

POBRES, INTELLECTUAIS E CONSCIÊNCIA POSSÍVEL: DO INÍCIO DE UMA RELAÇÃO EPISTEMOLÓGICA COMPLEXA

THE POOR, INTELLECTUALS AND POSSIBLE CONSCIOUSNESS: THE BEGINNINGS OF A COMPLEX EPISTEMOLOGICAL RELATIONSHIP

Felipe Chaves Gonçalves Pinto¹

 Universidade de Tsukuba

 felipe-chaves78@hotmail.com



RESUMO: O texto busca discutir os primórdios da relação epistêmica na sociedade de classes capitalista brasileira entre o intelectual compassivo e o sujeito pobre pelo qual aquele se interessa. Nisto, parte-se da contextualização do que se denomina como “pobre” na sociedade de classes a fim de verificar a influência que uma elite intelectual e/ou econômica exerceu nas alterações pelas quais o termo passou. Argumenta-se que há um fundo epistêmico estável que subjaz todas as ressignificações infligidas ao pobre por essa elite. Isto é, alega-se que há uma sistêmica e velada continuidade (que se quer superada) dos parâmetros com os quais os pobres são interpretados e tematizados por essa elite intelectual e/ou econômica. Enquanto recurso analítico dessa proposição, busca-se principalmente nas obras de Euclides da Cunha e João do Rio índices que possibilitam uma leitura mais ampla (do pobre interiorano, por Cunha, e do pobre cidadão, por João do Rio) da tendência hegemônica da relação que o intelectual tem com o sujeito pobre. Subsequentemente, destaca-se que ainda que haja compassividade por parte dos intelectuais que se relacionam positivamente com o pobre, há também uma “consciência possível” que, a despeito da boa vontade daquele, emperra tais movimentos e os acorrenta à episteme hegemônica que rege toda a questão. Assim, é sobre essa complexa relação entre o intelectual compassivo e o pobre que se tensiona levantar algumas considerações.

PALAVRAS-CHAVE: Pobreza; Intelectuais; Euclides da Cunha; João do Rio; Compassividade.

ABSTRACT: The text seeks to discuss the early epistemic relationship in the Brazilian capitalist class society between the compassionate intellectual and the poor subject in whom the former is interested. It begins by contextualizing what is defined as “poor” in class society to examine the influence exerted by an intellectual and/or economic elite on the shifts in the term’s meaning. The argument posits that an underlying epistemic framework persists across the redefinitions imposed on the poor by this elite. This implies a systemic and covert continuity (supposed to be overcome) in the parameters through which the poor are interpreted and addressed by the intellectual and/or economic elite. As an analytical resource, the works of Euclides da Cunha and João do Rio are explored, providing broader insights into the hegemonic trends in the relationship between the intellectual and the poor (Cunha focusing on the rural poor and João do Rio on the urban poor). Subsequently, it is highlighted that even though intellectuals often engage compassionately with the poor, a “possible consciousness” emerges, which, despite their goodwill, anchors these movements to the hegemonic epistemic framework governing the issue. Thus, the article reflects on this complex relationship between the compassionate intellectual and the poor, raising critical considerations.

KEYWORDS: Poverty; intellectuals; Euclides da Cunha; João do Rio; compassion.

REVISTA
Decifrar

(ISSN: 2318-2229)

Vol. 13, Nº. 27 (Jul-Dez/2025)

Informações sobre os autores:

1 Doutorando pela Universidade de Tsukuba (UT), com pesquisa no campo da Teoria Literária com foco comparativo na investigação da representação do sujeito pobre em obras literárias do Brasil e do Japão. Mestre em Língua, Literatura e Cultura Japonesa (2024) pela Universidade de São Paulo (USP), com pesquisa no campo da Teoria Literária, focada na obra *carcerária* de Kan'no Sugako, Kaneko Fumiko e Wada Kyûtarô. Mestre (2023) em Estudos Internacionais e Avançados do Japão, pela Universidade de Tsukuba (UT), com pesquisa no campo de Literatura Comparada, focada na obra de Augusto dos Anjos e Ishikawa Takuboku. Atuando profissionalmente como professor de português e literatura em EM e professor de japonês, intérprete e tradutor em diversos setores



10.29281/rd.v13i27.17216

Fluxo de trabalho

Recebido: 28/11/2024

Aceito: 16/06/2025

Publicado: 24/09/2025

Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA)

Programa de Pós-Graduação em Letras

Faculdade de Letras

Grupo de Estudos e Pesquisas em Literaturas de Língua Portuguesa (GEPELIP)



1 DA “DESCOBERTA” DO POBRE E DA POBREZA

Na esteira histórica do que se convencionou chamar de Brasil, isto é, o período que sucede a invasão portuguesa do continente americano, a noção moderna de “pobre(za)” apontaria primeiro, talvez, aos escravizados. Possuindo historicidade incontornável, o sistema econômico escravocrata (1530-1888) e a inerente violência que o subjaz foram, até a atualidade, os mais longínquos legados históricos coloniais-imperiais-(e, por que não,) republicanos (cf. Moura, 1992, p. 63-69) do Brasil. Ainda que anacronicamente a condição financeira e situacional dos escravizados viabilize a identificação destes enquanto sujeitos pobres, contextualmente, não é esse o caso. Isto é, “além de a legislação tratá-los como coisas, ‘fôlegos vivos’, *instrumentun vocale*, a própria condição de escravo era naturalização de um lugar social [...] Ninguém ‘tinha pena’ deles *como* escravos, sua situação era indiscutível e indiscutida” (Santos, 2004, p. 37). É somente após o fim da escravatura e a “ascensão” legal (na *letra fria da lei* etc.) desse sujeito escravizado à humanidade, que se pode pensá-lo enquanto pobre, o que é resumido, por exemplo, pelo ponto primevo da discussão sobre o negro feita por Clóvis Moura (1977, p. 17): “quando se fala do negro brasileiro costuma-se dizer que ele foi um ótimo escravo e, atualmente, é péssimo cidadão”. Vela-se aí, assim, a concepção racista de que o negro enquanto objeto (instrumento) era bom, mas enquanto sujeito (ser-humano), não.

Entretanto, não se trata de dizer que a noção moderna de pobre(za) não existia no contexto escravocrata. *Grosso modo*, pobre, nesse período em específico, é aquele que, contraposto ao escravizado, era livre¹, mas que não possuía os meios para subsistir sem a ajuda de terceiros, seja por invalidez ou porque seu trabalho não lhe oferece o suficiente para tanto. Este ocupou “as funções que o escravo não podia desempenhar, ou por ser antieconômico desviar mão-de-obra da produção, ou por colocar em risco a condição servil” (Souza, 1982, p. 63). Entre o pobre inválido e o laborioso havia ainda o pobre vadio. Vadio é aquele que, embora fisicamente fosse apto ao trabalho, não trabalhava e passava o dia sem uma ocupação específica. Cabe notar, no entanto, que por “trabalho” entendia-se uma atividade econômica que se inserisse na lógica do sistema colonial-escravocrata brasileiro (cf. Souza, 1984) e, portanto, “vadio” é um termo genérico empregado para agrupar “trabalhador esporádico, homem desprovido de dinheiro, criminoso, ladrão, sublevado, revoltoso e até mesmo potentado dissidente” (Souza, 1984, p. 65) etc. Assim, o termo, em sua pouca precisão, sugere “desclassificação” e é uma espécie de quase-prenúncio do que, na terminologia marxista, chama-se pejorativamente de lumpemproletariado (cf. Marx, 1978, p. 73). Quase-prenúncio, portanto, do que se

¹ O termo não é tão transparente quanto aparenta. Para detalhes sobre o debate acerca da “liberdade” no período escravocrata e da noção de “cidadania”, cf., principalmente, Brito, 2017, p. 435-437.

convencionou denominar como a “classe perigosa” inglesa (cf. Himmelfarb, 1984, p. 387-388).

