

José de Souza Martins

A sociologia que examina as margens, os sonhos e a esperança

MARILUCE MOURA E MARCOS DE OLIVEIRA

A escrita do professor José de Souza Martins, 69 anos, é de surpreendente beleza, rara em textos sociológicos, a par de sua contundência analítica. A prosa, ou melhor, a conversa do sociólogo é densa, mas fluente, caudalosa, envolvente, pronta para fazer o interlocutor descortinar novas experiências, vislumbrar outros mundos, entregar-se ao inesperado das histórias, uma saindo de dentro da outra à maneira das narrativas que beberam na fonte das mil e uma noites. E tanto é assim que 3 horas de conversa com esse professor titular da Universidade de São Paulo (USP), articulista do *Estado de S. Paulo*, se reproduzida na íntegra, renderia exatamente cinco entrevistas do tamanho da que ocupa as páginas seguintes. E todas consistentes, transitando das questões teóricas que assolam contemporaneamente a sociologia a seus estudos sobre linchamentos; passando das análises do subúrbio às migrações da Região Sul a Rondônia nos anos 1970; indo da própria e diferenciada trajetória pessoal desse filho de operários, ele próprio um trabalhador muito precoce, tanto que aos 11 anos já estava nessa lida de adultos, aos debates sobre modernidade, cotidianidade e o lugar dos sonhos e dos resíduos de esperança na investigação sociológica. Sim, sociológica — o professor Martins não acredita que os sonhos sejam domínio exclusivo da psicanálise e da teoria freudiana.

Em meio a tamanha riqueza de reflexões, os trechos a seguir resultam principalmente de uma escolha por um dos eixos da entrevista, aquele que diz respeito ao livro *A sociabilidade do homem simples*,

há pouco lançado numa segunda edição pela editora Contexto. É um dos 27 livros publicados por Martins, considerado por ele mesmo central em sua obra sociológica. Logo depois a Editora 34 lançou *A aparição do demônio na fábrica: origens sociais do Eu dividido no subúrbio operário*. Em tempo: Martins foi professor da Cátedra Simón Bolívar na Universidade de Cambridge, na Inglaterra, e professor visitante nas universidades da Flórida, nos Estados Unidos, e de Lisboa, em Portugal. É fotógrafo amador e faz parte do Conselho Superior da FAPESP. Uma versão mais completa desta entrevista está disponível no site de *Pesquisa FAPESP* (www.revista.pesquisa.fapesp.br).

■ *Gostaria de começar por um comentário de caráter estético: acho surpreendente a escrita de um sociólogo ter a beleza que seu texto exhibe, por exemplo, em A sociabilidade do homem simples. Como é essa relação entre pesquisa sociológica e linguagem?*

— Eu aprendi sociologia no grupo do Florestan Fernandes, fui aluno dele. E o Florestan era famoso por ter uma linguagem absolutamente ácida. Isso era muito próprio da sociologia dos anos 1950, 60. O Talcott Parsons fez assim e era sucesso, portanto. Até o dia em que Wright Mills, outro sociólogo importante, disse que era preciso traduzir Parsons para o inglês (ora, ele tinha escrito em inglês!). Parsons foi derrotado na revolta estudantil de 1968, quando a rebelião juvenil mostrou que a sociologia daquele jeito não estava com nada. Há um filme com Anthony Quinn [*R. P. M., 1970*], em que ele é um professor de sociologia num *campus* universitário inglês e, em determinada cena,

está andando com o livro mais complicado de Parsons, *Social System*, embaixo do braço, em meio àquela revolta estudantil. É uma cena emblemática porque denuncia o envelhecimento de uma sociologia muito formal, muito positivista, na maneira de tratar as coisas. Eu tive sorte de ter professores que tinham preocupações com a linguagem, até por influência de Antonio Candido, que é sociólogo também, mas lida com a literatura, é um crítico literário que sempre escreveu de uma maneira muito clara e elegante. Mas a clareza se aprende também no trabalho de campo. O sujeito que se torna um sociólogo de gabinete acaba dialogando com ele mesmo, o que é muito ruim para a sociologia e as ciências em geral, porque ele fala para ninguém. No trabalho de campo, não se pode fazer perguntas teóricas para as pessoas numa linguagem teórica. E o pesquisador depois tem que ser o tradutor da linguagem popular para a linguagem científica, é essa a sua função. Então, como eu fiz muito trabalho de campo e, além disso, venho de uma família operária, pobre, eu sempre soube que aquela linguagem hermética tinha algum problema de tradução e de compreensão. Tenho sorte de estar no meio de duas culturas, a erudita, acadêmica, de um lado, e a cultura popular. Virei, digamos assim, um intérprete linguístico.

■ *Mas, além disso, tem um certo gosto, prazer mesmo, na lida com as palavras.*

— Ah, sim, porque gosto de ler, valorizo muito a literatura e acho que a sociologia, além de uma ciência, em sua expressão é também uma forma literária. O sociólogo não faz uma fórmula que explica



algo em três páginas ou menos. Pense em Einstein: sua fórmula famosa [$E = mc^2$] expressa tudo que ele descobriu numa época, não tem que ter estilo. No caso do sociólogo, ele precisa fazer um discurso, e pode fazê-lo complicado, daí poucas pessoas vão entender, ou pode fazer um discurso que cumpra uma das funções da sociologia, idéia da qual, aliás, Florestan gostava muito, que é de ser autoconsciência científica da realidade social. Então, eu sempre cultivei muito essa preocupação, por isso sempre tentei não só falar claramente quando tenho que fazer alguma exposição, mas também escrever claramente. Esse livro, por exemplo [*A sociabilidade do homem simples*], foi escrito claramente, mas passou agora por uma grande revisão.

