



Uma visão de *Caminho de pedras*, de Rachel de Queiroz

A View of *Caminho de pedras* by Rachel de Queiroz

Márcio Henrique Muraca*

Resumo: Este artigo analisa o judeu como personagem e metonímia das dificuldades da militância de esquerda na década de 1930. Diferente de anos anteriores, *Caminho de pedras*, de Rachel de Queiroz, estabelece a conjunção vida política e vida privada, num processo que marca as rupturas internas do Partido Comunista, bem como suas contradições em vários níveis. O judeu aparece como profeta de um grupo dividido em tempos de repressão política.

Palavras-chave: Romance. Comunismo. Ideologia.

Abstract: This article analyzes the Jewish character and metonym of the hardships of left-wing militancy in early 1930. Unlike previous years, *Caminho de pedras*, by Rachel de Queiroz, establishes the conjunction political life and private life, in a process that marks the Communist Party's internal ruptures, as well as its contradictions on several levels. The Jew appears as a prophet of a group divided into days of political repression.

Keywords: Romance. Communism. Ideology.

Na praça do Ferreira, Roberto cruzou com o preto Vinte-e-Um, que passou por ele de vista erguida, sem o conhecer.

O moço, que já esboçara um cumprimento, espantou-se e foi se irritando. Depois é que se recordou das conveniências, da tácita combinação que haviam estabelecido, segundo a qual não se deveriam reconhecer intelectuais e operários na rua. Continuou andando, atravessou os grupos de moças que passeavam de braços dados pela avenida, pintadas e gingando os quadris. Mais adiante, num dos bancos laterais da praça, o grupo de amigos, a “rodinha” já se agrupara. Junto a Filipe, o judeu Samuel, de pele cor-de-rosa como criança e cabelo de fogo, apontava o grande cartaz do cinema, rindo alto e soltando perdigotos. Nascimento, o revisor da *Gazeta*, fazia tinir os níqueis no bolso do paletó de casimira amarrotada e ria também, sacudindo para trás, com cabeçadas, as mechas do cabelo estirado de índio, que lhe escorriam pelos olhos. Balbuciente e tímido, os olhos azuis muito ternos brigando



com a cara de mestiço e o cabelo enfezado, um ferroviário, Paulino, se justificava e explicava, pois as pilhérias do judeu tinham partido duma observação sua.

Roberto encostou, deu boa noite. O judeu o chamou logo para contar a “última do Paulino” que, encolhido e irritado, o xingava de “galego besta”.

— Imagine que ele olhou para a atriz do cartaz e disse que a gente precisa logo começar a encrenca para ter daquelas mulheres...

Paulino pulou:

— Mentira! O que eu disse foi: quando é que a gente terá direito de olhar para uma mulher daquelas?

Mas, sem o escutar, o judeu pontificava:

— Entram para o movimento pensando que há mesmo socialização de mulheres... E escolhem logo as burguesinhas mais finas, de mais luxo...

Paulino, rubro e gago, abanou-lhe os queixos:

— Deixe de ser burro, galego! Pensa que só você sabe de tudo? Porque você tangia cachorro na Europa, no tempo da Revolução Russa, pensa que tirou privilégio de saber tudo? Os outros todos são burros, safados, não é? (QUEIROZ, 1990, p. 28-29).

A praça é o *locus* público, onde a sociedade se reúne e, como regra, acolhe a todos os estratos do tecido social. Tanto quanto os cafés inseridos nessa região, esse é o espaço privilegiado de muitas cenas chave no romance da geração de 1930, uma vez que funciona como metonímia de um país livre, mas de relações desiguais camufladas na superfície, sendo estas flagrantes, se postas à mínima observação. No que tange à descrição da diferença em seus vários planos, não poderia, pois, haver ambientação melhor para o narrador de *Caminho de pedras* do que a praça central de Fortaleza onde militantes comunistas se reúnem sorrateiramente em meio a moças burguesas “pintadas e gingando os quadris”. A princípio, essa futilidade revelada sob o ponto de vista do esquerdista Roberto põe em confronto uma parcela inconsciente da população que se ajusta à modernidade capitalista e um grupo consciente das aporias sociais que tem em vista a revolução socialista. A praça, portanto, é também o lugar da resistência e não só do passeio.