É essa “desclassificação” que, “superada” a escravatura², interliga as concepções de pobre(z) desses regimes:

[Esta é uma] designação melhor para os homens livre pobres em nossa sociedade: pertencer a uma classe, mesmo à trabalhadora, já é um privilégio. Sua origem [a dos desclassificados] são as sobras humanas da agroindústria colonial de exportação, levadas de um lado para o outro, transferidas de um tempo para outro – *sobras humanas fora do padrão hegemônico de acumulação*. Pobre reúne, de fato, as condições de vagabundagem e desclassificado – *do ponto de vista hegemônico seu atributo principal é a inutilidade* (Santos, 2004, p. 53, grifos adicionados).

Sintetizando ainda a posição do negro (ex-)escravizado e do pobre livre, Joel Rufino dos Santos (2004, p. 39, grifos adicionados) atesta que:

Quando o negro “ascendeu” à pobreza, os que lá estavam reagiram, aprendendo a tirar partido da sua única vantagem: não ser negro. Esse processo objetivo de identificação do branco pobre como não-negro tem um correspondente na intelectualidade: ela vai ancorar suas criações e suas análises num lugar também distante, em que o negro jamais se reconhecerá [...] Menino leitor, durante algum tempo eu mesmo estranhei que só as personagens negras dos nossos romances fossem identificadas “racialmente” [...] Acabei me conformando à ideia de que os romances brasileiros não eram escritos para meninos negros [...] *O branco é o lugar óbvio de onde se fala e se lê no Brasil*.

Se o conceito moderno de pobre[za] pode ser um termo guarda-chuva para o que se considera, segundos os parâmetros econômicos de acumulação da sociedade de classes, “inútil”, “descartável”, para o que se pode chamar de “desejo sobranter” (Santos, 2004, p. 72) da sociedade, ele não é, contudo, igualitário e/ou equitativo, como uma simples leitura racializada deste fenômeno pode revelar. O fundo dessa percepção tendenciosa é a episteme hegemônica que baseia a concepção deste sistema-mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista colonial/patriarcal (cf. Grosfoguel, 2008). Enquanto base, portanto, lida não somente com a percepção diferencial do sujeito pobre a depender das variáveis de raça, gênero etc., mas também com a *forma* com que esse pobre é interpretado, tematizado, representado e teorizado nos discursos hegemônicos, ainda que sejam progressistas (o que, no entanto, não significa equipar reacionarismo ao conservadorismo e nem este ao progressismo, mas sim ir à raiz do problema).

² Condição sintetizada por Vilma Arêas (1983, p. 26): “os escravos não são propriamente homens, do mesmo modo que o trabalho escravo não é considerado trabalho”.



Mas, então, efetivamente que é o pobre? Em tempos correntes, acostumou-se a identificar pobreza de acordo com uma série de fatores, o mais famoso destes sendo, talvez, a variável da renda, o que justifica o termo mais técnico ora empregado: “população de baixa renda”. A terminologia (e, em seu bojo, a tecnocracia adjacente) foi, na década de 1950-1960, “importada do Banco Mundial e de organizações internacionais que exportam políticas sociais nas áreas de educação, saúde e habitação” (Valladares, 1991, p. 99) e, portanto, lida com a questão de uma perspectiva gestonária. Isto é, de uma perspectiva que procura *positivar* (definir para explicar) dado fenômeno para poder trabalhar maneiras *racionais* com que sanar (amenizar) o problema. Contudo, aplicar essa categorização retroativamente é inviável devido a natureza mutável da organização econômica e do próprio termo “pobre”. Ainda assim, há nela traços que podem ser extrapolados para identificar tendências presentes também na forma com que a condição do(a) pobre(z) é interpretada, tematizada, representada e teorizada ao longo dos dois últimos séculos. Em outros termos, há nessa hiper nuclearização do conhecimento que desaguou na tecnocracia com que se passou a interpretar (e governar) o mundo (cf. Boltanski, 2013) a mesma premissa epistêmica: a esperança de uma totalidade irreduzível e totalizante (e, portanto, *natural*) a qual se chegaria através de um método rigoroso de investigação imparcial da realidade. Por outra forma: o *locus* de enunciação hegemônico deste sistema-mundo (cf. Grosfoguel, 2008).

Retornando ao contexto histórico dos anos finais do sistema escravocrata e da crise monárquica na nação, é essa mesma premissa que moldou as formas com que a elite econômica e/ou intelectual brasileira de então se envolveu com os problemas sociopolíticos da nação. A título de ilustração, cita-se dois eventos-períodos que têm o(a) pobre(z) enquanto fenômeno-problema central: a Grande Seca de 1877 (e, obliquamente, as que se seguiram) e a *Belle Époque* tropical (Silva, 2012) carioca da virada do século.

A Grande Seca de 1877 e seus, na terminologia de então, “flagelados” talvez marquem o primeiro movimento massivo de sujeitos identificados como pobre às ruas “civilizadas” das capitais nordestinas brasileiras que passavam por reformas urbanas de princípios higienistas (cf. Almeida, 2022). Já não era mais possível lidar com o(a) pobre(z) através da caridade. Os pobres tornaram-se “numerosos demais para serem ajudados, onerando Deus e o Estado” (Souza, 1982, p. 52). Segundo Frederico de Castro Neves (1995, p. 94, grifos adicionados), em 1877, “este problema ‘explodiu’ no cenário urbano [...] a cidade é invadida e ocupada por sertanejos em número quase quatro vezes maior que sua população. *Epidemias, crimes, desacatos à recatada moral das famílias provincianas*” se tornaram rotineiros. Para lidar com “os ‘abarracamentos’ dos retirantes que enfejavam e contaminavam os ares da cidade que vaidosamente se moderniza” (Neves, 1995, p. 94) foram empregados os mais “modernos” conhecimentos

científicos importados diretamente da Europa. Esse conhecimento “sobre a cidade, que busca sua remodelação e adaptação à civilização e à modernidade, se constitui, portanto, *em contraste e em confronto com estas invasões recorrentes dos ‘bárbaros’ famintos ou revoltados*, ou ambos” (Neves, 1995, p. 104, grifos adicionados).

