência intelectual (tecnocrática e humanística) parece relacionar-se à antítese e à interdependência anunciadas por Bobbio no que tange aos *ideólogos* e os *expertos*. Já a definição de Julien Benda do intelectual apartado das disputas sociopolíticas, portador da uma verdade inexorável, contrasta com a noção de ação política defendida seja por Sartre (engajamento) ou, diferentemente, por Foucault (transgressão). Ela também parece ser criticada por Bourdieu, quando este detrata a postura de retraimento em uma “torre de marfim”. Entre todas elas percebemos, em proporções variadas, a presença de vestígios da sua definição proemial: o desejo de autonomia, emancipação e liberdade. Creio que em cada uma dessas perspectivas há variações semânticas e acepções diversas às quais podem suscitar reflexões úteis aos investigadores das trajetórias dos intelectuais: a tarefa de demarcar a sua definição não é, portanto, “um falso problema” como afirma Sirinelli. Tais definições ligam-se ao papel desempenhado pelos sujeitos e suscitam considerações sobre as possíveis

⁴⁸ “A gnose limiar, enquanto conhecimento em uma perspectiva subalterna, é o conhecimento concebido nas margens externas do conhecimento mundial colonial/moderno; gnosiologia marginal, enquanto discurso do saber colonial, concebe-se na intercessão conflituosa de conhecimento produzido na perspectiva dos colonialismos modernos (retórica, filosofia, ciência) e do conhecimento produzido nas perspectivas das modernidades coloniais na Ásia, África, nas Américas e no Caribe. A gnosiologia limiar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidades de traduções etc.), quanto nas margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como etapas subsequentes de independência e colonização). (...) Enquanto epistemologia é uma conceitualização e reflexão sobre o conhecimento articulado em harmonia com a coesão das línguas nacionais e a formação do estado-nação, a gnose limiar constrói-se *em diálogo com* a epistemologia e *a partir de* saberes que foram subalternizados nos processos coloniais imperiais” (MIGNOLO, 2003, p. 33-34).

⁴⁹ Pois “estamos convencidos de que la historiografía elitista debiera ser combatida desarrollando un discurso alternativo basado en el rechazo del monismo espurio y anti-histórico característico de su visión del nacionalismo indio y en el reconocimiento de la coexistencia e interacción de los ámbitos de la política de la élite y la de los subalternos” (GUHA, 2002, p. 40).



motivações das suas ações, as quais são subsídios fundamentais para investigar a circulação de ideias no interior das sociedades. Não se trata de identificá-los aprioristicamente como bons ou maus⁵⁰, mas de perceber que, diante dessas variantes, não é possível que o historiador parta “da definição ampla” – se é mesmo desejável que ela realmente exista.

Contudo, a descrição subalternizada do Outro colonizado esteve amparada por um discurso prévio de pretensa superioridade ocidental, legitimado por teorias racialistas oitocentistas que, em verdade, manifestava-se desde períodos muito anteriores a este século⁵¹. O mundo ocidental valeu-se, até meados do século XX, de uma imagem europeia auto-construída em detrimento a estes Outros, que por ventura ele próprio a produzira paulatinamente. No imediato pós-guerra, tais certezas relativizaram-se por razões diversas, entre outras, a crise moral gerada pelo holocausto, que abalara qualquer argumento de superioridade fundamentado por demandas raciais, e a participação dos colonizados naqueles conflitos, momento a partir do qual estes passariam a reclamar por sua auto-determinação. Mediante esta interpretação pode-se identificar os mecanismos – as escolas acima de tudo – que tencionavam “inculcar instrumentos cognitivos de construção da realidade” também nas áreas coloniais, visando assegurar o seu controle nas mãos dos novos feitores. Entretanto, é importante compreender que os processos de colonização alicerçaram-se sobre três interposições: aculturação, desculturação e transculturação. A primeira pressupõe a intenção de inserir os colonizados no âmbito da “civilização” e, por isso, se associa à ideia de assimilação⁵²; a segunda noção implica

⁵⁰ “Meu trabalho é fazer uma restituição de complexidades. A militância é o contrário: há o bom e o mau” (SIRINELLI, 2013b, p. 01).

⁵¹ Apesar da tentativa de justificar (cientificamente) as clivagens entre os diferentes grupos humanos por meio das noções homogeneizantes do conceito “raça” ser oriunda dos séculos XVIII e XIX, Carlos Moore (2007) argumenta que ela apenas legitimou distinções precedentes, pautadas por critérios fenotípicos. Já Wallerstein (2007) argumenta que a clivagem entre o mundo ocidental europeu e os demais foi inaugurada no século XVI diante do debate entre Juan Sepúlveda e Bartolomé de Las Casas sobre o direito de intervir (ou não) na vida dos indígenas americanos recém-conquistados, mas que se manteve incólume pelos séculos subsequentes. Nesse sentido, a emergência da moderna filosofia política ocidental estaria atrelada às práticas coloniais, pois o objetivo de legitimar suas ações intervencionistas coaduna a manutenção do seu poderio pela detração figurativa do Outro, através de representações (morais) antagônicas: “cristãos *versus* pagãos” no século XVI, “civilizados *versus* bárbaros” no XIX.

⁵² “Entre as teorias coloniais de ‘assimilação’ ou ‘integração’ (acesso à plena cidadania para quem exhibe padrões de vida ‘civilizados’ e aplicação às colônias de legislação igual à da metrópole) e as de ‘associação’ (manter sociedades diferentes geridas com legislação diferente), ainda é usual dizer-se que nas colônias francesas, belgas e portuguesas prevaleceu o princípio da ‘assimilação’ (...). Ora, nem esses princípios prevaleceram sempre na doutrina colonial de cada um destes países, nem os ideólogos e legisladores adeptos da ‘integração’ pretendiam ‘assimilar’ toda a população colonizada à cultura do colonizador. Pelo contrário, a ‘assimilação’ era uma eficaz barreira jurídica e cultural à ascensão social da



que, diante da colonização, haja a destruição das características culturais de um povo em detrimento de outro; já o terceiro termo⁵³ – talvez o mais significativo para esta análise – é suscitado pela concepção de *zona de contato*⁵⁴, que infere certa paridade e reciprocidade entre as culturas envolvidas.

A recuperação destes argumentos é importante, pois, a partir do seu incremento, deduz-se que a escola também foi responsável pelo acirramento e dinamização dos processos de transculturação (a despeito dos propósitos de assimilação/integração) e pela profusão de variados tipos de intelectuais nas colônias: desde aqueles que assistiam a burocracia colonial (expertos) até os jornalistas, escritores etc. (ideólogos), os quais, lenta e paulatinamente, passaram se integrar-se nas questões políticas coloniais. Pode-se dizer que o mesmo se passou nas metrópoles, já que a atuação crítica dos intelectuais transgredia a função normatizadora das instituições escolares donde adquiriam boa parte da sua formação. Não por acaso, Gramsci lembra-nos que a escola é a instituição responsável pela constituição dos intelectuais⁵⁵.

Não pretendo com isso, inferir que a escola cumpra as mesmas funções nas metrópoles e nas colônias, tampouco, que ela seja uma instituição homogênea; a variedade dos seus tipos extrapolaria o alcance desta investigação. Cabe ressaltar que a sua implantação e os seus padrões de funcionamento variaram no tempo e no espaço, seja nas metrópoles ou nas colônias, de acordo com as vicissitudes políticas e culturais de cada contexto. Entretanto, a sua função de promover intelectuais parece ser uma constante.

maioria da população negra, já que os brancos eram automaticamente considerados ‘civilizados’” (NETO, 1997, p. 342).