Essa dicotomia ideológica na obra de Rachel de Queiroz é só o prenúncio de um antagonismo mais complexo que permeia vários níveis da narrativa até atingir o



plano da subjetividade dos personagens para fazer a crítica da desigualdade num sistema capitalista colado ao anacronismo patriarcal, incluindo nela a posição de resistência da mulher. Isso se nota pela estratégia do narrador de apresentar a ambivalência das relações partindo do macro ao micro, do aspecto político, exterior e amplo, ao privado, íntimo e particular, não separando um do outro, mas antes expondo os nós, as contradições e incoerências na intersecção entre um plano e outro. Vale observar, adotando o estudo de Luís Bueno (2006, p. 426), que a crítica baseada na divisão que se tornou tradição no país – literatura social e literatura intimista – não compreendeu a construção de *Caminho de pedras* nessa fusão público-privado.¹ Antes, ela mensurou de modo estanque esses dois aspectos na obra, concluindo que o impasse entre romance proletário e intimista acabou por marcar o texto de Queiroz.

Voltando àquele percurso macro-micro que o narrador apresenta, ao passar pelo “grupo de moças” (o artificialismo da vida burguesa), o militante Roberto logo encontra seu “grupo de amigos” revolucionários (a consciência social). No entanto, é exatamente nesse ponto que esse grupo é particularizado: a “rodinha”. É juntando as peças mais adiante na narrativa que o leitor poderá entender o motivo descrito na abertura da cena transcrita pelo qual o companheiro militante Vinte-e-Um passa por Roberto na praça fingindo não o conhecer.

No contexto da narrativa, a organização partidária tem uma subdivisão entre “operários” e “intelectuais”, estando estes num lugar social diverso do lugar daqueles. O que está em jogo nesse acordo que proíbe um membro de uma “classe” da organização cumprimentar o outro é a suspeita que tal ato levantaria entre agentes da repressão governamental em função da segregação social. Ou seja: nessa sociedade, onde a praça é de “todos”, uma classe não se relaciona com a outra, embora todas se misturem no mesmo espaço. Nesse sentido, o acordo sugere que seria improvável que um negro operário como Vinte-e-Um (o apelido já sugere a marginalização) teria como “amigo” um homem branco jornalista como Roberto, ainda que ambos, no âmbito particular, enfrentem dificuldades econômicas semelhantes e estejam unidos pela ideologia.

Por conseguinte, estão embutidas aí questões que envolvem desde a cor da pele até a divisão do trabalho, tanto quanto o lugar social de cada um, tudo em articulação paradoxal à própria divisão estabelecida na organização partidária esquerdista a qual tem como premissa a união, categoria esta que a narrativa não deixa confundir com igualdade. Se ainda que esse antagonismo possa se acoplar à noção “etapista”² comunista de “união de esforços” de distintos grupos para fazer a revolução, a qual aplicaria de fato um arranjo social igualitário, ainda assim o narrador expõe os efeitos da desigualdade nacional que perturba os ânimos dos indivíduos de um mesmo grupo. O resultado não pode ser outro: fragmentação e



conflito de poder que se converte em violência verbal, em rebaixamento do outro, disputa de quem de fato é mais proletário e consciente no grupo, sendo, por vezes, o critério para tal um tanto indeterminado.

A animosidade não cessa entre os dois subgrupos da organização partidária (operários, chamados também de “os de tamanco”, e intelectuais, ou “os de gravata”). Ela está presente, como o fragmento da cena explícita, entre os indivíduos do próprio grupo de amigos da “rodinha”. Na sequência da narrativa, o judeu Samuel é o primeiro a ser apresentado, evidenciando seu aspecto físico (“de pele cor-de-rosa como criança e cabelo de fogo”) que se, de imediato, já sugere seu caráter de estrangeiro no grupo, parece também servir como contraste com os outros membros tipicamente “nacionais” descritos logo em seguida, pondo em relevo a diversidade dos companheiros militantes dentro do subgrupo: o revisor de jornal Nascimento balança suas “mechas” de “cabelo estirado de índio”, enquanto o ferroviário Paulino tem “olhos azuis muito ternos” que “brigam”, se chocam, com “a cara de mestiço e o cabelo enfezado”. Não parece equivocado inferir que essa descrição da diversidade social e “de cor” na voz do narrador enfatiza o tom de *assimetria* que vai permear toda a obra. É como se o produto dos distintos elementos físicos que se misturam não fosse plenamente harmônico, refletindo, no plano da narrativa, a organização partidária fragmentada cujos membros não se entendem. No plano social, esses sujeitos se inserem como partículas de uma sociedade híbrida, aparentemente não idealizada pelo narrador, uma vez que a miscigenação, assim como a presença do estrangeiro nela, não revela um entendimento, mas antes um conflito meio velado que se desloca da raça, etnia e do fenótipo do miscigenado à função trabalhista e visão de mundo do indivíduo.