A situação do Rio de Janeiro nas décadas finais do século XIX também não era tão diferente. A população do Rio quase dobrou neste espaço de tempo em que a “abolição lançou o restante da mão-de-obra escrava no mercado de trabalho livre e engrossou o contingente de subempregados e desempregados. Além disso, provocou um êxodo para a cidade proveniente da região cafeeira do Estado do Rio e um aumento na imigração estrangeira” (Carvalho, 1987, p. 16). Assim, houve um “rápido crescimento populacional [...] de pessoas em ocupações mal remuneradas ou sem ocupação fixa [...], [estas] chegavam a mais de 100 mil pessoas em 1890 e a mais de 200 mil em 1906 e viviam nas tênues fronteiras entre a legalidade e a ilegalidade” (Carvalho, 1987, p. 17). Todo esse acúmulo populacional indesejável no centro do Rio de Janeiro, capital do Brasil, concentrava-se principalmente nos cortiços que eram vistos “tanto como um problema para o controle social dos pobres quanto como uma ameaça pra as condições higiênicas da cidade” (Chalhoub, 1996, p. 31). Como Luisa Valle (2022, p. 75) pontua, o positivismo permitiu que a elite econômica e/ou intelectual republicana pensasse “racionalmente” sobre a organização da cidade e, assim, chegou-se à conclusão de que os cortiços precisavam ser completamente demolidos para que novas e “modernas” construções pudessem surgir. O resultado, no entanto, foi a expulsão para as margens da cidade daqueles que antes habitavam os cortiços do coração carioca (cf. Valle, 2022, p. 75-77). Sobre a demolição do mais famoso destes, lê-se o seguinte:

[A] destruição do Cabeça de Porco [1893] se transformou num dos marcos iniciais [...] de toda uma forma de conceber a gestão das diferenças sociais na cidade [...] O primeiro é a construção da noção de que “classes pobres” e “classes perigosas” – para usar a terminologia do século XIX – são duas expressões que denotam [...] a mesma “realidade”. O segundo refere-se ao surgimento da idéia de que uma cidade pode ser apenas “administrada”, isto é, gerida de acordo com critérios unicamente técnicos ou científicos: trata-se da crença de que haveria uma racionalidade extrínseca às desigualdades sociais urbanas, e que deveria nortear então a condução não-política, “competente”, “eficiente”, das políticas públicas. (Chalhoub, 1996, p. 19-20)

Assim, tanto no contexto da Grande Seca quanto no cenário carioca da virada do século, verifica-se que há uma explosão populacional protagonizada por sujeitos que não se enquadram no padrão hegemônico de acumulação que rege o balbuciente mas pujante capitalismo brasileiro. Lida-se com este sujeito através de uma lógica racionalista

de exclusão. Entretanto, o excluído “não está, de forma alguma, fora da sociedade. Sua ‘exclusão’ quer dizer inclusão como pobre, como explorado, discriminado, *desejo sobrando*” (Santos, 2004, p. 30). Assim, sob uma perspectiva foucaultiana:

Este padrão biopolítico, que isola todas as categorias sociais consideradas desviantes ou improdutivas em instituições fechadas – como os loucos, doentes, crianças, criminosos e mendigos –, espalhou-se por toda a civilização ocidental atingida, por assim dizer, pelo imaginário das cidades modernas – limpas, higiênicas e produtivas – transformadas agora no centro de produção de significados para toda a sociedade (Neves, 1995, p. 101).

Desta forma, a inclusão (“exclusão”) social do sujeito indesejado como pobre, o padrão biopolítico orientado por um positivismo gestor-gestor-higienista etc. fundamentam um elo epistêmico com que o intelectual lida hegemonicamente com o sujeito identificado como pobre. Similarmente, são esses preceitos que fundamentam também um tratamento diferencial a depender do gênero e raça do sujeito pobre, ainda que haja um fundo de semelhança entre aqueles que são tratados enquanto tais³. Isto é, a coexistência nada pacífica entre essa elite cidadina e os pobres que tomavam as ruas da cidade pavimentou as estradas que levaram para a sedimentação de um capitalismo à brasileira especialmente desigual. De acordo com Denise da Costa Oliveira Siqueira (2004, p. 82), “o Rio de Janeiro [...] na passagem do século XIX para o XX, era marco de espaço urbano em que pobreza e luxo coexistiam. Sob o modelo de prosperidade econômica e artística da *Belle Époque* parisiense, a capital brasileira sofria a transição para uma ordem capitalista urbana”.

Neste ponto, cabe assinalar que o sintomático lema gestor-gestor dessa *Belle Époque* tropical por qual o Rio (e, extensivamente, o próprio Brasil) passava era reflexo quase perfeito da episteme hegemônica da qual se trata neste texto. O giro brasileiro (isto é, da elite do país) à “civilização”, à “modernização” etc. era proclamado pelo famoso “Rio civiliza-se” (cf., especialmente, Needell, 1983; Valladares, 1991; Silva, 2012). Sintética e didaticamente sobre o assunto, cita-se Ramón Grosfoguel (2008, p. 140, grifos adicionados) que pontua:

nos últimos 510 anos do “sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano”, passámos do “*cristianiza-te ou dou-te um tiro*” do século XVI, para o “*civiliza-te ou dou-te um tiro*” do século XIX, para “*desenvolva-te ou dou-te um tiro*” do século XX, para o recente “*neoliberaliza-te ou dou-te um tiro*” dos finais do século XX e para o “*democratiza-te ou dou-te um tiro*” do início do século XXI.

³ Luisa Valle (cf. 2022, p. 90 e *passim*) discute, por exemplo, pontos de intersecção entre os fenômenos arquitetônicos e de coletividade percebido nos quilombos, favelas e nos agrupamentos de Canudos.

De todo modo, dizer que há uma episteme hegemônica, um *locus* de enunciação que geralmente governa as elaborações de pensamento de uma dada sociedade não significa negar a existência de pessoas que são críticas a esse modelo. Essa crítica, contudo, é comumente limitada pelos grilhões de uma consciência possível (cf. Goldmann 1972) e ir além desta exige esforço considerável. “Pode ser diferente? Sempre pode ser diferente, salvo para os convertidos ao *pensamento único* ou unanimidade burra. [...] A ‘apagada e vil tristeza’ da política só se poderá enfrentar com formas novas de radicalidade” (Santos, 2004, p. 236).

No contexto brasileiro em questão, Jeffery D Needell (1983, p. 98), por exemplo, vê em Machado de Assis, Euclides da Cunha e João do Rio índices de uma crítica a esse *locus* de enunciação epistêmico hegemônico gestor. Uma crítica mais contundente (que é dissidente e pouco frequente), ainda que em nível e conteúdo diversos, à “modernização” eurocêntrica que então estava sendo enxertada no Rio de Janeiro e no Brasil como um todo.

Neste sentido, não se tratará neste texto da produção ou do papel de Machado⁴ por questões de foco. Por outro lado, os escritos de Euclides da Cunha e João do Rio possuem traços que potencializam a discussão aqui pretendida. Ambos os autores, replicando a tendência editorial da virada do século, produziram textos que podem ser identificados como híbridos do jornalismo e da literatura (cf., p. ex., Brandileone, 2010; Antelmo, 1992) e que tematizavam preferencialmente o sujeito pobre. Além disso, ocupavam, como sugerido anteriormente, uma posição relativamente *dissidente* do coro hegemônico de então, o que favorece a identificação de traços de compassividade para com o(a) pobre(z). Assim, busca-se, através desses dois autores, recursos para pensar, sob uma ótica que se quer contra-hegemônica, a relação epistêmica positiva (e seus limites) que o intelectual pode ter com o sujeito pobre.

Esquemáticamente, Euclides lida com a pobreza como algo outro, estrangeiro, interiorano, “como se só houvesse pobreza no sertão, nunca na cidade, e muito menos na faixa litorânea” (Galvão, 1983, p. 52). O pobre em Euclides, principalmente n’*Os sertões* (1902), obra pela qual é mais conhecido⁵, são identificados apenas de maneira obliqua e raramente a pobreza é tematizada frontalmente (cf., p. ex., Galvão, 1983). Contrastivamente, João do Rio busca nos escombros da cidade carioca justamente a

4 Nota-se, contudo, que Machado, para ficar no exemplo incontornável de Canudos ao qual Euclides se dedicou com especial intensidade, foi um crítico contundente e precoce das barbaridades perpetradas no local (cf. Ventura, 1997, p. 177-178; Bolle, 2004, p. 36).