■ *A propósito, o livro é de 2000, com uma reedição agora em 2008. O senhor diz, na página 11, que ele se situa na ampla temática do reencontro possível do homem consigo mesmo, na diferença da nossa especificidade histórica e, além disso, que contém uma proposta metodológica, a de tomar o que é liminar, marginal e anômalo, como referência da compreensão sociológica. O propósito de 2000 se manteve em 2008?*

— Sim, o mesmo, aliás, um propósito que em termos metodológicos aparece em vários dos meus livros a partir de 1975, mais claramente. Penso que uma das coisas boas da sociologia, em geral não muito cultivada pelos sociólogos, é o seguinte: quando se faz pesquisa de campo e entrevista pessoas, o melhor entrevistado é o que está no limite, porque ele tem uma compreensão crítica da sociedade. Se ele é um sujeito absolutamente integrado, não



JOSE DE SOUZA MARTINS

Forno da Cerâmica São Caetano

percebe nada – é uma vítima da situação, mais do que um agente, um ator qualificado da situação. Já as pessoas liminares – e eu aprendi muito isso na roça – conseguem ver. Por que na roça? Porque ali o mundo já está dividido, é um mundo tradicional que está sendo invadido pela ciência, pela tecnologia, pela grande política, com o grande capital chegando... Fiz pesquisa na Amazônia na época em que as grandes empresas estavam chegando, expulsando ou matando índios, roceiros etc. A coisa começa no fim dos anos 1960, mas se torna gravíssima nos anos 70. Então, as pessoas estão no limite da sociedade delas, quer dizer, aquelas sociedades não têm chance de ir adiante, estão sendo liquidadas, destruídas, pelo desenvolvimento econômico, tecnológico e social.

■ *No mesmo modo das populações ribeirinhas do São Francisco, que nos anos 1970 estavam sendo deslocadas das margens do rio para dar lugar às barragens e tinham que mudar radicalmente toda sua vida.*

— Exatamente. Essa população, ainda que não o possa explicar sociologicamente, tem melhor compreensão do que está acontecendo no conjunto da sociedade, das contradições, do que uma população que mora no Jardim Paulista. Elas sabem que o seu mundo vai acabar. Sentem-se socialmente ameaçadas, não só pessoalmente. O mundo que conhecem, as crenças, idéias, valores, as técnicas de cultivo, tudo isso será posto em xeque pela expansão da chamada sociedade nacional, do mundo capitalista. Então, são os melhores informantes para uma etnografia do que está acontecendo. Se imaginamos, como as ciências sociais em geral imaginaram,

a economia sobretudo, que o desenvolvimento capitalista em si mesmo é bom, inexorável, e que sem ele não se pode mais viver, não entendemos o que é esse desenvolvimento capitalista, quais os problemas que ele cria. E ele não cria só soluções, cria problemas para populações que não vão ser integradas. Elas não têm chance porque estão numa outra cultura, são cultas em sua cultura, mas incultas na da sociedade que avança. É essa população que pode falar melhor sobre a sociedade da qual a sociologia faz parte. A sociologia não faz parte da sociedade liminar que está sendo ameaçada, embora possa dialogar com ela, ser um instrumento para preservar as sociedades indígenas, culturas agrícolas que não deveriam ser destruídas, concepções de botânica, de biologia, que o povo tem, mas que não estão codificadas no saber dominante.

■ *Uma sua descoberta, afirmada no livro, é quanto é revelador o discurso dessas sociedades liminares. E aí vêm as questões sobre a renovação do pensamento sociológico.*

— O discurso e a prática, ambos são reveladores. Quanto à renovação do pensamento sociológico, acho que a sociologia desprovida de um certo tipo de esperança é inútil. A sociologia nasceu marcada pela esperança, e eu não vou falar de Marx já, mas de Durkheim. Qual é o núcleo da sociologia durkheimiana? É a questão da anomia social. Quer dizer, a sociedade se transforma por vários fatores que são imponderáveis, vamos dizer assim, e não há como segurar o desenvolvimento social, o desenvolvimento econômico etc. Nesse processo, ela vai transformando em detritos sociais – sou eu que estou usando a expres-

são, não ele – pessoas que não se ajustam às mudanças, a maioria, que têm um problema grave de compreensão do que está acontecendo e de para onde o mundo está indo, mas o mundo está indo. A grande questão que se põe para a sociologia é se essas pessoas vão caminhar com esse mundo ou vão ficar à margem. A sociologia de Durkheim não aposta na margem, aposta na integração das pessoas, daí que tenha sido, em grande parte, uma sociologia da educação. Tudo o que se sabe da sociologia da educação está ligado a isso: trata-se de uma sociologia justamente para superar os estados de anomia, ou seja, situações que as pessoas estão vivendo socialmente, mas não sabem bem como estão vivendo, não conhecem as normas e os valores da sociedade que se desenvolve. Elas se mantêm atrasadas, presas no passado. Em Marx a coisa é igual, dito de outra maneira. Falo do núcleo do pensamento sociológico de Marx, o Marx político é outra coisa. No Brasil foi Florestan quem resgatou o Marx sociólogo e o trabalho dele foi pioneiro nesse sentido, porque na Europa só foi se fazer isso 20 anos depois.