É, pois, esse conflito ao qual Roberto é apresentado quando encontra o “grupo de amigos”. Justamente ele que, diante dos embates entre os “camaradas” e de todo antagonismo do movimento, vai aos poucos desanimando da célula partidária que vem ajudar a se firmar ali no Ceará, sua terra de origem, depois de anos de militância no Rio de Janeiro. O choque de pensamento entremeado àqueles elementos externos não vai prescindir, é claro, do preconceito e da desmoralização do outro como meio de o narrador de expor as fraturas do grupo e da sociedade. O riso de escárnio de quem rebaixa é destacado pela imagem dos “perdigotos” que Samuel lança enquanto ri “alto”, o que leva o leitor a articular também o volume da gargalhada ao sentimento de dominação que o judeu tem em relação à situação gerada por uma observação aparentemente banal de Paulino – que, segundo Samuel, teria dito que a “encrenca” (revolta provocada pela organização) deveria ser apressada até para que os homens pudessem “ter” mulheres como a atriz do cartaz do cinema ao lado; versão esta logo contestada pelo ferroviário, que corrige: “– Mentira! O que eu disse foi: quando é que a gente terá direito de olhar para



uma mulher daquelas?”. O veemente “mentira!” é cortante e estabelece o clima candente de desentendimento entre os dois companheiros, seguido de descrições como “Paulino pulou”, “Paulino, rubro e gago, abanou-lhe os queixos”, enquanto o judeu é descrito como aquele que se mantém em posição de superioridade: “sem o escutar, o judeu pontificava”.

É curioso que o verbo *pontificar* – dar sermão, imbuído da autoridade de um pontífice – é escolha vocabular bastante precisa para introduzir a fala do judeu porque igualmente salienta a frustração do ferroviário Paulino que, mais do que na defensiva, mostra-se rebaixado pela própria incapacidade de articular um argumento racional que esclareça sua afirmação. Seu descontrole emocional é ressaltado, leva-o a ficar vermelho e a gaguejar, a pular, a exclamar intempestivamente “mentira!”, demonstrando sua posição vitimada frente ao que, a seu ver, se tratava de uma “artimanha” de Samuel para distorcer sua observação. À vista disso, resta-lhe o contragolpe da ofensa sofrida também pelo rebaixamento do outro; ou, mais declaradamente, pela ofensa direta em dois níveis: o preconceito mesclado à xenofobia ao empregar a expressão “galego besta” – sendo galego termo para designar estrangeiro e/ou *louro, claro* – ou a frase imperativa “Deixe de ser burro, galego!” que introduz sua visão do judeu como um “camarada” que se vê superior aos outros do grupo: “Pensa que só você sabe de tudo? Porque você tangia cachorro na Europa, no tempo da Revolução Russa, pensa que tirou privilégio de saber tudo? Os outros todos são burros, safados, não é?”. A razão, portanto, dessa pretensa superioridade aos olhos de Paulino é o fato de Samuel ter testemunhado a Revolução de 1917. Daí sua conclusão de que o judeu via todos os outros como limitados em termos intelectuais e morais.

Antes, a sentença de Samuel ao “pontificar” que “entram para o movimento pensando que há mesmo socialização de mulheres” é de fato dúbia no emprego do verbo entrar no indeterminado. Quem são esses homens que entram na organização esperando tal “socialização”? São todos os membros ou uma determinada “categoria” como Paulino? O julgamento de Samuel parece realmente baseado em quem se vê como à parte daqueles que demonstram motivações individualistas ao se engajar na luta partidária. Nesse embate, o que menos interessa ao leitor é saber se o que disse Paulino foi distorcido pelo judeu ou se foi a observação infeliz do ferroviário que o levou a revelar seu sexismo, colocando a mulher na posição de recompensa. De qualquer modo, esse conflito a princípio banal revela, em síntese, o não entendimento de membros da própria organização que, de maneira velada, se colocam numa relação hierárquica onde um julga o outro, a fim de encontrar seu próprio lugar num movimento que se mostra tudo menos unido e coeso. Serve igualmente para lançar o tema da mulher em meio a essas relações onde o homem domina, onde ela é mais definida do que definidora, o que abrange a sociedade geral machista.



Não é de se estranhar que, na sequência desse capítulo de pouco mais de três páginas, os “amigos” colocam seus pontos de vista em relação ao assunto. Nascimento chega a dizer que é justo que “a gente deseje boas mulheres”, porque os homens burgueses acabam ficando com “as melhores, bem tratadas, bem cheirosas” (QUEIROZ, 1990, p. 29). Filipe contesta dizendo que não se pode ver as mulheres como “uma presa de guerra”, mas que elas virão naturalmente quando, depois da revolução, eles serão o exemplo de homem na sociedade transformada. Roberto comenta que, mesmo entre os “conscientes” camaradas, “é tão difícil eliminar os instintos de rapinagem, de avança que [...] ainda sentimos diante da mulher...” (QUEIROZ, 1990, p. 30). Assim continuam a argumentar fundindo desejo pessoal e revolução política messiânica.