5 O autor também produziu textos sobre a Amazônia e a exploração dos seringueiros da região (muitos dos quais são refugiados das Secas que assolaram o Brasil de então). Assim, “a *Amazônia selvagem sempre teve o dom de impressionar a civilização distante* [...] E do amanhã do solo que se tentou afeiçoar a exóticas especiarias, à cultura do aborígene que se procurou erguer aos mais altos destinos, a Metrópole longínqua demasiara-se em desvelos à terra que sobre todas lhe compensaria o perdimento da Índia portentosa” (Cunha, 1967, p. 20, grifos adicionados) etc. Entretanto, tal como n’*Os sertões*, a posição é, no limite da consciência possível, crítica (talvez, aliás, mais do que no próprio *Sertões*): ao seringueiro, por exemplo, só “é lícito punir-se da *ambição maldita* que o conduziu àqueles lugares para entregá-lo, maniatado e escravo, aos traficantes impunes que o iludem – e este pecado é o seu próprio castigo, transmudando-lhe a vida numa interminável penitência. O que lhe resta a fazer é *desvendá-la e arrancá-la da penumbra das matas, mostrando-a, nuamente, na sua forma apavorante, à humanidade longínqua...*” (Cunha, 1967, p. 74, grifos adicionados). A desdita seringueira é tratada como “pecado”, “ambição maldita” e o que resta a esse sujeito é expor a própria desdita à “humanidade longínqua”... Apesar da escolha lexical, do *locus* de enunciação, o que subscreve o texto euclidiano é, no limite, uma crítica aos exploradores e não aos explorados.



pobreza e a trata, em suas crônicas-reportagens, como a contraface de uma decadência civilizatória anunciada. É aí, nesse descompasso, que as “reportagens de João do Rio, escritas do ângulo preconceituoso de quem vê o Brasil dos anos 10 pensando no fausto da Corte mantida pelo braço escravo, tenham um peso documental diferente” (Prado, 1983, p. 68).

Deste modo, n’*Os sertões* procura-se, em meio a “indignação e assombro do escritor diante da barbárie”, operacionalizar o “olhar estranho (no coro parnasiano da época) que perscruta este outro mundo e tenta obsessivamente desvendá-lo com a palavra” (Hardman, 1983, p. 85). Na outra ponta, através de um “gênero menor” capaz de potente comunicabilidade (cf. Candido, 1992), João do Rio “escreve para provar que, embora secundária como arte, a crônica não é inferior, em prazer, à alta literatura” (Antelo, 1992, p. 158) e pode se converter em um possível “discurso de uma minoria sem história” (Antelo, 1992, p. 157). Há, portanto, uma perceptível inclinação a pensar a questão do(a) pobre(z) em termos que a identificam se não enquanto problema que precisa ser resolvido, pelo menos compassiva e empaticamente.

Euclides ao se propor a narrar o massacre de Canudos, mobilizando conhecimentos científicos (e literários) da vanguarda de então, expõem a maneira com que pretende encarar a questão. O autor propõe um relato “sincero”, carregado de darwinismo social, que busca retratar (e explicar) o crime cometido em Canudos contra sua população. Crime que é identificado, no processo, como um refluxo para o passado que não deve se repetir se o que se pretende é o *progresso civilizatório*. Conquanto essa sinceridade possa ser questionada de um ponto de vista científico, isto é, de um ponto de vista que identifica as “falhas” que o autor teria cometido enquanto método (cf., p. ex., Bernucci, 1995; Bolle, 2004; Osmo, 2021), o que interessa aqui é apontar para a própria construção epistêmica que valoriza essa “sinceridade” que quer significar justamente “neutralidade”⁶. Citando o próprio autor:

O jagunço destemeroso, o tabaréu ingênuo e o caipira simplório serão em breve tipos relegados às tradições evanescentes, ou extintas. [...] Faltou-lhes, [...] uma situação de parada, o equilíbrio, que lhes não permite mais a velocidade adquirida pela marcha dos povos neste século. *Retardatários hoje. amanhã se extinguirão de todo.*

A civilização avançará nos sertões impelida por essa implacável “força motriz da História” [...], num lance genial, no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes.

A campanha de Canudos tem por isto a significação inegável de um primeiro assalto, em luta talvez longa. Nem enfraquece o asserto o termo-la realizado nós filhos do mesmo solo porque, etnologicamente indefinidos, sem tradições nacionais uniformes, *vivendo parasitariamente à beira do Atlântico, dos princípios civilizadores elaborados na Europa*, e armados pela indústria alemã – tivemos na

⁶ Para questões acerca da “sinceridade” enquanto método positivista, cf. Trilling, 2014.

ação um papel singular de mercenários inconscientes. [...] Aquela campanha lembra um *refluxo para o passado*. E foi, na significação integral da palavra, *um crime*.

Denunciemo-lo.

E tanto quanto o permitir a firmeza do nosso espírito *façamos jus ao admirável conceito de Taine sobre o narrador sincero que encara a História como ela merece* (Cunha, 2015, p. 17, grifos adicionados).

Deste modo, “impregnado pelo positivismo, ele não problematiza o próprio lugar de onde narra, como se pudesse ser uma lente transparente que apenas transmite o que aconteceu” (Osimo, 2021, p. 175). O problema central dessa posição é, portanto, justamente a *crença* na própria possibilidade de *sinceridade*. “Estabelecendo uma empática simultânea com os ‘bárbaros’, como ele chama os sertanejos rebeldes, e com ‘antigos’, que seriam seus concidadãos ‘civilizados’ (Bolle, 2004, p. 37), Euclides parece efetivamente acreditar em sua *sinceridade* narrativa. Sinceridade que, talvez, tenha nascido enquanto ferramenta para lidar com a culpa que sentiu por ter se posicionado a favor da intervenção militar em Canudos (cf. Bolle, 2004). Mas, como Willi Bolle (2004, p. 37) pontua, “que sinceridade é essa que denuncia nos soldados a prática da degola e não investiga o intelectual que os conclamou para a guerra”?

A questão de fundo permanece. Euclides parece acreditar que, ao ser *sincero*, isto é, ao se posicionar com *neutralidade* diante do Massacre, as opiniões enviesadas que havia emitido seriam, *naturalmente*, suprimidas pelo método e, enquanto resultado, emergiria a única verdade possível que guiaria a humanidade para a sempre vindoura civilização. Civilização essa que, por sua vez, redimiria o pobre à humanidade plena, porque esse seria o caminho natural a se seguir. Não se questiona, contudo, o próprio método que subjaz toda a questão (e nem seria plausível, conquanto bastante desejável, que o fizesse dada a “consciência possível” de então).

Contrastivamente a esse posicionamento euclidiano eurocentricamente erudito, João do Rio, como em alfinetada impensada, proclama matreiro:

O Rio pode conhecer muito bem a vida do burguês de Londres, as peças de Paris, a geografia da Mandchúria e o patriotismo japonês. *A apostar, porém, que não conhece nem a sua própria planta, nem a vida de toda essa sociedade, de todos esses meios estranhos e exóticos, de todas as profissões que constituem o progresso, a dor, a miséria da vasta Babel que se transforma*. E entretanto, meu caro, quanto soluço, quanta ambição, quanto horror e também quanta compensação na vida humilde que estamos a ver (Rio, 1995, p. 27, grifos adicionados).