⁵³ O conceito surgiu em 1940, na obra *Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco* de Fernando Ortiz. Arelado inicialmente à noção de mestiçagem, ele sugere que ao longo do processo de colonização os povos subordinados selecionaram e produziram novos significados a partir da adoção de elementos culturais exógenos, ao passo que também resistiam culturalmente, mesmo que “perdas, seleções, assimilações e redescobertas fossem operadas simultaneamente, resolvidas em um amplo remanejamento cultural”. O crítico uruguaio Ángel Rama chama a atenção para a incorporação de três elementos fundamentais: o uso da língua, da estrutura literária e da cosmovisão dos colonizadores, sendo a sua “mediação (...) resultado de séculos de contato e negociação cultural”. “Contudo, a vantagem do termo transculturação em relação ao termo mestiçagem é, na perspectiva pós-colonial, o poder que permite afastar-se das considerações de ordem racial na direção da cultura e, ao mesmo tempo, responder à necessidade do pensamento nas margens” (Cf. REIS, 2010).

⁵⁴ Cf. PRATT, 1999.

⁵⁵ “A escola é o instrumento para elaborar intelectuais dos diversos níveis. A complexidade da função intelectual nos vários Estados pode ser objetivamente medida pela quantidade de escolas especializadas e pela sua hierarquização: quanto mais extensa for a ‘área’ escolar e quanto mais numerosos forem os ‘graus verticais’ da escola, tão mais complexo será o mundo cultural, a civilização, de um determinado Estado” (GRAMSCI, 2004a, p. 19).



Não obstante, o papel atribuído a esta instituição também é uma preocupação latente para a recente história dos intelectuais, sobretudo, no que tange ao estudo da conformação das elites culturais:

Será um sistema escolar um instrumento de promoção social graças a uma seleção escolar e universitária baseada em regras explícitas e de todos conhecidas? Ou esse sistema é apenas um instrumento de reprodução das classes dirigentes? Desde logo se observará que, nas duas hipóteses, é reconhecido à Escola um papel dominante, mas de efeitos controversos (SIRINELLI, 1998, p. 268).

A despeito das suas particularidades nos contextos metropolitano e colonial, as duas hipóteses e as controvérsias dos seus efeitos suscitadas por Sirinelli, podem ser averiguadas tanto no caso dos intelectuais metropolitanos (mediante as transgressões encampadas por sua atuação cultural e política) como diante da profusão de intelectuais nas áreas coloniais. Porém, estes últimos chamam a atenção pelo fato de terem sido constantemente silenciados pelas agruras do colonialismo: mesmo aqueles declarados assimilados, considerados distintos em relação às massas por contemporizarem com os valores dos colonizadores, nunca conseguiram alcançar a condição de superioridade desfrutada por estes. Foi a esta constatação que chegou o intelectual tunisiano Albert Memmi ao identificar a construção dialética das imagens do colonizador e do colonizado, as quais, tendo em vista a manutenção do colonialismo, se caracterizariam por manter entre si um distanciamento antagônico que perpetuaria a detração e a marginalização do último⁵⁶. Compreendo tal empreendimento como a continuidade das assimetrias (do universalismo europeu) inauguradas pela modernidade setecentista (cristão x pagão; civilizado x bárbaro; colonizador x colonizado), as quais acabaram por silenciá-los e colocá-los na condição subalterna.

⁵⁶ “A existência do colonialista está por demais ligada à do colonizado, jamais poderá superar essa dialética. Precisa negar, com todas suas forças, o colonizado e, ao mesmo tempo a existência de sua vítima lhe é indispensável para continuar a ser o que é. Desde que escolheu manter o sistema colonial, deve procurar defendê-lo com mais vigor do que seria necessário para recusá-lo. Desde que tomou consciência da injusta relação que une o colonizado, é preciso que se empenhe sem tréguas em absolver-se. (...) Mas não sairá deste círculo: é preciso explicar a distância que a colonização estabelece entre ele e o colonizado; ora, a fim de justificar-se, é levado a aumentar mais ainda essa distância, a opor irremediavelmente as duas figuras, a sua tão gloriosa, a do colonizado tão desprezível” (MEMMI, 1967, pp. 57-58).



Penso que este fator deve ser seriamente levado em consideração: dadas às suas peculiaridades históricas, é imprudente tentar inserir os *intelectuais subalternos*⁵⁷ em uma definição ampla e abrangente, já que esta também não estaria isenta de valores preconcebidos. Argumentar pela isenção de valores com o intuito de restituir “as complexidades” do contexto analisado é uma ambição louvável, embora a aspiração por objetividade não seja garantia de imparcialidade.

Uma breve e sumária análise das estratégias de contraposição ao discurso colonialista, realizadas pelos colonizados, permite mostrar que as noções utilizadas por eles quase sempre foram forjadas pelos próprios referenciais que procuravam refutar – efeito latente dos processos de transculturação.

A primeira noção é a ideia de *raça*, categoria que “ganhou corpo no pensamento ocidental europeu desde fins do século XVIII, tendo reforçado os seus pressupostos no século XIX com o desenvolvimento da ciência, em especial da biologia e, de uma forma particular, [do darwinismo] ‘social’” (HERNANDEZ, 2005, p. 132) – cumpre observar que a sua emergência é coetânea e corrobora com a função centralizadora adquirida pelo Estado a partir dos oitocentos. Ela foi duplamente apropriada pelos intelectuais colonizados, servindo como argumento de oposição ao discurso hegemônico europeu, mas também como *ethos* propulsor de uma comunidade intercontinental disposta a resistir às opressões que compartilham historicamente. As diversas vertentes deste ideário são admitidas pelo rótulo de pan-africanismo⁵⁸, movimento originado pelas críticas proferidas por intelectuais negros da diáspora americana que, posteriormente, acabaram sendo incorporadas pelos intelectuais africanos – os quais se restringiam, geralmente, aos centros urbanos e às classes escolarizadas das colônias. Trata-se de um discurso heterogêneo, pois congrega argumentos de cunho racial, político e econômico, com reiterado propósito anticolonialista. Embora tenha respaldado a emancipação da maioria das colônias africanas, a adoção desse ideário fez emergir um imaginário mítico

⁵⁷ É importante frisar que a categoria de *subalterno* deve ser apreendida de maneira heterogênea, e este termo “não pode ser usado para se referir a todo e qualquer sujeito marginalizado. (...) O termo deve ser resgatado, retomando o significado que Gramsci lhe atribui ao se referir ao ‘proletariado’, ou seja, aquele cuja voz não pode ser ouvida. (...) [Há, portanto,] o perigo de se constituir o outro e o subalterno apenas como objetos de conhecimento por parte de intelectuais que almejam meramente falar pelo outro” (ALMEIDA, 2010, p. 12-13).

⁵⁸ “É um movimento político-ideológico centrado na noção de *raça*, noção que se torna primordial para unir aqueles que a despeito de suas especificidades históricas são assemelhados por sua origem humana e negra. O movimento pan-africano surgiu como um mal estar generalizado que ensaiava o tema da resistência à opressão, pensando a libertação do homem negro” (HERNANDEZ, 2005, p. 138).



e generalizante sobre o continente e, por isso, é alvo de contundentes críticas por parte de intelectuais contemporâneos⁵⁹.