No que aqui concerne, a pergunta é lançada: por que o narrador de Rachel de Queiroz escolhe um judeu como um “companheiro”, chave da cena e da narrativa em geral? Em primeiro lugar, convém ressaltar que o assunto da “socialização das mulheres” provocado pelo conflito entre Paulino e Samuel atinge no final do capítulo um grau de utopia revolucionária mesclada a um “carnal romantismo” tão intenso e apaziguador que assim o narrador encerra a cena:

— Mas eu só posso falar por mim! Não sei o que elas [as mulheres] pensam, nem o que elas sentem. O que sei é que preciso delas, é que não posso passar sem elas! – E concluiu rindo, fazendo curvaturas: – E se também precisam de mim, estou às ordens!

A ruidosa gargalhada de Samuel estrondou de novo.

Paulino, o que sonhava, começou a visionar:

— Imaginem, quando estas pequenas chegarem pra gente de mãos estendidas: “Meu caro, simpatizei com você e sei que você gostou de mim...” Sem pensar no dinheiro do ordenado, nem na casinha pequenina, nem no cartão de participação. Sem nada atrapalhando, nem interesse, nem preconceito...

— Um homem e uma mulher, apenas... – murmurou Filipe.

Todos se calaram, sonhando essa coisa grandiosa que os fazia estremecer: um homem e uma mulher, mais nada.

Até que Samuel se ergueu, começou a passear em frente do banco e acabou dizendo:



— Meninos, vamos pensar em outra coisa, falar em política. Senão, daqui a pouco estamos todos aí por esses becos, gastando os derradeiros vinténs... (QUEIROZ, 1990, p. 30-31).

O apaziguamento dos ânimos neste final ocorre de uma maneira que, se não configura como anedota, resulta à primeira vista como ironia, já que essa segunda parte do capítulo apresenta a “re-união” dos camaradas, a restituição da paz entre eles pelo desejo comum que os faz estremecer, reapropriando vocábulo do narrador onisciente: todos se calam diante do sonho ardente em comum – “um homem e uma mulher, mais nada”.

A luta social, portanto, é resvalada para segundo plano, emergindo a aspiração individualista e ressentida entre os homens dali. Romantismo e avidez pela mulher se confundem com o achatamento dos sujeitos na sociedade. Nascimento em determinado ponto justifica “os instintos de rapinagem” que tomam conta desses homens socialmente conscientes ao “gritar” que a causa disso é a “fome, a desgraçada fome rugindo!”, vivendo eles “recalcados, esfomeados” de moças como aquelas que passeiam pela praça e “querem casar”, mas não com um deles, restando aos companheiros “cavar aí, sabe Deus que misérias...” (QUEIROZ, 1990, p. 30). Miséria e fome se articulam a recalque, a ressentimento³ e à ansiedade de que a revolução socialista inverta a posição desprivilegiada dos amigos.

Isso posto, a ironia que se dá pela crítica subjacente ao machismo entre homens que deveriam estar mais conscientes da opressão perpetrada à mulher nesse sistema desigual, bem como ao próprio desejo básico que não difere da “posse” burguesa, encontra na própria voz do narrador em suas derradeiras linhas do capítulo a problematização no sentido de evitar o simples maniqueísmo.⁴ Tal remissão pecaminosa de um esquerdista pensar na “socialização das mulheres” é conferida menos pelas justificativas dos camaradas, como a fome e miséria, e mais na solução narrativa de juntar vida política e vida íntima: a ambivalência humana atinge, assim, um e outro plano da existência dos sujeitos. Não há separação possível entre desejo de transformação social e desejos individualistas baseados em valores da sociedade patriarcal. Conceitos arcaicos consubstanciam-se com ideais revolucionários modernos, porque assim a realidade se mostra e assim Queiroz quer expor, o que leva a dizer, na esteira de Bueno (1997; 2006), que a autora não estabelece como foco da obra a luta da militância, mas antes seus limites que se refletem no seu desentendimento geral.

É nessa chave de leitura que Luís Bueno (2006, p. 426-439) destaca que *Caminho de pedras* foi alvo de críticas destruidoras na época, uma vez que a tendência de ler as obras conforme a divisão que se tornava cada vez mais tradicional



(literatura social e literatura intimista) acabou por não apreender a fusão entre paixão e militância.