■ *E há um reconhecimento da sociologia brasileira e da ciência brasileira a esse respeito?*

— Aí tem uma questão complicada. No caso de Marx, ele diz que o núcleo do problema é a alienação do homem. Quer dizer, a sociedade muda e o homem pensa da mudança uma coisa que a mudança não é. Ele é explorado na relação de trabalho, mas não sabe como a exploração se dá, aí ele se torna conivente com a exploração. A sociedade muda em seu conjunto e ele fica confinado numa relação de conformismo relativo que o impede de acompanhar como agente ativo as mudanças que estão acontecendo. Isso é a alienação. Quer dizer, é a incompreensão que as pessoas têm do que vivem, e não é só o operário, somos todos nós, o próprio Marx era um alienado. Se você ler as cartas que escrevia para as filhas, por exemplo, verá que são de um alienado completo, com uma incompreensão medonha do que era a condição feminina numa sociedade que estava mudando. Era repressivo, punitivo, coisa que não se esperaria de uma pessoa não-alienada. Mas ele era alienado porque essa é uma sociedade que sobrevive em cima da alienação. Aí a sociologia de Marx diz: a sociedade se desenvolve, cria riquezas, mas aliena, coisifica as pessoas, transforma-as em objeto. E se se trata de pensar a emancipação humana, que é a grande meta das grandes convicções filosóficas e religiosas, é preciso compreender esse processo

e dominá-lo. Como? Sociologicamente, que é o que o Durkheim também, à moda dele, estava dizendo. No caso do Max Weber, outra grande referência estrutural, histórica, da sociologia, já é diferente. Ele diz o seguinte: “Posso compreender o que é racional. O que não é racional é residual nisso tudo, compreendo racionalmente o que não é racional, mas sei que não estou penetrando, digamos, nas sobrevivências, nas tradições etc. Explico de fora, não de dentro”. Portanto, a sociologia desde o começo se debate com esse problema, que é o de decifrar a sociedade como ela é hoje, extremamente complexa, e colocar esse deciframento à disposição dos sujeitos para que eles enfrentem sem sofrimento as mudanças que são inevitáveis. E mais: que tenham controle dos rumos das mudanças, em vez de serem sujeitos passivos de uma mudança que, deixada à sua própria conta, acaba provocando injustiças, iniquidades, devastações, destruições humanas, neuroses e tudo o que se possa imaginar. É essa a idéia de uma sociologia que é crítica porque penetra na raiz das coisas. É crítica em relação à sociedade e aponta criticamente os equívocos de cada um de nós. Todos nós temos uma relação enviesada com a realidade. A função da sociologia é, em grande parte, explicar por que isso acontece e criar as condições de uma compreensão que seja superadora, digamos assim.

■ *Como o sociólogo, posto ao mesmo tempo num solo crítico e no terreno da alienação, pode, ao fazer a crítica, não estar alienado daquilo que está olhando?*

— Ele não tem como escapar da própria alienação, mas pode compreender a sua alienação sociologicamente. Fazer psicanálise talvez ajude a resolver um monte de problemas, mas não é por aí. Quer dizer, eu passei por isso, porque venho de uma família liminar, que veio do campo, migrou para a cidade, se tornou operária, e de repente me vi dentro da universidade.

■ *Como depois de toda uma infância e adolescência sacrificadas, cheias de reviravoltas, dramas familiares, trabalho precoce, e com vários anos sem estudar, se deu sua opção pela sociologia?*

— No curso Normal, que tinha 3 anos, do mesmo modo que o Científico e o Clássico, eu entrei em contato com a sociologia e a história e fiquei dividido entre ambas. Eu tinha uma professora de história, dona Margarida Amyr Silva, formada, como todos os docentes do curso secundário naquela época, pela Faculdade de Filosofia.

Ela não escrevia na lousa, sentava e fazia uma conferência erudita. Era fascinante, não era aquela história contada cronologicamente, ela fazia interpretações sociológicas, e nos víamos ali. Ela trazia livros da casa dela e nos fazia ler, me fez ler para um seminário um livro que eu nunca leria espontaneamente, *O valeroso Lucideno*, do século XVII [*O valeroso Lucideno e triunfo da liberdade na restauração de Pernambuco*, de Frei Manuel Calado, Lisboa, 1648], de um padre que foi testemunha da invasão holandesa, e escreve em versos uma espinafra em cima dos holandeses. É um livro clássico, um documento da história da expulsão dos holandeses no Brasil. Tive uma professora de sociologia, dona Araci Ferreira Leite, também formada pela USP, que nos fazia ler livros de ciências sociais. Quando li *O homem*, de Ralph Linton, um clássico da antropologia, me surpreendi: a sociedade então era explicável, tinha lógica, coerência!

■ *Quando ocorreu sua entrada na USP?*

— Em 1961. Fiz o vestibular certo de que não ia passar. Optara pelo curso noturno porque tinha que trabalhar de dia. Meus colegas eram todos gente de boa família, estabilizada, chique, enquanto eu estava com uma família em decomposição, vinha da periferia, literalmente vinha do subúrbio. Morava em São Caetano, na casa da minha mãe. Nem fui ver o resultado, até que alguém falou: “Mas deixa de ser besta, vai lá ver o que aconteceu!”. Fui, na véspera do encerramento das matrículas, e tinha passado. Depois uma colega de turma da faculdade me arrumou um emprego na Nestlé, na Sete de Abril. O trabalho, no departamento de pesquisa de mercado, era uma coisa próxima do que estudava, no sentido de me aproximar das