Assim, em seu tom característico, o autor zomba de uma intelectualidade que precisa ir tão longe para localizar o que se encontra a um palmo de distância. Se a pobreza



para Euclides é uma questão distante da realidade da capital e seus concidadãos *civilizados*, João do Rio busca justamente nos escombros da metrópole carioca decadente o que muitos se recusavam a perceber nela, o(a) pobre(za). Neste aspecto, o posicionamento de João do Rio revela a aura de artificialidade (ou ingenuidade, alheamento, ignorância etc.) de concepções como a de Euclides da Cunha. Mas, se nesse sentido oferece uma complexificação da forma como se trata o(a) pobre(za), a construção retórica que faz desta realidade não é, todavia, tão inovadora quanto se poderia deduzir pela originalidade do ângulo de observação que é empregado. Nisso, a descrição oferecida sobre o morro de Santo Antônio, uma das primeiras favelas cariocas, é feita enquanto paralelo de Canudos⁷ e através da animalização comumente empregada, por exemplo, no Naturalismo: “tinha-se, na treva luminosa da noite estrellada, a impressão lida da entrada do arraial de Canudos, ou a funambulesca idéia de um vasto *gallinheiro multiforme*” (Rio, 1911, p. 147-148, grifos adicionados).

Outra semelhança entre as representações hegemônicas e a forma como João do Rio descreve os pobres é a percepção geral de estranhamento, exterioridade com que estes são apresentados. Deste modo, se João do Rio localiza a pobreza no coração da capital brasileira de então, isso não significa que o autor a tratava como um elemento integrado a essa realidade, mas sim que, nessa realidade, percebia um elemento de estranheza que outros pareciam querer ignorar. Nessa linha, João do Rio (1911, p. 152, grifos adicionados) escreve:

E quando de novo cheguei ao alto do morro, dando outra vez com os olhos na cidade, que embaixo dormia iluminada, *imaginei chegar de uma longa viagem a um outro ponto da terra*, de uma corrida pelo arraial da sordidez alegre, pelo horror inconsciente da miséria cantadeira, com a visão dos casinhotos e das caras daquele *povo vigoroso, refestelado na indigência em vez de trabalhar, conseguindo bem no centro de uma grande cidade a construção inédita de um acampamento de indolência*, livre de todas as leis. De repente, lembrei-me que a varíola cahira ali ferozmente [...] apressei o passo de todo.

A construção imagética de um “povo vigoroso” que vive “na indigência em vez de trabalhar” e que construiu um inaudito “acampamento de indolência” no “centro de uma grande cidade” reflete quase cristalina a mesma base epistêmica hegemônica discutida neste texto. Enquanto fechamento, o higienismo característico da época assoma à porta na forma da varíola e do passo apressado do narrador em fuga. Reproduzindo ainda mais explicitamente essa mesma tendência, escreve o autor que:

⁷ Alfredo Pereira de Queiroz Filho (2011) aponta a influência não só do imaginário de Canudos, mas também daqueles que lá estiveram para a concepção material e simbólica da favela carioca.



A princípio, quando era *uma opinião indiscutível a impossibilidade da miséria na cidade e considerando cada mendigo um transformista explorador*, fui ver algumas hospedarias de bairros suspeitos, à hora morta. É, como ninguém ignora, desagradabilíssimo. [...] *As manadas dos ex-homens resfolegam* (Rio, 2015, p. 164-165, grifos adicionados).

É fácil aceitar a afirmação de que Euclides e João do Rio estavam, de fato, comprometidos com o questionamento crítico da pobreza. Entretanto, talvez seja necessário também atentar para as limitações presente em ambos. Isto é, é necessário atentar para essas limitações para não reproduzir hoje um “nacionalismo por exclusão” euclidiano (cf. Johnson, 2010) ou para trazer à “tona o quanto estão enraizados na construção desse país aspectos arcaicos que surgiram com a formação colonialista” (Domingues, Juliano, 2023, p. 62).

2 DOS INTÉRPRETES DO BRASIL E A (DES)CONTINUIDADE DESTE PROCESSO

Há, após a intensificação da especificidade científica e sua decorrente nuclearização do conhecimento, uma ideia mais ou menos sedimentada na academia brasileira de que intelectuais que se dedica(va)m a interpretar o Brasil em um nível mais totalizante são metodologicamente ultrapassados e, portanto, cada vez mais raros (cf., p. ex., Lessa, 2011; Chaloub; Lima, 2018; Helayel; Malcher; Tresoldi, 2021). Essa “superação” ofereceu, enquanto sucessora da prática progressista, a *ciência* política moderna de base teórica norte-americana⁸, braço autônomo das *ciências* sociais. Através desta, foram alegadamente inseridas novas formas com que lidar *rigorosa e sistematicamente* com as questões sociais e políticas do Brasil. Assim, esse “novo começo é pautado por atos paradigmáticos de *recusa* de uma tradição tida como ensaística e indisciplinada e de *adesão* a protocolos de explicação positiva dos fenômenos políticos” (Lessa, 2011, p. 20).

Entretanto, como Jorge Chaloub e Pedro Luiz Lima (2018, p. 16) destacam acerca do tema, “mesmo que a recente produção [deste tipo de estudo] supere a das últimas décadas em volume, não se trata de um renascimento, mas de uma permanência no campo intelectual brasileiro”, já que existe a “viva *contemporaneidade* das antigas interpretações [do Brasil] e as veladas continuidades em trabalhos mais recentes” (Chaloub; Lima, 2018, p.17). “Veladas” porque lida-se, neste âmbito, com questões de fundo e que, superficialmente, se querem resolvidas e superadas. Em outros termos, “veladas” porque são internalizadas enquanto pressupostos epistêmicos inquestionáveis.

⁸ A principal base teórica para o giro em questão é a denominada “revolução behaviorista” resultante da “revolução acadêmica” norte-americana da década de 1950. Os preceitos desta última podem ser resumidos em quatro pontos: a devoção às *ciências duras* (*hard sciences*), o compromisso com a objetividade, a confiança no poder da análise formal e a aversão à ideologia e a ameaças à “pureza disciplinar” (cf., especialmente, Lessa, 2011, p. 37-43).



Isto é, uma das razões para a ruptura paradigmática é a pressuposta vocação *explicativa* dessa nova ciência em contraponto ao teor *interpretativo* que se acredita predominantemente presente nas produções predecessoras. Entretanto, ignora-se, talvez inadvertidamente (o que não faz muita diferença enquanto resultado), que as ditas antigas interpretações “mobilizava[m] explicitamente a mais moderna ciência social da época” (Chaloub; Lima, 2018, p. 17) e que, epistemicamente, almejavam a explicação totalizante. Sobre o tema, assevera Renato Lessa (2011, p. 17, grifos adicionados) que:

Entre a interpretação e a explicação, o passo almejado é gigantesco. Por certo, a legião de autores que, desde a implantação do Estado nacional brasileiro, nos idos de 1822, buscou interpretar o que se passava no país, possuía pretensões à explicação, posto que não era constituída por nefelibatas puros. Da mesma forma, poderá ser dito que qualquer pretensão explicativa, por mais ingênua que possa ser a candura de sua autoapreciação, jamais fugirá dos limites e das possibilidades estabelecidos por modalidade de interpretação. *A distinção, pois, entre interpretação e explicação é, no limite, insustentável em termos conceituais.*

Nesse sentido, há, conquanto denegada, uma continuidade de fundo epistêmico que interliga essas práticas. O positivismo, apesar de, talvez, intensificado (ou: complexificado) pela “revolução behaviorista”, é ainda a pedra de toque dessa específica maneira de articular o conhecimento. Assim, “por vezes, faz-se interpretação, ou seja, constrói-se um discurso totalizante (e, enquanto tal, falível) mesmo quando se presta cega obediência aos rígidos protocolos metodológicos de ciências ditas empíricas e se pensa produzir demonstrações insofismáveis” (Chaloub; Lima, 2018, p. 31).