A segunda noção diz respeito à própria concepção de história. No contexto dos movimentos de independência, os intelectuais africanos passaram rejeitar a sua condição de apêndices das narrativas ocidentais e procuraram referências a partir das quais pudessem escrever as suas próprias histórias. Num primeiro momento, influenciados pela profusão dos ideais pan-africanistas, buscaram reinterpretar o conceito de *raça* para recuperar o orgulho e a autoestima do seu povo, promovendo o resgate e a catalogação das glórias do passado. África foi descrita, então, como “o berço da humanidade”, dotada de culturas e civilizações imponentes, marcada por notáveis realizações artísticas e arquitetônicas, evitando-se, contudo, tratar de determinados temas considerados controversos – como a escravidão, por exemplo. Num segundo momento essa história passou a se basear numa crítica objetiva do colonialismo, enfatizando a ação dos movimentos de resistência, dos protonacionalismos elaborados pelas elites culturais ocidentalizadas, das suas iniciativas econômicas autônomas, que visava, por fim, legitimar a plausibilidade do seu autogoverno. Trata-se da chamada geração nacionalista dos anos 1950-60, que cunhou a famosa tese afro-centrista de Cheikh Anta Diop⁶⁰, a retaliação do colonialismo presente na expressão “Abandonem-

⁵⁹ Achille Mbembe, por exemplo, fala da necessidade de reconfigurar e universalizar o conceito *negro*, já que a sua emergência é “simultânea com a instauração de práticas imperiais inéditas que devem tanto às lógicas escravagistas de captura e de predação como às lógicas coloniais de ocupação e exploração”, as quais se perpetuam diante do neoliberalismo e dos seus novos modos de exploração e submissão (Cf. MBEMBE, 2014). Kwame Appiah, por sua vez, aponta as restrições das experiências pregressas dos pan-africanistas e sugere a sua reorientação na atualidade: “dada a situação atual da África, penso que continua claro que um outro pan-africanismo – projeto de uma fratria continental, e *não* o projeto de um nacionalismo negro racializado –, por mais falsas ou confusas que sejam suas raízes teóricas, pode ser uma força progressista (...) uma vez superado o nacionalismo ‘negro’, a independência do pan-africanismo da diáspora e do pan-africanismo do continente. É, creio eu, no exame dessas questões, dessas possibilidades, que reside o futuro de um pan-africanismo intelectualmente revigorado” (APPIAH, 1997, p. 250).

⁶⁰ Na sua tese de 1955, intitulada *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Anta Diop reconhece a historicidade e as matrizes negras do Egito faraônico, proferindo a partir dela a unidade cultural da África e o universalismo dos seus impérios: “Os africanos negros podem e devem reclamar com exclusividade a herança cultural da velha civilização egípcia. Eles são os únicos hoje cuja sensibilidade é capaz de facilmente se harmonizar com a essência, e o espírito, daquela civilização que os egiptólogos acham tão difícil de entender. As disposições intelectuais e afetivas dos negros de hoje são as mesmas daquelas dos povos que editaram os textos hieroglíficos das pirâmides e outros monumentos e esculpiram os baixo-relevos dos templos. A partir da África negra (...) podemos gradualmente trazer de novo à vida todas aquelas formas da civilização egípcia que hoje estão mortas para a consciência europeia” (Cheikh Anta Diop *apud* FARIAS, 2003, p. 340).



nos!” de Niangoran-Bouah⁶¹, e as noções de África Profunda e África Periférica de Amadou Hampaté Bâ⁶². Como se pode constatar, em detrimento ao seu esforço de buscar referenciais próprios, a sua compreensão de história manteve-se, em linhas gerais, alicerçada por paradigmas eurocêntricos, refletindo as ambivalências da forma pela qual as suas independências foram concretizadas⁶³.

Por outro lado, nos casos em que as independências não foram obtidas mediante negociações com os antigos colonizadores⁶⁴, alguns dos mecanismos criados para colaborar com a manutenção do colonialismo acabaram corroborando com a emergência de intelectuais anticoloniais. Neste caso, atribui-se à escola, mais uma vez, a responsabilidade pela sua formação:

Supostamente uma dependência do aparelho ideológico do Estado, a CEI [Casa dos Estudantes do Império] cedo subverteu as expectativas do regime, impondo-se como um importante espaço cultural e político de contestação do salazarismo e do colonialismo, onde se reuniam os estudantes das colônias que viviam na metrópole. Com ligações estreitas à oposição portuguesa e particularmente ao PCP [Partido Comunista Português], numa primeira fase, a maioria dos sócios foi-se envolvendo na luta contra o Estado Novo. Mas a tomada de consciência anticolonial iria ditar, a prazo, a sua participação nos movimentos de libertação africana (CASTELO, 2010, p. 14-15).

⁶¹ Cf. GARANGER, 2001. “Georges NIANGORAN BOUAH, antropólogo, diretor do CRDNA, Centre de Recherche en Drummologie et Numismatique Africaine, em Abidjan, Costa do Marfim. Ele estudou na França e logo voltou para seu país na trilha de seus ancestrais e chefes tradicionais. Ele solta aqui um grito de revolta contra o colonialismo todavia presente na África” (Sinopse).

⁶² “Procuró sempre lembrar que existem duas maneiras principais de abordar as realidades das sociedades africanas. Uma delas, que pode ser chamada de periférica, vai de fora para dentro e chega ao que chamo de África-Objeto, o que não se explica adequadamente. A outra, que propõe uma visão interna, vai de dentro para fora dos fenômenos e revela a África-sujeito, a África da identidade profunda, originária, mal conhecida, portadora de propostas profundas em valores absolutamente diferenciais” (HAMPATÉ BÂ, 2003, p. 10).

⁶³ “Com somente poucas exceções, as nações da África atual foram sucessoras diretas das colônias africanas que as precederam. Suas fronteiras eram as fronteiras coloniais (...) suas capitais eram as capitais coloniais. Todas conservaram, em maior ou menor grau, as línguas dos colonizadores como línguas de comunicação mais ampla. Todas seguiram basicamente os sistemas ocidentais de educação. Sua administração seguiu as trilhas deixadas pela administração colonial. (...) Para 97% da população, a independência em si fez pouca diferença” (OLIVER, 1994, p. 254).

⁶⁴ “Ao passo que a maior parte dos países africanos evoluiu para a nacionalidade no interior de uma estrutura de independência obtida sem violência, para alguns outros os anos entre 1960 e 1975 foram anos de luta armada contra regimes coloniais controlados por colonizadores que ainda acreditavam ter a capacidade de resistir à mudança política. Nesses casos, o sentido de nacionalidade teve que ser construído em torno de movimentos de libertação nacional que atuavam como governos alternativos e proscritos, paralelamente às estruturas coloniais sobreviventes, apoiados por grupos de exilados dispersos em outros países” (OLIVER, 1994, p. 265).



Apesar da formação eurófona destes intelectuais, a utilização da língua portuguesa, dentre outros instrumentos que lhe foram proporcionados (ou melhor, conquistados) por sua formação escolar e universitária permitiu que margens de negociação política e cultural fossem abertas entre eles e os antigos colonizadores, resultando a sua condição de entre-lugar, característica marcante dos processos de transculturação, os quais foram responsáveis pela emergência de pontos de vista dissidentes e dissonantes, geralmente relegados pela historiografia tradicional. As suas experiências à frente dos movimentos de libertação nacional, dos exílios a que forçosamente eram submetidos e a convivência política e cultural com pessoas de diversas origens e culturas provavelmente suscitaram leituras alternativas acerca dos diversos atores envolvidos nos processos de descolonização.