A esperança se tornou residual, ela não é mais uma meta para ninguém

técnicas quantitativas, fazer amostras, quantificar, analisar e interpretar. Depois de 1 ano lá, um dia, um professor chamado Fernando Henrique Cardoso a quem eu definitivamente devo muito, me perguntou o que eu estava fazendo. Daí me perguntou se eu queria pegar uma bolsa, porque ele e Luís Pereira estavam recrutando três ou quatro estudantes para trabalhar nas pesquisas do Centro de Sociologia Industrial do Trabalho, que ele tinha criado na cadeira do Florestan e que inaugura a sociologia industrial no Brasil. Falei “eu topo” na hora e pedi demissão da Nestlé. Era uma bolsa do Inep, Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, para trabalhar em um projeto sobre qualificação de mão-de-obra na empresa industrial, coisa que eu conhecia bem. Penso que Fernando Henrique levou isso um pouco em conta. Quando terminou a pesquisa, como o Florestan tinha planos de robustecer a cadeira dele, ampliar os cursos e explorar novos temas, ele iria escolher dois daqueles que tinham sido selecionados como auxiliares de pesquisa para ficarem como assistentes, auxiliares de ensino. Eu tinha certeza de que não seria escolhido porque não tinha *pedigree*. Isso sempre foi uma referência para mim, não é complexo de inferioridade, é não ser bobo, entendeu? Mas aí o Florestan sai lá de dentro, me chama e diz: “Você foi um dos escolhidos, providencie os papéis para se fazer o contrato”. Em abril de 1965 eu estava contratado.

■ *A partir daí, a sua carreira acadêmica vai se desenvolvendo com vigor.*

— Sim. E eu me joguei de cabeça. Fui trabalhar no Centro de Sociologia Industrial do Trabalho, mas logo optei por um projeto na roça, de pesquisa sobre desenvolvimento social em regiões extremas. Peguei uma região caipira no Alto Paraíba, uma região decadente de café em Amparo e, na Alta Sorocabana, uma economia agrícola de ponta, porque queria estudar as resistências à inovação tecnológica nessas áreas. Consegui uma verbinha da FAPESP para fazer a pesquisa. Aí veio a ditadura, a crise das cassações, aquilo virou um inferno. Estávamos todos juntos, mas cada um ia se virar como pudesse. Fernando Henrique logo em 1964 teve que sair para o exílio, ele foi o primeiro perseguido, e nós fomos tateando até 1969, quando vieram as cassações.

■ *E em 1969 como ficou a sua situação?*

— Na noite da cassação de Florestan, fomos todos para a casa dele, que exigiu que

ninguém se demitisse em solidariedade. Em Brasília tinham feito isso e foi um desastre. Porque a ditadura se regozijou com as demissões, elas facilitaram o serviço sujo que eles iam fazer. Ele disse: “Os que não forem cassados ficam e a missão é dar continuidade ao que foi criado aqui na USP desde o Lévi-Strauss e o [Roger] Bastide. Vocês levam para a frente como puderem”. Alguns dias depois cassaram Fernando Henrique, Octávio Ianni e tal. A partir daí ficamos quebrando cara, com muita dificuldade, muita tensão dentro do grupo, porque estávamos relativamente desamparados. Eles estavam fora da faculdade e não queriam fazer nada que parecesse provocação e que levasse, portanto, à cassação dos demais. Nesse meio tempo, Jaime Pinsky, que era professor de história no que hoje é a Universidade Estadual Paulista, Unesp, começou a entrar em contato comigo e ficamos amigos. Ele era ligado à Editora Hucitec e resolveu lançar uma revista de ciências sociais, a *Debate & Crítica*. A revista funcionava na casa dele e eu ajudei a fazer os contatos com Florestan, Fernando Henrique, enfim, cassados e não-cassados se reuniam na revista. Não todos, porque muitos dos não-cassados não quiseram se expor. Mantivemos durante uns 2, 3 anos, aí a Polícia Federal veio em cena. Quis impor a censura prévia, e dissemos não. Lembro do Florestan furioso. Ele, Jaime Pinsky e eu, depois o Tamás Szmerecsányi, dissemos não. Isso significava, disseram, fechar a revista. Tamás chegou a ir a Brasília para conversar com o pessoal da Censura, explicar que era uma revista científica, mas não adiantou. A *Debate & Crítica* foi a única revista científica brasileira ameaçada de censura prévia e nunca tivemos a solidariedade de ninguém da área científica, coisa que me deixa abismado. Fechamos, esperamos alguns meses e abrimos a mesma revista com outro nome: *Contexto*. A revista durou enquanto foi possível, vendida em banca, livraria, com uma tiragem pequena, até 1978.

■ *O senhor nunca teve vinculação com o partido comunista?*

— Não, e com nenhum partido. Os comunistas me convidaram, cheguei a ir a uma reunião no Parque Dom Pedro, mas fiquei muito mal impressionado, porque havia muito autoritarismo no partido e nas esquerdas em geral. Para mim, era muito complicado ser sociólogo e ter alguém mandando em minha consciência. Falei: “Olha, sou um cara de esquerda, sou contra a ditadura, quero que ela acabe o mais



São os medos
que nos regem
quando estamos
acordados,
só que não
sabemos, então
eles explodem
nos sonhos

depressa possível, sou a favor de uma democracia social, alguma coisa mais avançada do que isso daqui, mas esse não é o caminho”. Bem, em 1975 eu decidi fazer uma pesquisa na Amazônia sobre a imigração, os conflitos e a violência, uma imprudência total que deu certo. Estávamos no fim da guerrilha do Araguaia e era um risco. Levei anos fazendo a pesquisa sem financiamento. Pedi um financiamento à FAPESP, ela levou 18 meses para me dar um parecer, e o que consegui, mesmo depois de uma audiência com o diretor científico, o professor William Saad Hossne, só deu para comprar uma passagem de avião de Curitiba, para onde eu tinha ido de ônibus, para Foz do Iguaçu, Cascavel, aquela era a região de onde a multidão estava saindo, dia e noite, de caminhão. A pesquisa foi então toda financiada pela “Fundação Martins de Amparo à Pesquisa”.