Interligando a tradição de intérpretes do Brasil, mais especificamente o papel pioneiro de Euclides da Cunha nessa esfera, a uma construção de conhecimento que se quer “científica”, “contemporânea” etc., Douglas Vinícius Souza Silva (2021) aponta (percebendo em Euclides e seu positivismo uma das bases para tanto) justamente para o caráter de construto epistêmico que subjaz o mito, ainda bastante presente e difundido, de que o racismo é velado no Brasil e de que os ideários de miscigenação são formativos da nação brasileira. Se fosse preciso um intermédio cronológico entre o pioneirismo euclidiano e as elaborações atuais, é possível citar a mesma tendência epistêmica em, por exemplo, um Antonio Candido e seu fiel posicionamento junto a um universalismo humanístico, como demonstra Fabio Pomponio Saldanha (2022).

Deste modo:

Podemos dizer que a perenidade das reflexões tecidas pelas e pelos intérpretes do país não se confinam ao momento histórico em que foram produzidas em virtude de sua agência e de seus efeitos políticos



e sociais para a modelagem do plano social. Ou seja, *além de informar o debate público, as ideias podem lograr efetividade por meio de sua internalização em perspectivas políticas e visões de sociedade [...]* Em outras palavras, como a análise dos processos sociais não se resolve apenas por meio de uma ênfase nos planos político e econômico, o estudo das ideias se afigura incontornável (Helayel; Malcher; Tresoldi, 2021, p. 16-17, grifos adicionados).

Portanto, são questões de fundo que influenciam basilaramente as construções de pensamentos que dão o norte de prática da ação sociopolítica. Em outros termos, são sutis ferramentas de manutenção e propagação de uma base epistêmica que se quer universal e, portanto, capaz de lidar com *todas* as questões que lhe são apresentadas, o que a caracteriza, nessa lógica, por uma inerente capacidade de *governança universal*.

Analisando questões correlacionadas às supracitadas, Luc Boltanski (2013) diferencia, por exemplo, três tipos distintos de dominação: a dominação pelo terror, a pela ideologia e a dominação gestonária. Não cabendo aqui a diferenciação de cada uma delas, o foco recaí, então, naquela que melhor analisa a inevitabilidade do *locus* de enunciação e a dificuldade de superá-lo, a dominação gestonária. Segundo Boltanski (2013, p. 449), uma propriedade marcante desse tipo de dominação é ela “ser sem sujeitos. Ela [...] [ser] baseada em *dispositivos*”. Por esse princípio, “este modo de governança remete a uma lógica completamente diferente, que é a da causalidade. É sempre a *necessidade*, no sentido da *necessidade causal*, que determina as medidas tomadas, e fornece uma explicação em vez de uma justificação” (Boltanski, 2013, p. 449) É entendida, portanto, como algo *natural* e, assim, resguardada de críticas, questionamentos etc.

A este respeito Joel Rufino dos Santos (2004), retomando um debate de José Ortega y Gasset, propõe um inocente, mas educativo trabalho imaginativo. Diga-se, o autor incita, que alguém decida ir à rua. A despeito de todos as razões e necessidades que o levaram a tomar tal decisão, provavelmente não teria considerado somente a possibilidade de não *haver* “rua e seria surpresa brutal abrir a porta e não encontrá-la. Por que não pensou? Porque *contava* com a rua, ela estava *pensada* antes e sempre: a rua é um tipo especial de ideia, é *crença*” (Santos, 2004, p. 57, o último grifo é adicionado). Remetendo ao desenvolvimento teórico da referência de Santos, Ortega y Gasset (1959, p. 9-10, grifos adicionados) atesta o seguinte:

¿se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o una época por su ideario, esto es, por sus pensamientos especiales, em lugar de penetrar más hondo, hasta el estrato de sus creencias más o menos inexpresas, de las cosas con que contaba? *Hacer esto, fijar el inventario de las cosas con que cuenta, sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo.*



Deste modo, ao se inculcir no processo a intransponibilidade do método científico, a supremacia do positivismo que desenha enquanto neutro um *locus* de enunciação bastante específico, intensifica-se na mesma medida o poder da episteme que o elaborou. Nisto, toma-se enquanto *natural* que as coisas estejam como estão.

A “ruptura” metodológica, então, soa rebelde, mas é, em certa medida, conservadora de bases mais profundas. E, assim, a estrutura de dominação se mantém inalterada, ou melhor: se mantém em constante alteração, mas sem que isso tenha a força necessária para subverter o padrão hegemônico justamente porque as alterações precisam ser validadas pelo método científico que pretensamente lida neutra e impreterivelmente com a *realidade*. Mas essa “fetichização da realidade *esconde o que a constitui como tal*. Ou seja, a rede de regras, leis, formatos de provas, normas, modos de cálculo e controle, que têm, na maioria das vezes, mas em graus variados, uma origem institucional” (Boltanski, 2013, p. 451, grifos adicionados). A neutralidade tão sonhada pelo método científico assume, portanto, papéis inapreensíveis e foge da *possibilidade* questionar o que a subjaz.

Neste contexto a ciência (economia, gestão, etc.) desenha-se enquanto desvinculada de um agente ou grupo/classe específico e assume ares de perenidade e imaterialidade. Remetendo ao trabalho científico e seu financiamento durante o período da Ditadura Cívico-Militar brasileira, Renato Lessa (2011, p. 35, grifos adicionados) recorda a este respeito que:

a disposição de constituir um ambiente institucional favorável à atividade científica, em contexto autoritário, aparece à primeira vista como paradoxal, dada a associação habitual entre ânimo repressivo e obscurantismo científico e cultural. *É à natureza modernizadora do regime de 1964 que deve ser debitada tal configuração aparentemente esdrúxula, e não a seus traços autoritários*. Em outros termos, a correlação hipotética defensável parece ser a que associa “progresso científico” à “modernização” e não a autoritarismo. *É de se crer que qualquer regime, desde que composto por uma perspectiva “modernizadora”, teria como atributo necessário uma agenda positiva de política científica*.

Não se procura negar as incontornáveis diferenças que existem entre reacionarismo, conservadorismo e progressismo. O que interessa aqui é verificar a manutenção de uma episteme de fundo que atravessa sistemas políticos tão diversos. Se é essa perspectiva positivista que funciona como elo entre concepções de governança tão distintos, é difícil conceber rupturas metodológicas profundas. Há, isto sim, a complexificação de um processo que se baseia em *crenças* que são, por princípio, inquestionáveis. Ou seja: axiomas. Mas a ação do ser-humano no mundo não é uma equação matemática.

3 A CONSCIÊNCIA POSSÍVEL DE INTELECTUAIS COMPASSIVOS

Após o percurso efetuado neste texto, o que se procurou argumentar aqui é que existe uma consciência possível, isto é, há um limite imposto pelo *locus* de enunciação, pela dominação gestonária etc. que emperra investidas mais desinibidas e radicais que os intelectuais (mesmo os mais avançados e compassivos de determinado tempo e contexto) podem tomar. Não se procura dizer, como já argumentado, que a crítica ousada e radical não é possível, mas sim que, enquanto tal, está fadada a uma (des)construção epistêmica que exige um esforço considerável. Tampouco se procurou dizer que o método científico, por ser fruto da episteme que o gerencia, deve ser abandonado, pelo contrário. A proposta é de subversão, reconstrução crítica deste método e da episteme que o sustenta. Em termos mais concretos, a proposta de intervenção é “transculturalizar as teorias progressistas (anti-sistêmicas) da civilização que o capitalismo histórico criou [...] possibilitando aos intelectuais orgânicos dos pobres oferecerem também a sua versão dessas teorias” (Santos, 2004, p. 255).