Contudo, se faz necessário repensar as estruturas epistemológicas e o arcabouço analítico (pautados por concepções universalistas ocidentais) das propostas de sua investigação, pois

ao lidar com as sociedades africanas, sua ‘historicidade’ requer mais do que simplesmente relatar o que ocorreu no próprio continente na interface entre o trabalho das forças internas e da exploração dos atores internacionais. Ela também pressupõe uma crítica aprofundada da história ocidental e das teorias que afirmam interpretá-la (MBEMBE, 2001a, p. 09, tradução livre⁶⁵).

Ao recuperá-los da marginalidade historiográfica em que se encontram, por meio de fontes que repercutam as suas próprias vozes, é possível que localizemos dados que corroborem com o objetivo de criticar a história ocidental e as teorias que a sustenta.

É importante lembrar que intelectuais europeus (anti-hegemônicos) também foram acuados pelos mesmos regimes que praticaram o colonialismo nos trópicos. Muitos deles exilaram-se, seja por motivo de perseguição política ou por resistência cultural, e produziram ideias originais e versões alternativas relativas aos mesmos eventos. O cruzamento e cotejamento das visões desses intelectuais subalternos provenientes das metrópoles e das colônias deverão amplificar a pluralidade das

⁶⁵ “(...) dealing with African societies, ‘historicity’ requires more than simply giving an account of what occurs on the continent itself at the interface between the working of internal forces and the working of international actors. It also presupposes a critical delving into Western history and the theories that claim to interpret it”.



complexidades atinentes aos contextos em que atuaram, concorrendo para o almejado “pensamento limiar”. As dissonâncias das suas ações problematizam os automatismos classificatórios que insistem em definir apressadamente uns e outros por meio das categorias consagradas: os europeus, geralmente atrelados aos colonizadores, e os africanos, aos colonizados. É importante considerar que houve intelectuais favoráveis à (ou favorecidos pela) colonização entre os ditos colonizados. E que nem todos os que vivam sob um regime colonialista necessariamente compactuavam com este tipo de poder-prática estatal. Por isso, a análise cruzada das suas condutas e imposturas podem revelar desconcertos reveladores de tais complexidades.

Além disso, o emprego da história dos intelectuais é perpassado por uma dupla dissolução de paradigmas, que coincide com o *objeto* privilegiado das suas análises e com o *contexto* da sua própria emergência enquanto prática de pesquisa. A primeira coincidência se assenta no fato das suas análises privilegiarem objetos posteriores a 1945⁶⁶, que é o momento no qual foram inauguradas as condições de viabilidade para os processos de descolonização. A segunda coincidência é que o contexto da (re)emergência desta perspectiva analítica se justapõe ao término da guerra fria. Essa observação corrobora com os argumentos que tenho defendido até então, pois

o desmantelamento dos grandes impérios coloniais depois da Segunda Guerra Mundial diminuiu a capacidade da Europa de iluminar intelectual e politicamente o que se costumava denominar de regiões obscuras da Terra. Com o advento da Guerra Fria, a emergência do Terceiro Mundo e a emancipação universal sugerida, se não decretada, pela presença das Nações Unidas, as nações e tradições não europeias pareciam agora dignas de uma atenção séria (SAID, 2005, p. 37).

Após revisitar diversas apreensões do conceito intelectual, creio ter igualmente demonstrado a necessidade de se valorizarem as experiências subalternas em proveito de uma gnose limiar. Abordarei agora alguns dos pressupostos metodológicos da renovada história dos intelectuais, tentando verificar os seus principais alcances e limitações.

⁶⁶ “A história dos intelectuais, devido ao papel desempenhado por eles sobretudo a partir de 1945, é, ao menos em parte, uma história do passado próximo e além disso de forte teor ideológico, na qual, o pesquisador, mal ou bem um intelectual ele próprio, está imerso” (SIRINELLI, 2003, p. 234).



A renovada história dos intelectuais faz uso de “noções como geração, itinerário [e estruturas de sociabilidade] para perceber como elementos do mesmo grupo, com a mesma formação, têm destinos divergentes” (SIRINELLI, 2013b, p. 02).

As estruturas de *sociabilidade* são concebidas como “redes” que acomodam os intelectuais num “pequeno mundo estreito”, orientadas por motivações culturais e/ou ideológicas que os agremiam em torno de propósitos comuns (SIRINELLI, 2003, p. 248). Tais estruturas também se associam, ideológica e afetivamente, a “microclimas à sombra dos quais a atividade e o comportamento dos intelectuais envolvidos frequentemente apresentam traços específicos, (...) que caracteriza um microcosmo intelectual particular” (*Ibidem*, p. 252-253).

As estruturas (ou círculos) de sociabilidade também produzem solidariedades de idade, pois quando os intelectuais têm as suas vidas marcadas por experiências significativas comuns, e partilham de referenciais cronológicos e etários compatíveis, acabam por se sentir pertencentes a uma mesma *geração*. No entanto, esta deve ser

compreendida no sentido de extrato demográfico unido por um acontecimento fundador que, por isso mesmo, adquiriu uma existência autônoma. (...) Mas uma geração dada extrai dessa gestação uma bagagem genética e desses primeiros anos uma memória coletiva, portanto ao mesmo tempo o inato e o adquirido, que a marcam por toda a vida (SIRINELLI, 2003, p. 255).

Apreendido dessa forma, este conceito contribui para o estudo das genealogias e das influências das ideias e pensamentos, permitindo que a sua articulação com os variados percursos transcorridos pelos intelectuais tornem-se perceptíveis para o pesquisador. Porém, a ideia de percurso traz à tona a noção de *itinerário* (ou *trajetória*).

É por intermédio dos itinerários políticos que esta modalidade historiográfica busca “desenhar mapas mais precisos dos grandes eixos de engajamento dos intelectuais” (p. 245), para “tentar destrinchar a questão das relações entre as ideologias produzidas ou veiculadas [por eles] e a *cultura política* de sua época” (*Ibidem*, p. 261, grifo meu). Todavia, este procedimento é alvo de variadas críticas, já que, igualmente à história do político, a renovada história dos intelectuais também se apoia no método biográfico e em análises prosopográficas. Este procedimento demanda atenção especial por parte dos pesquisadores, pois,



se os itinerários desde já apresentam, com bastante frequência, sérios problemas de reconstituição, ainda mais complexas são as questões de interpretação. Ora, as trajetórias pedem naturalmente esclarecimento e balizamento, mas também e sobretudo interpretação. O estudo dos itinerários só pode ser um instrumento de investigação histórica se pagar esse preço (*Ibidem*, p. 247).

Pierre Bourdieu critica tenazmente a noção de trajetória⁶⁷. Mas esta não é a única diferença existente entre as concepções deste autor e as da renovada história dos intelectuais – a propósito, Sirinelli é enfático ao se contrapor às suas proposições⁶⁸.

De qualquer forma, com o intuito de comparar com as definições de Sirinelli, creio ser frutífero expor também as noções propostas por Bourdieu acerca do estudo dos intelectuais, as quais se concertam sobre dois conceitos principais: *campo*⁶⁹ (político e intelectual) e *habitus*⁷⁰.