■ *Quer dizer, foi de seu bolso.*

— Sim. Por sorte minha mulher [Heloísa Helena Teixeira de Souza Martins] também trabalhava na faculdade, era docente de outra cadeira na sociologia, e então nos equilibrávamos. Banquei tudo assim ou aceitando fazer conferência em Belém, em uma cidade, outra, em troca da passagem para chegar lá. Ali era uma grande fronteira, então o governo militar estava fazendo aquela estrada de Cuiabá a Porto Velho. O Brasil sempre pensou a fronteira, e continua pensando, em termos de uma guerra. Fizeram a estrada, resolveram fazer a colonização com colonos mesmo, diferente do que foi acontecer na Transamazônica, onde o negócio do colono deu muito pouco certo e acabaram surgindo as grandes fazendas, grandes latifúndios, terra grilada, todo tipo de patifaria. No

caso de Rondônia, a idéia era criar um estado de propriedade familiar, como no Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina, e criar uma classe média rural. Escrevi vários trabalhos sobre isso e tem um livro, *Fronteira*, que espero reeditar proximoamente. São vários estudos, e um deles, com crianças, “Regimar e seus amigos”, foi uma das coisas mais gratificantes que eu fiz. Traz a fala de uma menina de um povoadinho na fronteira do Maranhão com o Pará, onde os jagunços de um grileiro puseram fogo em tudo, no povoado e na mata em volta, para matar os velhos e as crianças enquanto os pais estavam na roça. Por sorte, uma ventania levou o fogo para a direção contrária. As crianças tinham toda consciência disso. E então pedi para elas falarem e escreverem. Lembro dessa menina, a Regimar, me dando uma entrevista sentada num tronco de árvore que tinha sido trincheira dos moradores do povoado para se defenderem contra um dos tiroteios dos jagunços. Devia ter uns 9, 10 anos de idade. Eu tinha falado para as crianças na escolinha: “Eu venho amanhã conversar com vocês”. E no outro dia chegaram todos com a melhor roupa que tinham. Ela estava toda arrumadinha, um vestido bonitinho, clarinho, e me disse: “Professor, não fique preocupado, não. Tudo isso vai acabar. Nós vamos embora do Brasil, vamos para Roraima”.

■ *Cada história de uma pesquisa sua parece puxar outra, simultânea...*

— Eu nunca fiz uma pesquisa só, nunca escrevi um livro de cada vez. O trabalho intelectual flui num ritmo que não é o da indústria. É importante desenvolver duas ou três pesquisas ao mesmo tempo, porque se descansa de uma fazendo a outra. Dessa forma, um dia começamos a colher vários frutos. Sobre o subúrbio, por exemplo, desde quando entrei na universidade já fazia pesquisa sobre isso. O subúrbio me parecia uma realidade não explicada. Mantinha muitas características rurais, era o que restava da roça no urbano. E vivíamos fazendo estudos aqui sobre o urbano na perspectiva americana, quando nos Estados Unidos a coisa se desenvolveu de outra maneira. Aqui, o urbano nunca se constituiu plenamente, a não ser no centro da cidade e nos bairros residenciais da elite. O resto era rural e urbano ao mesmo tempo. O fato é que no momento da crise das cassações eu tinha uma pesquisa na roça, cobrindo todo Vale do Paraíba, a primeira pesquisa de sociologia rural no Brasil baseada em aerofotometria para determinar as unidades e sortear

até uma amostra probabilística, e ao mesmo tempo investigava a formação dos núcleos coloniais do subúrbio, a influência italiana nessa formação. Fui reunindo muito material sobre o subúrbio, fiz muita pesquisa histórica, porque a idéia original era produzir uma trilogia e esse livro reeditado agora, *A aparição do demônio na fábrica*, é um dos resultados de tudo isso. É diretamente sobre a questão da cultura popular e da consciência social que a classe operária tem no cotidiano. Não essa consciência de classe que os sociólogos discutem e que nunca se realiza.

■ *Eu gostaria de pegar aquela questão da modernidade e do moderno como está em A sociabilidade do homem simples. Veja-se esse trecho: “Se a modernidade é o provisório permanente, o transitório como modo de vida, a moda; a nossa questão é saber qual a forma que ela assume em sociedades como as sociedades latino-americanas e na sociedade brasileira em particular e, em muitos aspectos, tão diversa do restante da América Latina”. Que forma ela assume?*

— Bom, a brasileira é uma sociedade híbrida em todos os sentidos. Temos em São Paulo índios e temos essa falsa Nova York que é a avenida Paulista, com suas riquezas, sua mentalidade pretensamente cosmopolita etc. A diversidade é muito grande e a modernidade, num certo sentido, é isso, essa combinação da diversidade. Mesmo na sociologia muita gente confunde a modernidade com moderno. O moderno é apenas um momento, um aspecto da modernidade. E alguns chamam de pós-modernidade essa combinação, essa mistura, digamos, de tempos. Eu acho que isso é inerente à própria modernidade, não existe modernidade e pós-modernidade. O Brasil é muito caracteristicamente essa estranha combinação. Não somos o Paraguai, a Bolívia ou o Equador, que estão mais parados no tempo e então a modernidade não é assim tão escandalosa, tão escancarada, tão visível. Aqui é. Quer dizer, você sai da avenida Paulista, desce numa estação de metrô, viaja uma hora em qualquer direção e chega ao século XIX ou mesmo XVIII, dependendo do lugar.