Essa ligação mais humana e menos idealizada, por si geradora de antagonismos, é derradeira no antepenúltimo parágrafo do capítulo em questão: “Todos se calaram, sonhando essa coisa grandiosa que os fazia estremecer: um homem e uma mulher, mais nada.” (QUEIROZ, 1990, p. 31). O aspecto inefável e ardente que, como dito, soa a princípio um tanto irônico entre homens tão afeitos à luta social, está registrado pela voz onisciente do narrador que, num golpe, nessas duas linhas, revela a subjetividade dos camaradas. A utópica expressão “mais nada” logo é aniquilada por ninguém menos do que Samuel, o qual traz todos de volta à realidade imediata. É ele o “intelectual” (o “de gravata”) que trata de lembrar que, ainda que de “corpo sujo”, a alma do revolucionário deveria se manter “limpa”. É esse o retrato crítico do narrador quando chega ao micro: os valores conflituosos de “intelectuais” em meio à militância comunista. Seria a luta o lugar desses homens, afinal?⁵

O apelo do judeu para que deixem o pensamento “pecaminoso” de lado, ou seja, esse desejo íntimo que não condiz com o ideal socialista que ali os reúne, fecha o capítulo. “Falar em política” é, na advertência de Samuel, o antídoto capaz de evitar o pior: que todos saiam dali em busca de prostitutas que levarão seus “derradeiros vinténs”, o que os tornaria ainda mais miseráveis e “famintos”, uma ação paliativa e compensatória que em nada resolveria a raiz do problema social que enfrentam. A intimidade aflorada no grupo é tão intensa que os cega e os “estremece”, ao mesmo tempo em que amolece as desavenças e os une. O vocativo usado por Samuel (“Meninos, vamos pensar em outra coisa...”) soa paternal e zeloso. É curioso que o emprego do plural (também em “Senão, daqui a pouco estamos todos aí por esses becos...”) revela que igualmente compartilha com os amigos o “desejo ardente” e íntimo ali expresso, embora os camaradas divirjam na visão política (e íntima) acerca do assunto.

Em resumo, o traço instintivo partilhado no final que emerge do conflito de ideias entre Samuel e Paulino apresentado na primeira parte da cena toma proporções de “coisa grandiosa” e assim deve ser rompido por uma voz evocativa da racionalidade materialista. O judeu, despertando da ilusão, faz o apelo para que os outros abram os olhos. É Samuel, aliás, quem a todo tempo no capítulo se coloca como o guia que chama a atenção para o engano em confundir socialismo e individualismo e para o perigo do conteúdo da conversa que resultaria em devaneio. Tanto assim que imediatamente antes que Paulino, qualificado como “o que sonhava”, começar a “visionar” as moças de “mãos



estendidas” aos camaradas, a ruidosa gargalhada de Samuel aparece perturbando o diálogo dos amigos ávidos por mulheres.

Como a narrativa ganha em complexidade ao expor a ambivalência que se configura entre vida íntima e vida política, a formalização de um personagem como o judeu Samuel acaba por não ser tão plana. De qualquer modo, há hipóteses que podem ser aqui levantadas que se baseiam em aspectos de construção de personagem que se mostram mais claros.

É o caso do judeu ser figurado como o estrangeiro experiente do leste europeu, aquele quem viu a Revolução de 1917 de perto e, portanto, teve contato direto com o movimento comunista que serve de modelo à organização em Fortaleza, sendo esta, no contexto do romance, descrita como incipiente e não coesa. No plano narrativo, essa posição de Samuel não é apreendida pelos companheiros apenas como positiva, mas serviria ao judeu como meio de afirmação de superioridade no grupo, como se infere da crítica de Paulino (“Pensa que só você sabe de tudo?”) e também de Filipe: “Não irrite os outros com besteiras, Samuel. Você é pau como o diabo!” (QUEIROZ, 1990, p. 29). O próprio fenótipo calcado no estereótipo do homem do leste europeu reforça a diferença dele em relação aos brasileiros mestiços.

Assim, o caráter do judeu como “profeta iluminado” comunista é desenhado de modo conflituoso, pouco idealizado, porque se, de um lado, sua experiência na Rússia lhe confere alguma autoridade entre os companheiros, serve, de outro, para apartá-lo deles. Há de se considerar ainda, no contexto geral do capítulo, que Samuel se revela de fato como o companheiro mais lúcido e desperto, aquele que escapa da armadilha das ilusões instintivas a tempo para reconduzir a luta social para o primeiro plano da reunião. Nesse sentido, a imagem mitificada do judeu que o relaciona como anunciador, como intermediário de algo maior, da boa nova – no caso o ideal socialista – parece se manter intacta no final das contas, com a diferença que, no percurso narrativo do capítulo, o personagem se mostra mais humano, ao ser flagrado em sua tentativa de rebaixar o outro e em seu desejo carnal que emerge da conversa.