Sobre o primeiro Bourdieu argumenta que para examinar as associações existentes entre o intelectual, a sua obra e o seu público, no contexto de sua produção,

é necessário determinar previamente as funções de que se reveste este *corpus* no sistema das relações de concorrência e de conflito entre grupos situados em posições diferentes no interior de um campo intelectual que, por sua vez, também ocupa uma dada posição no campo do poder (2007, p. 186).

⁶⁷ “Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixa de reforçar. (...) Não podemos compreender uma trajetória sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço de possibilidades” (BOURDIEU, 1996, p. 185; 190).

⁶⁸ “O que eu não gosto nos historiadores influenciados por Bourdieu é justamente o fato de encontrarem sentido nos grandes sistemas de explicação do mundo, o que é muito confortável. (...) O marxismo, por exemplo, explica que há um sentido na história: a luta de classes. (...) O segundo exemplo é o estruturalismo. Veio dos linguistas que estudavam a estrutura das linguagens para compará-las. (...) E o terceiro é o Bourdieu, que propôs formas de explicar não o mundo, mas a sociedade, através de um raciocínio sobre dominante e dominado” (SIRINELLI, 2013b, p. 03-04).

⁶⁹ Bourdieu “forjou a nova ferramenta analítica do *campo*, designando espaços relativamente autônomos de forças objetivas e lutas padronizadas sobre formas específicas de autoridade, para dar força à estática e reificada noção de estrutura e dotá-la de dinamismo histórico” (WACQUANT, 2002, p. 98).

⁷⁰ Bourdieu “recuperou e retrabalhou o conceito aristotélico-tomista de *habitus* para elaborar uma filosofia disposicional da ação como propulsora dos socialmente constituídos e individualmente incorporados ‘esquemas de percepção e apreciação’” (*Ibidem*).



Este autor lembra-nos que as análises sobre a vida e a obra dos intelectuais devam ser realizadas tomando por pressuposto aquilo que deles era esperado em sua conjuntura (campo intelectual), pois, por maior que fosse a sua autonomia, o seu trabalho era estimulado pela posição de poder por ele ocupada naquele contexto (campo político). Ademais, a sua perspectiva é a de que a sua ação é constantemente orientada por disposições adquiridas em sua contínua imersão nas dinâmicas sociais.

Sobre o segundo conceito este autor ressalta a imprescindibilidade de perpassar algumas etapas para que o estudo da interface entre os intelectuais e a realidade social seja profundo e adequado: a “análise da posição dos intelectuais e dos artistas na estrutura da classe dirigente”; a “análise da estrutura das relações objetivas entre as posições que os grupos colocados em situação de concorrência ocupam na estrutura do campo intelectual”; a “construção da trajetória social como sistema dos *traços pertinentes* de uma biografia individual ou de um grupo de biografias”; e, finalmente, a construção do *habitus* como “o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (*ibidem*, p. 191). Afinal, “o *habitus* [também] é um conjunto de desejos, vontades e habilidades, socialmente constituídas, que são ao mesmo tempo cognitivas, emotivas, estéticas e éticas” (WACQUANT, 2002, p. 102).

Pode-se perceber que as duas perspectivas adotam proposições majoritariamente distintas, embora operem a partir de questionamentos correlatos. A primeira comparação pode ser verificada entre a noção de *habitus* e a concepção de *cultura política* assumida pelos historiadores do político:

se a *cultura política* retira a sua força do fato de, interiorizada pelo indivíduo, *determinar* as motivações do ato político, ela interessa ao historiador por ser, em simultâneo, um fenômeno coletivo, partilhado por grupos inteiros que se reclamam dos mesmos postulados e viveram as mesmas experiências. Se existe um domínio em que o fenômeno de *geração* encontra justificação plena e total, é bem este: (...) *grupos inteiros de uma geração partilham em comum a mesma cultura política que vai depois determinar comportamentos solidários face aos novos acontecimentos* (BERSTEIN, 1998, p. 361, grifos meus).

Ambas as noções dizem respeito aos esquemas de percepção da realidade circundante e as relações mantidas entre esta e um grupo limitado de sujeitos que se



reconhece enquanto tal (seja um “grupo de agentes” ou uma “geração”). Ao passo que o *habitus* parece exercer a sua influência do âmbito geral (social) para o particular (agente), contrariamente, a *cultura política* aparenta ser constituída na esfera individual e, posteriormente, exerce influência sobre o coletivo. De fato, P. Bourdieu atribui demasiada importância ao papel da esfera social ao tratar das disposições individuais, sobrando pouca margem de liberdade para as suas iniciativas. Entretanto, mesmo considerando a sua autonomia limitada, ele não parece afirmar que as pressões sociais possam de alguma forma determinar ou condicionar o seu ponto de vista. Já a noção de cultura política, apesar de descrita como imanente às experiências individuais, é contraditoriamente vista como determinante dos comportamentos individuais e coletivos dos sujeitos – esta parece ser a maior limitação desta noção, apesar da sua perspicácia em abordar as complexidades suscitadas por suas intenções⁷¹. A vantagem⁷² do termo cultura política reside na valorização que ele faz da ação individual, embora a prevarique por suscitar determinismos coletivos. Já a noção de *habitus* é importante por atentar às limitações contextuais vivenciadas pelos sujeitos, embora ela pressuponha a sua restrição em detrimento de forças sociais abrangentes.

Outra comparação pode ser realizada entre o *corpus* do *campo intelectual* (fruto das associações entre o intelectual, a sua obra e o seu público) e a noção de *estruturas de sociabilidade*. Ambas pressupõem que sejam realizadas delimitações prévias para o estudo da ação dos intelectuais. No primeiro caso, o que deverá ser delimitado previamente são as funções deste *corpus* nas altercações entre grupos diferentes, os quais, simultânea e consequentemente, acabam por situar-se em posições distintas no âmbito político. No segundo caso são as motivações do pertencimento a um grupo que

⁷¹ “Berstein não se dá conta de que a todo instante afirma que a ‘cultura política’ determina o comportamento político dos indivíduos e inclusive sua ação futura justa e contraditoriamente àquilo que ele critica como sendo a explicação determinista marxista do condicionamento do indivíduo pelo ser social. (...) Muito embora Berstein afirme a todo instante o ‘peso’, isto é, a força determinista da ‘cultura política’ na vida e comportamento dos indivíduos, não podemos ocultar o fato de que Bernstein coloca a possibilidade de um indivíduo poder contestar e até mesmo romper com a ‘cultura política’ adquirida ao longo de sua vida” (ALMEIDA, 2012, p. 28-29).

⁷² “Para o historiador, o interesse de identificação desta cultura política é duplo. Permite em primeiro lugar pelo discurso, o argumentário, o gestual, descobrir as raízes e as filiações dos indivíduos, restituí-las à coerência dos seus comportamentos graças à descoberta das suas motivações (...). Mas, em segundo lugar, passando da dimensão individual à dimensão coletiva da cultura política, esta fornece uma chave que permite compreender a coesão de grupos organizados à volta de uma cultura. Fator de comunhão dos seus membros, ela fá-los tomar parte coletivamente numa visão comum do mundo, numa leitura partilhada do passado, de uma perspectiva idêntica de futuro, em normas, crenças, valores que constituem um patrimônio indiviso” (BERSTEIN, 1998, p. 362-363).



devem ser previstas de antemão. Assim sendo, a primeira noção é importante por suscitar a indissociabilidade entre o intelectual e o político, embora as pressuposições do posicionamento dos sujeitos possam preordenar os seus comportamentos e, por isso, restringir a sua análise. Já na segunda noção, embora pautada por determinação prévia, as estruturas suscitadas nada mais são do que referenciais necessários para pesquisar outras complexidades. Trata-se de uma noção alicerçada pela cultura de investigação, a qual valoriza as peculiaridades dos sujeitos e a sua imprevisibilidade. No dizer de Sirinelli, “há algo do livre arbítrio do sujeito que fatalmente se perde nessas categorias que aprisionam a experiência. (...) Os intelectuais têm questões mais complicadas do que sugerem os parâmetros sociológicos” (2013b, p. 04); muito embora eu discorde da postura de abandoná-los por completo, reconhecendo o seu papel crítico-reflexivo.