■ *Ao examinar a questão da modernidade, seu livro entra no terreno da imagem, assunto fundamental nos estudos de comunicação. Destaco esse trecho que se segue à observação das antenas parabólicas nas favelas: “É como se as pessoas morassem no interior da imagem, e comessem imagens. A imagem se tornou, no imaginário da mo-*

dernidade, um nutriente tão ou mais fundamental do que o pão, a água e o livro. Ela justifica todos os sacrifícios, privações e também transgressões” (p. 36). Isso me parece estranhamente próximo do conceito de Muniz Sodré sobre o que ele chama bios midiático, a vida midiaticizada.

— Não é só do Sodré essa noção do viver no interior das imagens. É uma tese geral dos sociólogos que trabalham com a questão da modernidade. A modernidade é a sociedade da aparência, da imagem. Ali numa favela em que as pessoas moram em caixotes de 2 ou 3 metros quadrados e o esgoto passa por dentro do caixote tem pendurado no barraco, e eu tenho fotografias disso, a televisão mais moderna que elas podem comprar. Quer dizer, elas não têm o que comer, é essa presunção que a gente tem e no geral é verdadeira, mas a televisão, não dá para viver sem ela.

■ *Nesse mesmo capítulo sobre a modernidade há um diálogo seu com [Nestor García] Canclini (p. 20), e eu gostaria de saber se também não há ali, embora não explícita, uma resposta a Paul Baudrillard, nas referências à noção de simulacro.*

— Não necessariamente. Na verdade, um dos meus autores fundamentais de referência é o Henri Lefebvre, que foi pioneiro em relação a isso tudo e tratou desses conceitos ligados à modernidade de uma perspectiva muito mais sociológica do que eles porque considerou outros aspectos da realidade social. No retorno a Marx, ele era um autor que distinguia entre o Marx marxista e o Marx marxiano. Marx não era marxista, era marxiano. Disse isso ao genro, Paul Lafargue: “Se isso que você escreveu é marxismo, eu não sou marxista”. Marx era muito mais sociólogo do que dizem. Ele tentou entender o que era a sociedade contemporânea. Claro que caiu na tentação de achar que os sociólogos podem mudar a sociedade. O sociólogo não pode mudar nada.

■ *Em seu diálogo com Lefebvre, o que é mais enriquecedor para entender a sociedade brasileira?*

— A retomada do método dialético por Lefebvre, que é justamente considerar os extremos, as anomalias, as coisas estranhas e diferentes em relação aos modelos dominantes, como sendo uma referência de natureza metodológica fundamental.

■ *No capítulo após o do exame da modernidade e dos desafios de renovação do pensamento sociológico, encontramos o seguinte sobre a crise dos grandes sistemas*

explicativos (p. 52): “As grandes certezas terminaram. É que com elas entraram em crise as grandes estruturas da riqueza e do poder (e também os grandes esquemas teóricos). Daí decorrem os desafios deste nosso tempo. Os desafios da vida e os desafios da ciência, da renovação do pensamento sociológico”. Até pensando nos sociólogos em formação nesse momento, como traduzir na linguagem do senso comum esses desafios?

— O que eu estou tentando sublinhar nesse texto é que a sociedade sempre se achou muito protegida contra grandes mudanças. Elas vinham devagar, havia tempo de se preparar para elas, só que hoje não é mais assim, elas acontecem da noite para o dia. Quer dizer, eu estou aqui discutindo sociologia com vocês, mas não tenho certeza que a sociologia seja essa, a essa altura. Porque tem gente criando em cima da tradição sociológica em tudo quanto é canto. Criando bem e criando mal. Eu estive em Cambridge há uns 2 anos, comprei um livro de Anthony Giddens, que é um grande manual de sociologia, um calhamaço, por uma libra esterlina. Achei estranho ser tão barato, aí consultei um colega meu e ele explicou que era porque o livro se tornara obsoleto e ele produziu um outro guia, em que teve que alterar tudo. Como trabalhara com temas do cotidiano, da vida miúda, o que sabia antes já não valia mais.

■ *Ao lidar com as questões da teoria em A sociabilidade, e pensando sobre a divergência de orientação de marxistas e fenomenologistas na sociologia, há uma referência à possibilidade de algum encontro, que cria um lugar de conhecimento. Como se costura essa possibilidade teórica em sua experiência?*

— Acho que consegui fazer isso e não estou dizendo que seja a solução melhor, pode ser que outro encontre uma melhor que a minha. A sociologia sempre se baseou no pressuposto de que as grandes correntes do pensamento sociológico são incompatíveis. Florestan Fernandes é muito criticado porque em *Os fundamentos empíricos da explicação sociológica* junta Marx, Weber e Durkheim, é verdade que separando em capítulos, mas num certo sentido ele defende a tese de que é possível combinar essas três orientações teóricas. Eu penso que o encontro pode se dar se eu tomo a perspectiva dialética, que é o único método que permite lidar com a esperança nos dias de hoje, no que ela tem de residual. A esperança se tornou residual, ela não é mais uma meta para ninguém. A modernidade acabou com a esperança.

■ *Mas como é essa esperança residual?*
— Pela volta à dialética que Lefebvre preconiza, pela volta ao método de Marx, há que descobrir quem é o agente da esperança. Era a classe operária no século XIX por razões sociológicas que Marx mostrou. Mas temos que saber hoje quem são os protagonistas da esperança. Ou os portadores inconscientes das possibilidades de mudanças que realizem, no mínimo, essa utopia de que o mundo tem que ser um mundo de alegria, liberdade e fartura.