No plano histórico e ideológico, o judeu Samuel, exatamente por seu caráter profético e experiente, estrangeiro não plenamente mergulhado na sociedade que o abriga (e por isso capaz de ver além dos vícios culturais), serve como metonímia da militância da época que, conforme Bueno (2006, p. 432), enxergava a aceitação do intelectual no movimento comunista condicionada à sua entrega irrestrita à luta. A militância desse sujeito deveria se converter, justamente, em “sacerdócio”, sendo que a atividade revolucionária tendia a perder, nessa concepção, “qualquer caráter possível de festa”: deveria ser convertida em trabalho e em muita luta interna. A observação de Bueno ajusta-



se perfeitamente no capítulo aqui tratado. Não é, pois, o judeu Samuel quem termina com a *festa* e convoca todos à luta? É ele quem adverte os camaradas sobre a necessidade de quebrar o ressentimento advindo da opressão ao “proletário” que resulta em pensamentos repressivos e escolhas “mundanas”. Tudo isso metaforizado na imagem trazida pelo judeu, a qual encerra de vez o capítulo: é preciso resguardar os “derradeiros vinténs”, é preciso resistir (com o mínimo de valor que lhes resta) à maquinaria da sociedade desigual que oferece ilusões compensatórias aos sujeitos. Em outras palavras: a vida íntima, amálgama de valores morais, instintos e conceitos socioculturais, perturba a vida política, colocando em risco a militância em função do individualismo diametralmente oposto ao espírito coletivista do socialismo.

Tal mensagem de Samuel o molda, em última instância, como representante de um ideal revolucionário romântico, como se a proclamar (ou a “pontificar”, recuperando o verbo do narrador) que fora da luta social não há salvação. Muito provavelmente esta é a razão de o judeu ser o escolhido para desempenhar esse idealismo: velhas imagens coladas a ele servem ao narrador, tais como a do profeta, a do homem experiente que erra pelo mundo levando alguma mensagem, daquele que não sucumbe diante da perseguição; em duas palavras: sacerdócio e resistência. A novidade de Rachel de Queiroz, no entanto, vai ser sentida no contexto geral da obra, qual seja: a de não projetar a idealização providencial do comunismo do mesmo modo *heroico* que seu “camarada” Jorge Amado, por exemplo.

Se o judeu Isaac, de *Suor* (1934), de Jorge Amado, era o profeta que soprava, entre os moradores do sobrado da Ladeira do Pelourinho, a doutrina que os libertaria da opressão (“o ar de revolta” necessário ao romance proletário),⁶ isso colocado num devir pós-revolução que “fatalmente” ocorreria, o idealismo similar do judeu Samuel de *Caminho de pedras* vai se mostrar impotente num presente arrastado, fragmentado, cheio de desavenças entre os militantes, anêmico frente a um sistema poderoso e repressivo. Em outras palavras, uma conjunção tão *assimétrica* de fatores sociais e subjetivos que a harmonização via o movimento político se apresenta como problemática, estando fraturados os espíritos de solidariedade e de coletivismo.

É o anúncio de um tempo⁷ que se reflete numa obra que, de acordo com Bueno (2006, p. 431), é a primeira no país “a ter como centro temático as dificuldades da militância”. Se em *Suor*, de Amado, a vida oprimida do “proletário” conduz ao seu despertar social e à conseqüente revolução (ou revolta), tendo como ganho imediato desse esforço (“suor”) a solidariedade entre os moradores, em *Caminho de pedras* essa fórmula se mostra pelo avesso: a consciência social, o



movimento coletivo, a manifestação nas ruas, tudo se reverte em perda, em frustração (“pedras”), sem que isso, necessariamente, se converta em *capitulação*.