Caso contrário, o(a) pobre(z) segue sendo antítese de “civilização” e surge na superfície intelectual hegemônica apenas enquanto índice pedagógico, instrumento para ilustrar o que é ou não é aceito, o que é ou não é esperado de uma sociedade “civilizada”. Os termos empregados alteram-se, os argumentos retóricos sofisticam-se, o pretenso objetivo desloca-se da *interpretação* para a *explicação*, mas o fundo epistêmico permanece: há uma verdade a ser alcançada e o caminho é a ciência tocada por um *locus* de enunciação que se quer neutro, conquanto seja muito bem localizado e comprometido com uma específica construção de sistema-mundo.

Tanto assim que nem mesmo a voga experimental do Naturalismo impediu que a imagem penosa do maltrapilho, sua degradação física e sua disponibilidade para a miséria deixassem de ser um sinal de advertência para o equilíbrio do modelo social dominante. Ou seja, *se alguma utilidade havia no martírio do oprimido, esta era justamente a de prevenir a desgraça do opressor*, em face daquele o único a desfrutar do destino, já que o pária não tem biografia, é a isca sempre necessária ao desarme da ratoeira do sistema (Prado, 1983, p. 68, grifos adicionados).

De modo que, “na história, os pobres não se encontram como sujeitos, mas como coisas, emblemas, *espécie de lixo pedagógico para exaltação da ordem e progresso nacionais*” (Santos, 2004, p. 34-35, grifos adicionados). É, por exemplo, esse traço que se verifica na *insuspeita* constatação do *insuspeito* Fernando Henrique Cardoso que, em livro sintomaticamente intitulado *Pensadores que inventaram o Brasil* (2013, p. 70), afirma sobre Euclides, sua obra e influência que:



A partir de *Os sertões* a consciência crítica brasileira reforçou seu sentimento de culpa para com o outro Brasil. O Brasil da pobreza rural, do analfabetismo, da fome, da doença. Teve, pelo menos, que reconhecê-lo. E, mesmo sem conseguir modificá-lo, teve de amargar, como ainda o faz, a certeza de que muito do “progresso”, quando não é feito diretamente sob os corpos insepultos dos vários jagunços que erram nos campos (e nas cidades também), é pelo menos de pouca valia para os que, no desespero, ou mergulham na apatia da falta de esperança, ou, quando lutam, fazem-no enredados nalguma forma de messianismo (Cardoso, 2013, p. 70).

De modo geral, a continuidade do processo de sedimentação de um “nacionalismo por eliminação” (Johnson, 2010) segue potente, ainda que velada. O sujeito pobre é “excluído” da sociedade para ser inserido novamente nela enquanto sujeito indesejável e que precisa ser ou “recuperado” ou “apagado” para o bom funcionamento social. “Recupera-lo”, neste sentido, significa inseri-lo na lógica de produção e acumulação do sistema de classes atual. Significa, portanto, torná-lo *útil*. A tecnocracia trata a questão sob um ponto de vista que se quer neutro, mas não se detém na análise crítica das *crenças* que a formata, já que, nessa lógica, essas *crenças* são *leis naturais*. Nisto, o mercado se autorregula; os *dispositivos* analisam maquinalmente as *necessidades causais* (e, portanto, como se *naturais*) para apresentar *medidas* que devem ser impreterivelmente tomadas nos mais diversos aspectos subjetivos da vida social; os algoritmos processam dados e oferecem respostas às questões inatingíveis para a cognição humana etc. A questão, contudo, não é a benesse científica, que é inegável e potente por si só, mas a falta de crítica das crenças que sedimentam a própria ciência. Dados são coletados. Regras de processamento não surgem do nada. O mercado não é uma entidade natural e por aí vai.

Mas mantendo o foco na questão do(a) pobre(z), os resquícios da episteme hegemônica são facilmente recuperáveis. Existe um bom pobre e um mau pobre. Existe o pobre trabalhador, que dá duro a vida toda, e o vadio, que não trabalha, ou o pobre bandido etc. Sinteticamente:

Quase cem anos depois assiste-se à superação da oposição “trabalhador x vadio”. Dissemina-se a categoria “trabalhadores pobres”. Generaliza-se a ideia de que a pobreza remete, antes de tudo, ao mundo da carência. [...] Observe-se, no entanto, que “trabalhadores pobres” logo encontrou seu oposto – a categoria “bandido” – de uso corrente na linguagem popular e incorporada enquanto categoria social pela academia [...]. Volta a velha associação entre pobreza e criminalidade, alimentada pela percepção de que a criminalidade violenta estaria aumentando para patamares cada vez mais altos nas grandes metrópoles, alimentada também pela crença de que desemprego, pobreza e crise estariam associados causalmente. [...] O bandido, que já foi trabalhador, não apenas recusa o trabalho por considera que o mesmo não remunera (o



trabalho não compensa) como considera o trabalhador um “otário”, que labora cada vez mais para ganhar cada vez menos. Ainda, [...] o bandido ao se opor ao trabalho estaria de certa forma associando o trabalho à escravidão, associação esta que se acreditava superada, decorridos 100 anos da Abolição (Valladares, 1991, p. 107-108).

A “consciência possível” constrange-se diante dessas questões. O intelectual compassivo e/ou avançado, caso não ouse ser mais radical em sua crítica, gira em torno do mesmo astro epistêmico indefinidamente e o(a) pobre(za) apresenta-se *sempre* como motor de desordem social e a questão primeira não é levantada: por que existem pobres? Ou ainda: neste sistema-mundo é realmente possível sanar o problema da pobreza sem que, com isto, não se destrua a própria lógica de acumulação da sociedade de classes? E: a própria forma como se identifica, na pobreza, um “problema social” não é reflexo de uma episteme que quer esquivar-se da responsabilidade pela existência do próprio “problema”?

Euclides da Cunha denuncia, em um *mea culpa* notável, a barbárie praticada em Canudos e identifica famosamente que “estamos condenados à civilização. Ou progredimos, ou desaparecemos” (Cunha, 2015, p. 55). João do Rio, encarando as ruínas de um Rio que se moderniza, atesta que é verdade que morrem pobres todos os dias, mas “nem os jornais davam notícia, nem é possível dar. Morrem nas pedreiras, morrem na estiva, morrem no minério, morrem sob as carroças, um hoje, amanhã outro. É fatal. Só quando morrem muitos é que se fala. Quando morrem ou quando fazem greve – porque o trabalho interrompe” (Rio, 2009, p. 142).

A posição compassiva para com o(a) pobre(za) é perceptiva. Euclides e João do Rio estavam preocupados com essas questões e tentaram articular essa aflição em seus esforços de intervenção intelectual. Contudo, a consciência possível limitou até onde ambos puderam ir e o pobre descritos pelos dois é principalmente percebido pela lente exploradora de uma elite intelectual e/ou econômico preocupada primeiro consigo mesmo e com sua “civilização”. Dominação gestonária da qual é difícil fugir. Assim, não se trata de culpabilizar Euclides e João do Rio, fizeram muito para o contexto em que estavam. Entretanto, tampouco são imunes às críticas. Estas, por sua vez, apresentam-se principalmente enquanto oportunidade para refletir o trabalho intelectual contemporâneo. Faz-se diferente ou há uma continuidade, ainda que velada, da mesma tendência hegemônica? Há de se pensar nestas questões se o horizonte de ação é realmente inquerir como os intelectuais podem trabalhar para os pobres (Santos, 2004).