■ *Temos pistas para identificar esses atores?*
— Temos que fazer pesquisa. O caminho começa pela crítica da sociedade atual, como o Marx fez crítica da economia política que regia o século XIX, como Lefebvre fez crítica da vida cotidiana em relação ao começo da segunda metade do século XX. Onde é que a sociedade está se afogando? Está se afogando na vida cotidiana, no visível, no vivencial. Então, eu quero saber o que é que é isso. Porque, se não existe mais esperança, se a sociedade é só a vida cotidiana, eu tenho que entender a vida cotidiana para dizer: “O mundo, a sociedade é assim, tchau e bênção”.

■ *Mas mesmo nesse momento em que o cotidiano parece engolir tudo, há algumas pistas de quem porta a esperança?*
— “Quem” é uma pergunta do marxismo vulgar.

■ *Então, o quê?*
— Os chineses diziam “são os camponeses”. Os russos diziam “são os operários”. E cada um inventava o seu. Não, não é por aí. A pergunta está errada. Essa é uma pergunta que a crítica do marxismo tem que fazer para questionar. Se essa é uma sociedade dominada pelo cotidiano, há que pesquisar para saber que cotidiano é esse, como as coisas se põem na vida cotidiana. E, claro, como a dialética trabalha com o tempo histórico, com a questão da temporalidade, é nas contradições da vida cotidiana que vamos descobrir os resíduos de esperança. A esperança é residual na vida cotidiana, no mundo da cotidianidade. A grande questão posta por Lefebvre, que depende de pesquisa e não de uma resposta apressada do sociólogo, é saber em que condições pode haver uma coalizão desses resíduos que ganhe corpo e diga: “É por aqui, aqui tem uma brecha”. Isso é da condição do movimento estudantil de 1968. O operariado era conservador nos Estados Unidos, era conservador na França. Eram os jovens que estavam inquietos com as injustiças sociais,

com o imobilismo social, não havia espaço para eles. Então, os jovens representavam o radicalismo daquele momento, a possibilidade da coalizão.

■ *E o que aconteceu para que a coalizão não se sustentasse?*
— Rapidamente eles foram cooptados. A questão é investigar como. Agnes Heller desenvolveu uma tese que está também, secundariamente, num livrinho de Lefebvre, *A proclamação da Comuna*, em que chama a atenção para o seguinte: os portadores do novo são os que têm necessidades radicais, que não podem ser resolvidas nessa sociedade. A fome de saber, por exemplo, de conhecimento, a fome de escola. Se analisamos o subúrbio, e eu já chamei a atenção para isso várias vezes, no ABC, enquanto os comunistas diziam que a classe operária lutava pelo salário, ela lutava por escola. Eu estava lá, sei o que é isso. Os políticos populistas perceberam, a esquerda não. Toda a demanda era no sentido de levar o ensino secundário ao ABC, levar a universidade, e levaram. Quer dizer, a demanda radical é outra. E as demandas mudam de lugar, de categoria social, de época e do modo de se expressar. Por isso precisamos de uma sociologia que saiba investigar isso e saiba responder.

■ *Sua investigação do sonho foi para ver como se apresentavam, numa outra instância, essas necessidades radicais? Se apropriar do sonho na sociologia é uma aposta ousada.*
— É, atrevida, né? Eu fiz uma recomendação expressa para os alunos que fizeram a pesquisa, cujos trabalhos publiquei depois, de que era proibido ler Freud.



Um enigma
é o número
absurdo
de filhos que
matam os pais
e de pais que
matam os filhos

■ *Porque eles tinham que descobrir por fora da teoria freudiana o que os sonhadores estavam dizendo de si mesmos com os sonhos.*

— Claro, o que disse foi que se eles lessem Freud, *A interpretação dos sonhos*, por exemplo, ou o que os freudianos dizem, não conseguiriam fazer um trabalho sociológico. Proibi para que conseguissem imaginar, criar e ousar. Freud explicou do ponto de vista da psicanálise. Agora, sociologicamente é outra coisa. E no Brasil, aqui na USP, tínhamos dois trabalhos de referência, um do Bastide e outro do Florestan. Bastide pesquisou o sonho do negro e descobriu uma coisa importante que deixa os negros furiosos hoje em dia: só é negro quem sonha como negro. Isso significa sonhar com os arquétipos da cultura negra, em que não existe a separação entre a vida e a morte. Esse trabalho é antigo, e depois ele voltou ao tema.

■ *E quanto ao trabalho de Florestan?*
— É uma pesquisa inacabada sobre sonhos. O Florestan da juventude era muito interessante, muito aberto à indagação. Ele não só fez o primeiro e um dos raríssimos trabalhos da sociologia no mundo inteiro sobre crianças, *As trocinhas do Bom Retiro*, como essa fez essa pesquisa sobre sonhos nos bairros de São Paulo. Ele estava interessado numa coisa muito original e muito criativa que é como as pessoas interpretam os sonhos. Porque, diz ele, e isso é bem sociologia: “Se eu descubro a chave da interpretação dos sonhos, a chave do homem comum, não do Freud, eu posso vasculhar a mentalidade, eu posso compreender o entendimento que ele tem da sociedade em que vive”. Florestan deu várias dicas nesse trabalho inacabado, publicado em *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. Eu usei essas dicas, está citado em meu trabalho, porque é fundamental. É preciso voltar ao tema e fazer uma pesquisa específica.

■ *Então o sonho ajuda a entender quem é o sujeito?*
— Claro. Erich Fromm chamou a atenção para isso já há tempo em *Consciência e sociedade industrial*. A questão é a seguinte: essa sociedade dividiu o nosso mundo em mundo da vigília e mundo dos sonhos. E o negro que passou por isso é só residualmente negro. Todos nós, na sociedade ocidental, vivemos essa divisão. O cristianismo fez isso: separou, rachou o nosso eu em duas metades, uma oculta, que não reconhecemos a não ser

indiretamente, e uma metade visível, essa em que estamos aqui, conversando, podemos falar.