Uma terceira comparação pode ser elaborada diante da observação dos conceitos *campo intelectual* e *microclima/microcosmo*. Ambos parecem almejar objetivos comuns: deslindar a atmosfera que fora criada e nas quais atuam os intelectuais. A ideia de *campo intelectual*, alternativa à noção estática de estrutura, pressupõe a maleabilidade dos seus contornos, embora reitere os elos indissolúveis mantidos entre este e o campo político. Já a noção de microclima e microcosmo advêm da valorização das experiências compartilhadas pelos sujeitos, embora a sua descrição pressuponha a normatização (ou ao menos a restrição por parâmetros preestabelecidos) das suas ações. A interdependência entre os campos intelectual e político parece ser importante para vislumbrar a ação política dos intelectuais, mas corre o risco de restringir abusivamente a ação individual. Já a noção de microclima/microcosmo só será útil se incorporar os contornos maleáveis suscitados pelo conceito de campo.

Apesar das críticas à noção de trajetória (BOURDIEU, 1996), ambas as perspectivas parecem partilhar de uma ambição relativamente comum: para Bourdieu, a “construção da *trajetória social* como sistema dos *traços pertinentes* de uma biografia individual ou de um grupo de biografias” (2007, p. 191); para Sirinelli, o recurso à utilização de dados biográficos com finalidades prosopográficas⁷³. A despeito da acusação de estarem orientados por uma “ilusão biográfica”, os historiadores da renovada história dos intelectuais parecem recuperar a ideia de que

⁷³ “A história política dos intelectuais passa obrigatoriamente pela pesquisa, longa e ingrata (...) e sua história social exige a análise sistemática de elementos dispersos, com finalidades prosopográficas” (SIRINELLI, 2003, p. 245).



as biografias individuais só despertam interesse quando ilustram os comportamentos ou as aparências ligadas às condições sociais estatisticamente mais frequentes. Portanto, não se trata de biografias verídicas, porém mais precisamente de uma utilização de dados biográficos para fins prosopográficos. Os elementos biográficos que constam das prosopografias só são considerados historicamente reveladores quando têm alcance geral (LEVI, 1989, p. 1329-1330, tradução livre⁷⁴).

Em todo caso, o que parece demarcar as perspectivas desses dois autores é, por um lado, a insistência de Bourdieu em destacar as influências (sobretudo políticas) dos campos sociais e culturais na agência individual e, por outro, a valorização das experiências dos sujeitos por parte de Sirinelli, ao tentar refutar quaisquer julgamentos alicerçados por assimetrias sociais. Entretanto, a valorização das experiências deve atentar ao fato de que muitos sujeitos foram (ou são), por variadas formas, concebidos através de categorias analíticas que reiteram a sua condição de inferioridade, consagrada pela própria epistemologia que as fundamentam. Os proveitosos objetivos⁷⁵ da história dos intelectuais devem então ser buscados, a par deste questionamento fundamental – que é suscitado a partir dos elementos críticos presentes na proposta de Boudieu. Ou seja, embora predominantemente antagônicas, as perspectivas desses autores em certo sentido se complementam.

Além disso, a perspectiva da renovada história dos intelectuais salienta que estes não são “infalíveis”, permitindo que os analisemos como membros ordinários e representativos das tensões que permeiam as sociedades onde atuaram. A esse respeito, Sirinelli questiona:

Podemos ignorar, numa abordagem histórica, o problema – complexo – da responsabilidade do intelectual, especialmente pela influência exercida? Certamente não. (...) [Mas] o historiador dos intelectuais não

⁷⁴ “Dans cette optique, les biographies individuelles n’offrent d’intérêt qu’autant qu’elles illustrent les comportements ou les apparences attachés aux conditions sociales statistiquement les plus fréquentes. Il ne s’agit donc pas de biographies véritable, mais plus exactement d’une utilisation des données biographiques à des fins prosopographiques. Les éléments biographiques qui prennent place dans les prosopographies ne sont jugés historiquement révélateurs que pour autant qu’ils ont une portée générale”.

⁷⁵ A reinserção das ideias “no seu ambiente social e cultural” num determinado contexto histórico e “o estudo das estruturas elementares da sociabilidade dos intelectuais”, precisando “como se impõem a eles os dados imediatos da consciência política” (SIRINELLI, 2003, p. 258).



tem como tarefa nem construir um Panteão, nem cavar uma fossa comum (SIRINELLI, 2003, p. 260-261).

Desta feita, a renovada história dos intelectuais procura estudar a sua ação política e relacioná-la aos contextos mais amplos do seu exercício público. Para analisar a agência dos sujeitos, as críticas de Bourdieu às noções de trajetória e itinerário devem ser prevaricadas em favor de pressupostos que valorizem a sua liberdade de ação⁷⁶, mesmo reconhecendo que esta seja perpassada por limitações⁷⁷ (e não restrições) sociais e contextuais.

No que tange à perspectiva que venho propondo, é importante salientar que entre muitos dos intelectuais anti-hegemônicos europeus e aqueles provenientes das áreas colonizadas há um denominador comum, frequentemente reiterado em seus discursos: o anseio por liberdade – já que “o objetivo da atividade intelectual é promover a liberdade humana e o conhecimento” (SAID, 2005, p. 31). Mas a liberdade não deve ser entendida exclusivamente como o intuito de se livrar das amarras e das opressões a que foram submetidos, pois esta ordem de objetivos é, segundo Hannah Arendt, periférica à política. O que a caracteriza, contudo, é a própria noção de liberdade, sendo ela própria sinônimo de ação política⁷⁸, pois

Arendt considera a liberdade e a ação política como sinônimas, haja vista que não é enclausurando-se em si mesmo, utilizando-se unicamente da capacidade de pensar ou de querer, que um indivíduo passa a ser livre; a liberdade existe onde a condição plural do homem não seja desconsiderada, sendo nada mais que ação, em outras palavras, o indivíduo só é livre *enquanto* está agindo, nem antes, nem depois (TORRES, 2007, p. 238).

⁷⁶ Pois, como argumenta Giovanni Levi, “não há como negar que o costume de uma época, um *habitus* resultante de experiências comuns e reiteradas, como em todas as épocas, tem muito do estilo próprio de um grupo. Mas há também, para cada indivíduo, um espaço significativo de liberdade que encontra a sua origem em inconsistências, precisamente, nas fronteiras que dão origem à mutabilidade social” (1989, p. 1335, tradução livre).

⁷⁷ “Todo ser humano é limitado por uma sociedade, não importa quão livre e aberta ela seja, quão boêmio o indivíduo seja. De qualquer modo, espera-se que o intelectual seja ouvido e que, na prática, deva suscitar debate e, se possível, controvérsia. As alternativas, porém, não são aquiescência total ou rebeldia total” (SAID, 2005, p. 75).