* **Márcio Henrique Muraca** é Doutor pelo Programa de Estudos Judaicos e Árabes do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Notas

¹ A análise de Luís Bueno de *Caminho de pedras*, que aqui é corroborada e com a qual este estudo dialoga, está no capítulo “O tempo da nova dúvida (1937-1939)” do seu *Uma história do romance de 30* (2006, p. 401-522). Rachel de Queiroz ao lançar o romance em questão no ano de 1937 sofreu com a crítica que considerou problemática a abordagem da “parte proletária” da obra (*versus* a “intimista”): “Para alguns, representou uma celebração dos movimentos de esquerda. Para outros, um retrato dos problemas desses movimentos. Não era de surpreender, portanto, que a crítica tenha, por um motivo ou por outro, considerado esta a parte fraca da obra.” (BUENO, 2006, p. 432). A tese de Bueno é a de que a raiz desse juízo do romance está na concepção crítica de que o romance de 1930 estaria cindido em dois e, por isso, cada obra teria de ser vista como intimista ou social, quando, segundo sua leitura, *Caminho de pedras* “recusa qualquer divisão nesse sentido”. Assim, vida pessoal e opção política não se separam (BUENO, 2006, p. 433). É importante colocar que o romance é o prenúncio de uma época que vai deixando para trás a polarização ideológica, problematizando um tempo de dúvida em que a própria política estado-novista de modernização – e sua consequente promessa de inclusão social – iria provocar a divisão entre grupos, fossem eles conservadores e esquerdistas. Outro texto de Luís Bueno que contribui para a questão da “crítica de olhar cingido” é o artigo “Romance proletário em Rachel de Queiroz ou vendo o lado de fora pelo lado de dentro” (1997), no qual o autor assinala como destaque de *Caminho de pedras* a exposição dos limites da militância por meio do ponto de vista dos intelectuais nela envolvidos. Um retrato, portanto, que não parte da visão do operariado pobre, mas do próprio ativista “letrado”.

² Reavendo a definição de Duarte (1996, p. 25): segundo a estratégia esquerdista da época, o encaminhamento da revolução socialista num país rural e de estrutura semifeudal como o Brasil apenas seria adequado ao se vencer a etapa da revolução democrático-burguesa e, para isso, teriam os revolucionários de se aliar à pequena burguesia comercial e industrial nesse primeiro momento. No contexto do capítulo, a união de classes diversas achatadas pelo capitalismo



representaria uma primeira etapa para a revolução. Esse ideal coletivo do tipo “a união faz a força” se mostra problemático em toda a obra.

³ Discorrendo sobre o ressentimento na literatura, Maria Rita Kehl (2007, p. 133) lança uma síntese que, de modo bem próximo, se encaixa no sexismo em questão: “O ressentimento autoriza moralmente sentimentos e atitudes que a moral condena sob o estigma da maldade”. No contexto do capítulo de *Caminho de pedras*, há um tom de “vingança” que permeia as colocações dos militantes que, se percebendo como vítimas de burgueses que são “pior do que eles”, encontram alívio na projeção de que as mulheres se converterão aos seus braços quando a revolução for feita – esta é a razão do riso do judeu Samuel. Não há, pois, comprometimento direto desses sujeitos com o ato vingativo, já que este será resultado natural do movimento político que inverterá valores sociais e revelará às “moças” que os burgueses são homens maus justamente porque concentram a riqueza que as atraem agora. Kehl (2007, p. 133-134), na sequência, ao falar sobre o melodrama coloca que nele “o ressentimento adquire estatuto moral de paixão romântica, representada a partir de personagens que sofrem porque são autênticos (contra o pano de fundo da hipocrisia social), porque são puros (diante da imoralidade e da corrupção), porque são inocentes demais para viver neste mundo mau.” Numa perspectiva análoga, o romantismo revolucionário em questão no capítulo evidencia uma superioridade moral e ideológica que confere “uma tonalidade patética” a esses “heróis ressentidos” (KEHL, 2007, p. 134).

⁴ A solução de Rachel de Queiroz ao juntar vida política e íntima e que pareceu à crítica um defeito é o ponto fulcral de complexidade da obra. Não há mocinhos revolucionários e bandidos burgueses. O que se lê no lugar desse maniqueísmo que refletia a polarização do começo da década de 1930 é o conflito de forças, a ser descrito.

⁵ A discussão acerca da legitimidade do intelectual no universo proletário é um dos temas centrais de *Caminho de pedras*, ponto que na visão de Bueno (1997, p. 36) é destaque da obra, uma vez que Rachel de Queiroz “tira matéria da questão proletária”, mas o faz da posição que lhe era legítima, ou seja, “de dentro” da experiência do intelectual. Tema este reconhecido, quem é esse intelectual afinal? Tomando Jean-François Sirinelli (1996), a definição de intelectual é largamente associada à concepção de que criadores e mediadores culturais, como jornalistas, escritores e professores, sejam engajados politicamente, sendo sua intervenção no espaço público uma das chaves de sua identificação. Despir-se do individualismo para lutar por um destino melhor de seu país é a marca do engajamento desses sujeitos que, dotados de “saber”, tendem a ver a si próprios como porta-vozes do povo e da nação, colocando-se em cena “sob formas onde parecem dotados de onipotência”, como uma categoria social à parte, espécie de