■ *O diurno e o noturno, o corpo e a alma...*
— Sim, tudo isso separado. Então, o que colocamos lá no mundo do sonho? Os medos. Mas são os medos que nos regem quando estamos acordados, só que não sabemos. Então eles explodem no sonho. Fizemos então um banco de sonhos. As pessoas sonham com a casa, que é uterina na nossa cultura. Elas se refugiam dentro de casa, só se sentem tranqüilas dentro de casa, mesmo com os mortos da família ali. Elas têm medo da rua, da circulação, do movimento, elas têm medo do que não é comunitário, familístico e uterino. Somos primitivos nesse sentido.

■ *Somos arcaicos mesmo, em certa medida.*
— Sim, ninguém é só moderno, somos arcaicos também e esse arcaico é regulador, é regulador dos medos, das inseguranças. Quer dizer, a pessoa passa medo o dia inteiro, mas de noite sonha com o útero da mãe, com a casa do pai e da mãe, se refugia lá dentro e se sente abrigada. Mas aí sonha que os carros começam a passar por dentro da casa, que os estranhos batem na porta e atravessam sem pedir licença, e por aí vai. Um leão entra em casa ou, então, ela está no banheiro e descobre que as paredes são todas de vidro, ela está totalmente exposta...

■ *A pesquisa também encontrou que os rostos na rua não são rostos revelados nos sonhos, não é?*
— É, as pessoas não conseguem identificar. É o difuso, o que não tem identidade, o que as pessoas não conseguem lembrar. Essa é a experiência de todos nós. Você anda na rua, sai do largo São Francisco e vai até o largo de São Bento. Aí eu lhe espero lá na igreja de São Bento, entrando naquela salinha da padaria lhe peço para me dizer como era a cara das pessoas que você encontrou na rua. Você vai lembrar da cor do vestido, do sapato, do nariz, mas não do rosto. Se for um sujeito vesgo, você vai lembrar da vesguice, mas não vai lembrar do restante. Quer dizer, é uma sociedade mutilada.

■ *Eu queria destacar esse trecho em seu livro (p. 60), porque acho de uma beleza extraordinária: “O que nos aterroriza nos sonhos é a denúncia que nós mesmos nos fazemos de nossos temores e terrores, matérias-primas de nosso conformismo. A coragem da nossa noite põe diante de nos-*



Família de peões em Rondônia

...s os olhos e da nossa consciência a coragem que nos falta durante o dia, em face do que nos conforma e nos obriga. A loucura da noite e do sonho denuncia a insanidade do dia e da vigília: a insanidade de um agir conduzido e demarcado por um querer alheio, não interrogado, nem questionado”. Além da beleza, alude à nossa alienação inevitável.

— Exatamente. O tema do livro é a alienação. A pessoa é um conjunto de divórcios, porque ela é de dia o que não é de noite. Eu estudo linchamentos, em volume é uma das grandes pesquisas que eu faço, com 2 mil casos catalogados em meu banco de dados. O que mais me impressiona é que a violência nos linchamentos noturnos é imensamente maior do que nos linchamentos diurnos. Por quê? Porque a sociedade moderna é uma sociedade de covardes. Eles fazem na escuridão o que não conseguem fazer à luz do dia. Então ficam valentes no escuro. Atiram pedra, queimam o outro vivo, matam, esmagam os olhos do outro etc., porque estão na escuridão, isso é de uma covardia espantosa. É o mesmo que o torturador faz na tortura. A covardia se transformou numa instituição.

■ *Aproveito sua afirmação de que “a pesquisa empírica faz a diferença enorme entre o ensaísmo sociológico de fundo filosófico e a sociologia propriamente dita”, para lhe perguntar: o que é a sociologia, em sua visão?*

— A sociologia é uma das ciências mais interessantes que surgiram nos últimos 100 anos, 150 anos. Não tanto quanto a antropologia, que é uma ciência concorrente e complementar, no fim das contas,

mas é muito interessante porque é um grande instrumento de conhecimento dos enigmas do mundo moderno. A sociedade antiga não tinha enigmas. Tudo estava explicado ou pelos filósofos ou pelos teólogos, e o senso comum assimilava isso sem nenhum problema. E todos viviam em paz. As guerras eram por outros motivos. Hoje a sociedade tem enigmas demais e os enigmas se multiplicam diariamente. Uma coisa, um enigma, por exemplo, um caso brasileiro: o número absurdo de filhos que matam os pais. E mais pais que matam os filhos. Isso nunca foi admitido como uma coisa aceitável, continua não sendo, só que está acontecendo. A sociologia pode ajudar a explicar isso e, eventualmente, até se traduzir em políticas públicas que, no fim das contas, evitem a tragédia, a mais grave das tragédias. O caso dos linchamentos também. Os sociólogos, em geral, têm se interessado mais pelos sistemas políticos do que pelos temas do cotidiano e da sociedade, das pessoas simples propriamente, que somos todos nós, o que não é bom. A sociologia por enquanto perdeu esse bonde, pode ser que ainda pegue. Mas ela se debate com um número tão grande de urgências que isso a levou ao equívoco de fazer opções temáticas. Duvido, por exemplo, que haja tantos projetos sobre cotidiano, na FAPESP e no CNPq, quanto há sobre o MST. E o MST, nessa altura, já se tornou irrelevante, porque ele está tão estudado, é tão conhecido e tão previsível que não há mais nenhum mistério em relação a ele. Não é mais um enigma para ninguém, portanto, não é mais um tema. Mas um dos grandes enigmas da atualidade é o que aconteceu com a esperança. ■