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ivete Batista da Silva. A opinião pública e o governo brasileiro diante da questão das secas do nordeste na primeira metade do século XX. **Brazilian Journal of Development**, v. 8, n. 12, p. 80223–80239, 2022. DOI: <https://doi.org/10.34117/bjdv8n12-227>.
- ANTELO, Raúl. João do Rio = Salomé. In: CANDIDO, A., et al. **A crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992, p. 153-164.
- ARÊAS, Vilma. No espelho do palco. In: SCHWARZ, R. (org.). **Os pobres na literatura brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 26-30.
- BERNUCCI, Leopoldo M. **A imitação dos sentidos: prógonos, contemporâneos e epígonos de Euclides da Cunha**. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1995.
- BOLLE, Willi. **grandesertão.br**. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2004.
- BOLTANSKI, Luc. Sociologia da crítica, instituições e o novo modo de dominação gestonária. Tradução de Philippe Dietman. **Sociologia & Antropologia**, v. 3, n. 6, p. 441-463, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/2238-38752013v364>.
- BRANDILEONE, Ana Paula F. Nobile. O romance-reportagem: implicações estéticas e ideológicas. **Terra Roxa e Outras Terras: Revista de Estudos Literários**, v. 19, p. 17-25, 2010. DOI: <https://doi.org/10.5433/1678-2054.2010v19p17>.
- BRITO, João Fernando Barreto de. Entre leis, censos e congressos: o debate sobre o trabalho livre no Brasil, na segunda metade do século XIX. **Cadernos de História**, v. 18, n. 29, p. 429-459, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2237-8871.2017v18n29p429>.
- CANDIDO, Antonio. A vida ao rés-do-chão. In: CANDIDO, A., et al. **A crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992, p. 13-22.
- CARDOSO, Fernando Henrique. **Pensadores que inventaram o Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 2013.
- CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- CHALOUB, Jorge; LIMA, Pedro Luiz. Interpretações do Brasil contemporâneo. **Mediações: revista de ciências sociais**, Londrina, vol. 23, n. 2, p. 14-39, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2018v23n2p14>.
- CHALOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- CUNHA, Euclides. **À margem da história**. Porto: Editora Lello Brasileira, 1967.
- CUNHA, Euclides. **Os sertões**. Inglaterra: Mogul classics, 2015. Disponível em: <https://archive.org/details/ossertoeseuclide0000dacu>. Acesso em: 20 nov. 2024.
- DOMINGUES, Chirley; JULIANO, Dilma Beatriz Rocha. Trilogia da miséria. A literatura de João do Rio e o Brasil de hoje. **Revista Brasileira de Literatura**

Comparada, vol. 25, n. 48, p. 52-64, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/2596-304x20232548cddj>.

FILHO, Alfredo Pereira de Queiroz. Sobre as origens da favela. **Revista de Geografia da UFC**, v. 10, n. 23, p. 33-48, 2011.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Uma ausência. In: SCHWARZ, R. (org.). **Os pobres na literatura brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 51-53.

GOLDMANN, Lucien. **Las ciencias humanas y la filosofía**. Buenos Aires: Nueva vision, 1972.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>.

HARDMAN, Francisco Foot. Palavra de ouro, cidade de palha. In: SCHWARZ, R. (org.). **Os pobres na literatura brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 79-87.

HELAYEL, Karim; MALCHER, Beatriz; TRESOLDI, Maria Caroline Marmerolli. Interpretações do Brasil e dilemas contemporâneos. **Temáticas**, Campinas, vol. 29, n. 57, p. 9-37, 2021. DOI: <https://doi.org/10.20396/tematicas.v29i57.15652>,

HIMMELFARB, Gertrude. **The idea of poverty**: England in the early industrial age. Nova Iorque: Knopf, 1984.

JOHNSON, Adriana Michéle Campos. **Sentencing Canudos**: subalternity in the blacklands of Brazil. Pittsburgh: University of Pittsburgh press, 2010.

LESSA, Renato. Da interpretação à ciência: por uma história filosófica do conhecimento político no Brasil. **Lua nova**, São Paulo, n. 82, p. 17-60, 2011.

MARX, Karl. **The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte**. Beijing: Foreign Languages Press, 1978.

MOURA, Clóvis. **O negro**: de bom escravo a mau cidadão? São Paulo: Conquista, 1977.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1992.

NEDELL, Jeffery D. Rio de Janeiro at the turn of century: modernization and the Parisian ideal. **Journal of interamerican studies and world affairs**, vol. 25, n. 1, p. 83-103, 1983.

NEVES, Frederico de Castro. Curral dos bárbaros: os campos de concentração no Ceará (1915 e 1932). **Revista brasileira de história**, v. 15, n. 29, p. 93-122, 1995. Disponível em: https://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=14. Acesso em: 20 nov. 2024.

ORTEGA Y GASSET, José. **Ideas y creencias, y otros ensayos de filosofía**. Madri: Revista de occidente, 1959.

OSMO, Alan. A literatura diante de massacres cometidos pelo Estado brasileiro: aproximações entre Euclides da Cunha e Racionais MC's. **Temáticas**, Campinas, vol. 29, n. 57, p. 149-182, 2021. DOI: <https://doi.org/10.20396/tematicas.v29i57.13861>.

PRADO, Antonio Arnoni. Mutilados da *Belle-époque*: notas sobre as reportagens de João do Rio. In: SCHWARZ, R. (org.). **Os pobres na literatura brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 68-72.

RIO, João do. **Vida vertiginosa**. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1911.

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas**. Rio de Janeiro: Coleção Biblioteca Carioca, 1995.

RIO, João do. **Cinematógrafo** (crônicas cariocas). Rio de Janeiro: ABL, 2009.

RIO, João do. **No tempo de Wenceslau...** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2015.

SALDANHA, Fabio Pomponio. Etapismo e conciliação: notas sobre a exclusão da diferença (e do dissenso) em Antonio Candido. **Revista APG**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 39-70, jul.-dez., 2022. DOI: <https://doi.org/10.23925/2764-8389.2022v2i1p39-70>.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Épuras do social**: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres. São Paulo: Global, 2004.

SILVA, Daniel. Casa e (quivalente a) rua: comportamentos público e privados na *Belle époque tropical* de João do Rio. **Hispania**, vol. 95, n. 4, p. 596-608, 2012.

SILVA, Douglas Vinícius Souza. “O racismo no Brasil é velado”: o discurso da miscigenação e a ocultação do óbvio. **Temáticas**, Campinas, vol. 29, n. 57, p. 117-148, 2021. DOI: <https://doi.org/10.20396/tematicas.v29i57.13823>.

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. João do Rio, Repórter da Pobreza na Cidade. **Em Questão**, Porto Alegre, vol. 10, n. 1, p. 81-93, 2004.

SOUZA, Laura de Mello. **Desclassificados do ouro**: a pobreza mineira no século XVIII. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

TRILLING, Lionel. **Sinceridade e autenticidade**: a vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

VALLADARES, Lícia. Cem anos pensando a pobreza (urbana) no Brasil. In: BOSCHI, R. R. (org.). **Corporativismo e desigualdade**: a construção do espaço público do Brasil. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora; IUPERJ, 1991, p. 81-112.

VALLE, Luisa. The beehive, the favela, the castle, and the ministry: race and modern architecture in Rio de Janeiro, 1881 to 1945. 434 p. Tese – The City University of New York, Nova Iorque, 2022.

VENTURA, Roberto. Canudos como cidade iletrada: Euclides da Cunha na *urbs* monstruosa. **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 40, n. 1, p. 165-182, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77011997000100006>.