sacerdotes com um papel privilegiado na sociedade (PÉCAUT, 1990, p. 179). No contexto de *Caminho de pedras*, “intelectuais” surge mais como definição genérica que serve para delimitar membros da organização que não são “operários”. A célula partidária está dividida, na realidade, entre pequenos burgueses com mais tempo livre (“os gravatas”), que, em geral, são alfabetizados e vivem mais próximos da área central da cidade e nesse espaço ganham a vida, e trabalhadores miseráveis (“os tamancos”), os quais estão mais achatados na base social, como este fragmento comprova: “Na Rodinha da praça é que se ia traçando o trabalho preparatório da organização. Isso entre o grupo “de gravata”, os intelectuais, que tinham lazer e facilidade para aqueles encontros. Os operários, esses nunca apareciam por ali. [...] Nas horas de serviço eram apenas animais de trabalho e as curtas folgas mal lhes chegavam para ir do local do trabalho aos bairros longínquos onde moravam, comer o jantar às pressas, dormir cedo para acordar na madrugada seguinte.” (QUEIROZ, 1990, p. 43). De qualquer forma, o sentimento dos personagens da “rodinha” é o de intelectuais conscientes que se veem na obrigação de interferir politicamente na sociedade alienada, mas que encontram barreiras nos próprios interesses pessoais, assim como no conflito acerca da validade de sua presença no universo proletário, o que leva Samuel a se esforçar em parecer proletário mais adiante na narrativa, como se a destituição do “saber” o legitimasse na luta. É a descida desse intelectual ao povo, o sacrifício de “sujar o corpo” para alcançar a “alma limpa”.

⁶ Reitera-se que o “ar de revolta” acaba por se tornar um dos elementos definidores do romance proletário no começo da década de 1930, tendo em vista que tal fixação, por um tempo, se mostrou movediça entre críticos e escritores. Alberto Passos Guimarães, em 1933, no *Boletim de Ariel*, assim responde à célebre pergunta de Jorge Amado que abre *Cacau* (“Será um romance proletário?”): “Ao meu ver é. Embora impressionado mais pelo aspecto sentimental do problema, [...] *Cacau* exala bem um ar de revolta para estar junto da literatura proletária.” É interessante a observação de Luís Bueno, em artigo de 1997 intitulado “Romance proletário em Rachel de Queiroz ou vendo o lado de fora pelo lado de dentro”, de que, na mesma edição do *Boletim de Ariel*, Jorge Amado assim define: “A literatura proletária é uma literatura de luta e revolta.” Além desse ar de revolta como fundamental na definição do romance proletário, há também a necessidade da descrição da vida desse proletariado (BUENO, 1997, p. 22). A conclusão de Bueno é que, no caso de *Caminho de pedras*, a obra foi considerada falha pela crítica justamente por ter sido lida como romance proletário baseando-se no tema da militância que permeia o texto, sendo que o peso da vida íntima, amorosa, teria perturbado esse aspecto revolucionário. Em sua releitura, o romance de Rachel de Queiroz



não teria pretendido ser uma obra proletária, e sim um retrato dos limites da militância visto do ponto de vista da vida dos intelectuais de esquerda, ou seja, “de dentro”, o que inclui a vida íntima desses sujeitos que não se separa de sua vida política. As citações do *Boletim de Ariel* desta nota estão referenciadas no artigo de Luís Bueno (1997, p. 22).

⁷ Nesse sentido, vale a contextualização de Bueno (2006, p. 439): “Publicada bem no início de 1937, *Caminho de pedras* é em tudo compatível com o novo impasse em que se encontrava a vida brasileira. Os militantes são poucos e brigam entre si para liderar um movimento que na verdade está bem longe de obter qualquer fruto, condenado que está ao isolamento. O companheiro pode ser o inimigo, e o inimigo é difícil de reconhecer. O intelectual e o proletário permanecem juntos, mas não se entendem. Todos vão para frente, mas sem saber exatamente para onde.”. O entusiasmo, pois, não é o mesmo. É importante ressaltar que o Estado Novo estava prestes a ser instituído por Vargas (10 de novembro de 1937) e o “perigo comunista”, sobretudo depois da Intentona de 1935, servia como uma das desculpas para o regime e para a repressão de toda ordem.

Referências

BUENO, Luís. *Uma história do romance de 30*. São Paulo: Edusp, 2006.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Jorge Amado: romance em tempo de utopia*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil*. São Paulo: Ática, 1990.

QUEIROZ, Rachel de. *Caminho de pedras*. São Paulo: Aché, 1990.