⁷⁸ “O fundamental é entender a própria liberdade como política, e não como um objetivo, talvez o mais elevado, a ser obtido por meios políticos, e perceber que a coação e a força bruta, em qualquer caso meios de proteger e estabelecer, ou expandir, o espaço político, em si mesmas e por si mesmas, definitivamente não são políticas. São fenômenos periféricos à política; portanto, não a própria política (ARENDT, 2008, p. 186).



Entretanto, a liberdade só adquire significado pleno quando é assumida e elevada ao nível da ação⁷⁹, muito embora, como argumentei há pouco, ela também seja restringida por limitações contextuais.

Contudo, a despeito das suas asserções e pressuposições, é no aspecto metodológico que a renovada história dos intelectuais pode melhor contribuir para escrever *outra história dos intelectuais*: por meio da utilização de dados biográficos com finalidades prosopográficas, e da recomposição e cotejamento entre diferentes itinerários intelectuais, pode-se averiguar a pluralidade dos discursos e a circulação das ideias na esfera política durante os processos de descolonização. Estes são explicados, geralmente, por descrições simplistas pró ou anticoloniais, e a apreensão das ações dos intelectuais constantemente sucumbe a leituras dicotômicas e estatizantes, centradas nas reiteradas figuras do colonizador e do colonizado. A valorização das suas experiências reside no “fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público” (SAID, 2005, p. 25). Por essa razão a prosopografia cruzada, amparada pela interface dos itinerários de intelectuais metropolitanos e coloniais, poderá amplificar ainda mais os efeitos dessa outra história que estou a propor.

Entretanto não é por acaso que as análises e os estudos pós-coloniais recuperam as ideias de intelectuais que atuaram nos processos de descolonização, reconhecendo as suas contribuições e tentativas de rompimento com as leituras hegemônicas, objetivando por fim, a construção de outros paradigmas⁸⁰ – como é o caso do intelectual martinicano, com forte atuação no continente africano, Frantz Fanon:

É bem verdade, porém, que carecemos de um modelo, de esquemas, de exemplos. Para muitos dentre nós, o modelo europeu é o mais exaltante. Ora, vimos nas páginas precedentes a que insucessos nos conduzia essa imitação. As realizações europeias, a técnica europeia, o estilo europeu devem cessar de nos tentar e de nos desequilibrar. (...) A condição humana, os projetos do homem, a colaboração entre os homens para as

⁷⁹ “O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser. (...) Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser” (SARTRE, 2007, p. 545).

⁸⁰ “Segundo Fanon, o objetivo do intelectual de uma nação ou povo subjugado não pode ser simplesmente substituir o policial branco pelo seu correspondente nativo, mas, antes, o que ele denominou, citando Aimé Césaire, inventar novas almas” (SAID, 2005, p. 50).



tarefas que aumentam a totalidade do homem são problemas novos que exigem verdadeiras invenções (FANON, 1968, p. 272).

Portanto, longe de ser uma história “militante” – como Sirinelli poderia argumentar – trata-se de uma proposta analítica que inverte e problematiza os automatismos interpretativos das abordagens tradicionais, apreciando as variadas vicissitudes dos processos históricos com o intuito de expor as limitações das interpretações fatalistas. A perspectiva proposta também suscitaria novos problemas: teria sido o esfacelamento dos totalitarismos quem favoreceu a emergência de pontos de vista alternativos, ou o seu esfacelamento se deu pela ascensão desses últimos? Ademais, esta outra história que venho propondo tem a prerrogativa de partir dos pontos de vista dos intelectuais, já que estes têm por função “mostrar que o grupo não é uma entidade natural ou divina, e sim um objeto construído, fabricado, às vezes até mesmo inventado, com uma história de lutas e conquistas em seu passado, e que algumas vezes é importante representar” (SAID, 2005, p. 44).

As críticas pós-coloniais, assim como os pontos de vista dos intelectuais subalternos, partem das próprias categorias analíticas ocidentais, com o intuito de transgredir a epistemologia que as fundamentam ou, ao menos, questioná-la. O que *a priori* poderia configurar-se como uma restrição de abordagem acaba por se transformar no seu maior potencial, pois o procedimento de assimilar seletivamente e problematizar as suas teorias é correlato aos processos transculturais que promoveram as idiossincrasias dos intelectuais subalternos. As articulações intercontextuais, do passado atualizado no presente, suscitam que haja diálogos entre os dois períodos em prol de um objetivo comum: repensar as representações do Outro e das ideias-chave que as fundamentam, partindo de leituras alternativas situadas nos entre-lugares. Ademais, a recusa ou a esquiva de tal exercício epistemológico favorece a manutenção da antinomia existente “entre um *nós* e os *outros*” que tem sido reiterada, pelo menos, desde a emergência do mundo moderno. A renovada perspectiva do político, ao romper com a noção do Estado cindido da sociedade, permite que essas ambiguidades sejam consideradas, além de propiciar instrumentos para dissolver essa antinomia que permanece imanente a ela própria.

Destarte, para que outra história dos intelectuais seja possível, é necessário fazer ouvir da voz do Outro, não através da sua representação ou do seu agenciamento, mas



mediante o seu próprio testemunho⁸¹. Diante da (re)emergência do método biográfico, que valoriza as experiências individuais, e das análises prosopográficas, que as reordenam com o fito de lhes perscrutar questões comuns, essa tarefa torna-se amplamente viável, pelo fato das suas asserções poderem ser encontradas em obras literárias, poemas, ensaios, revistas, jornais, boletins, discursos, livros, panfletos, arquivos e inquéritos policiais, biografias, autobiografias etc. Apesar das fontes que conservam a genuinidade do seu pensamento estarem geralmente dispersas, seja mediante descaso ou por recolhimento/perseguição/destruição por motivações políticas, elas deverão ser rastreadas para que o “mineiro” possa exercer o seu ofício⁸².

Finalmente, reitero que a contribuição da renovada história dos intelectuais se alicerça, sobretudo, por seu advento metodológico. A ampliação e a historicização das distintas representações do intelectual são necessárias para que os objetivos delineados por *outra história dos intelectuais* sejam vislumbrados, não podendo admitir que se parta de definições abrangentes o suficiente para ignorar as suas particularidades. A investigação cruzada das trajetórias é uma perspectiva que valoriza o encontro, que almeja o pensamento limiar e pode, por isso, contribuir para a construção de outro universalismo que seja verdadeiramente humano.

Referências bibliográficas

AGIRREAZKUENAGA, Joseba; URQUIJO, Mikel. Desafíos de la biografía en la historia contemporánea. *Cercles*, n. 10, pp. 57-81, 2007.

_____. La prosopografía, una historia desde los actores. Departamento de Historia Contemporánea de la Facultad de Ciencias Sociales y de La Comunicación (UPV/EHU). Mimeo, 2012.

ALMEIDA, Rodrigo Davi. Ensaio sobre as contribuições teórico-metodológicas de Jean François Sirinelli, Jean-Paul Sartre e Norberto Bobbio para a História, a definição e a função social dos intelectuais. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 5, n. 02, pp. 21-41, jan-jul, 2012.

⁸¹ Cf. SPIVAK, 2010.

⁸² “Quem trabalha com a história dos intelectuais é ameaçado pelo que se poderia chamar de síndrome do mineiro, de tal forma a abundância do material a ser tratado torna atuais estas frases de Tocqueville: ‘Eu era como o minerador de ouro sobre cuja cabeça a mina tivesse desabado: estava esmagado sob o peso de minhas notas e não sabia mais como sair dali com meu tesouro’” (SIRINELLI, 2003, p. 244-245).



- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. 'Apresentando Spivak'. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Traduzido por Sandra Regina G. Almeida, Marcos P. Feitosa e André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Traduzido por Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- _____. *A promessa da política*. Traduzido por Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. Traduzido por Mauro W. Barbosa. 7ª ed. [1ª reimp.]. Série Debates, n. 64. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- BANDITER, Elisabeth. *As paixões intelectuais: vontade de poder (1762-1778)*. Traduzido por Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- BERSTEIN, Serge. 'A cultura política'. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (dir.). *Para uma história cultural*. Traduzido por Ana Moura. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- BOOBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Traduzido por Marco Aurélio Nogueira. 2ª reimp. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- BOSI, Alfredo. *Céu, inferno: ensaios de crítica literária e ideológica*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Universal corporativism: the role of intellectuals in the modern world. Traduzido por Gisele Sapiro. Editado por Brian McHale. *Poetics Today*, National Literatures/Social Spaces, vol. 12, n. 04, pp. 655-669, 1991.
- _____. 'A ilusão biográfica'. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.
- _____. *Meditações pascalianas*. Traduzido por Sérgio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- _____; WACQUANT, Loïc J. D. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Traduzido por Ariel Dilon. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones, 2005.
- _____. 'Campo do poder, campo intelectual e *habitus* de classe'. In: BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção por Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.



- _____. *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. Edição estabelecida por Patrick Champagne. Traduzido por Rosa Freire d'Aguar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- BURKE, Peter. Two crises of historical consciousness. *Storia della Storiografia*, n. 33, pp. 03-16, 1998.
- CAINE, Barbara. *Biography and history*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- CASTELO, Cláudia. A Casa dos Estudantes do Império: lugar de memória anticolonial. *7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos [50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade]* actas. Lisboa: CEA, 2010.
- DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Traduzido por Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2009.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Traduzido por José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FARIAS, Paulo F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29/30, pp. 317-343, 2003.
- FOUCAULT, Michel. 'Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze'. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organizado e traduzido por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp. 69-78, 2001.
- GARANGER, Marc (dir). *Abandone-nos*. Costa do Marfim, 2001, Doc. 26 min.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere. Volume 02. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. Edição e tradução por Carlos Nelson Coutinho. Coedição por Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004a.
- _____. *Escritos políticos, vol. 2*. Organização, introdução, e tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004b.
- GUHA, Ranahit. *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*. Traduzido por Gloria Cano. Barcelona: Crítica, 2002.
- HALL, Stuart. Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity. *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, n. 5, pp. 05-27, jun. 1986.
- HAMPATÊ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. Traduzido por Xina Smith Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.



- HOBBSBAWM, Eric J. *Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX*. Traduzido por Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, pp. 134-146, 1992.
- LEVI, Giovanni. Les usages de la biographie. *Annales: économies, sociétés, civilisations*. nº 6; pp. 1325-1336, 1989.
- LYNCH, Christian Edward Cyril. 'A democracia como problema: Pierre Rosanvallon e a escola francesa do político'. In: ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. Traduzido por Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.
- MARTON, Scarlett. *O anticlímax da sociedade contemporânea: Foucault, Deleuze e Derrida frente à crise* [filme-conferência]. São Paulo, Bossa Nova Films. 30 de setembro de 2012. Núcleo CPFL: inversão do contemporâneo, 45'44''min.
- MBEMBE, Achille. Provisional notes on the Postcolony. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 62, n. 01, pp. 3-37, 1992.
- _____. *On the Postcolony*. Traduzido por A. M. Berrett, Janet Roitman, Murray Last e Steven Rendall. California: University of California Press, 2001a.
- _____. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, CEAA, Ano 23, nº 01, pp. 171-209, 2001b.
- _____. *Crítica da razão negra*. Traduzido por Marta Lança. Lisboa: Editora Antígona, 2014.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Traduzido por Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Traduzido por Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- MUDIMBE, Valentin Y. *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge (African systems of thought)*. London: Indiana University Press, 1988.
- NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no Século XX. *Lusotopie*. Paris: Karthala, pp. 327-359, 1997.



- OLIVER, Roland. *A experiência africana: da pré-história aos dias atuais*. Traduzido por Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.
- PASQUINO, Gianfrancesco. 'Movimentos sociais'. In: BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 5a ed. Traduzido por Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2000.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Traduzido por Jézio Gutierre com revisão técnica de Maria P. T. Machado e Carlos Valero. Bauru: Edusc, 1999.
- QUIJANO, Anibal. 'Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina'. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- REIS, Livia de Freitas. 'Transculturação e transculturação narrativa'. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Conceitos de literatura e cultura*. 2ª ed. Niterói: EdUFF; Juiz de Fora: UFJF Editora, 2010.
- RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Traduzido por Dora Rocha. 2ª ed., 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- RIBEIRO, Renato Janine. O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, São Paulo, v. 07, n. 1-2, pp. 163-173, outubro de 1995.
- ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. Traduzido por Christian Edward Cyril Lynch. São Paulo: Alameda, 2010.
- SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as conferências de Reith de 1993*. Traduzido por Milton Hatoum. São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. Traduzido por Sérgio Góes de Paula, apresentação por Francisco C. Weffort. São Paulo, Editora Ática, 1994.
- _____. *Que é literatura?* Traduzido por Carlos Felipe Moisés. 3ª ed., 2ª reimp. São Paulo: Editora Ática, 2004.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Traduzido por Paulo Perdigão. Petrópolis (RJ): Vozes Editora, 2007.
- SCHURMANS, Fabrice Aime Fernand. De Hannah Arendt a Nicolas Sarkozy: leitura pós-colonial do discurso africanista. *E-cadernos*, v. 2, n. 19, pp. 01-15, 2009.



- SIRINELLI, Jean-François. 'As elites culturais'. In: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean- François (dirs.). *Para uma história cultural*. Traduzido por Ana Moura. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- _____. 'Os intelectuais'. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Traduzido por Dora Rocha. 2ª ed. 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- _____. 'Entrevista'. Realizada por Marieta de Moraes Ferreira, transcrita por Charlote Riom e traduzida por Anne Marie Milon. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, nº 65, v. 33, pp. 407-412, 2013a.
- _____. 'Sem mocinhos, nem bandidos'. Entrevista a Bruno Garcia. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Edição online, n. 90, pp. 01-06, Março de 2013b. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/jean-francois-sirinelli>. Acesso em: 01/12/2014.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Traduzido por Sandra Regina G. Almeida, Marcos P. Feitosa e André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- STONE, Lawrence. Prosopografia. Traduzido por Gustavo Biscaia de Lacerda e Renato Monseff Perissinotto. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 115-137, 2011.
- TORRES, Ana Paula Repolês. O sentido da política em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, n. 30, vol. 2, pp. 235-246, 2007.
- YAZBEK, André Constantino. Da teoria e da ação política nas filosofias de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, USP, n. 18, vol. 1, pp.23-46, 2011.
- WACQUANT, Löic J. D. O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. Traduzido por Adriano Nervo Codato e Gustavo Biscaia de Lacerda. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, n. 19, pp. 95-110, nov. 2002.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Traduzido por Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.
- WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Traduzido por Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo, 2007.
- ZHANG, Lanbo. *The intellectual as warrior: Isaiah Berlin's Cold War*. 2014. Senior Thesis. Department of History. Columbia University.