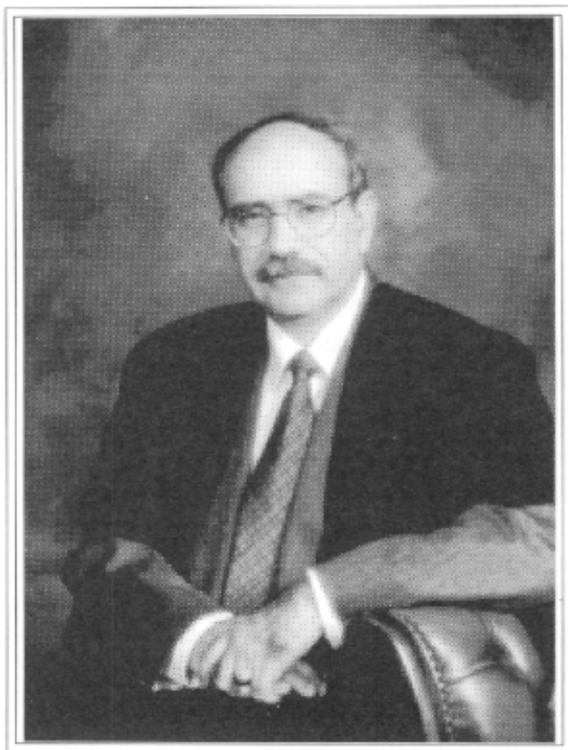


POR UMA SOCIOLOGIA SENSÍVEL:

ENTREVISTA COM JOSÉ DE SOUZA MARTINS

Por Jacqueline Sinhoretto e Helena Singer***

José de Souza Martins é livre-docente e professor-associado do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, *fellow* de Trinity Hall e professor titular da Cátedra Simón Bolívar (1993-94) da Universidade de Cambridge. A rica trajetória intelectual iniciou-se com pesquisas realizadas no meio rural desde 1965, quando começou seu trabalho na Universidade, e estudos sobre a industrialização no Brasil entre 1880 e 1930. De 1977 a 1992, realizou pesquisa sobre o tema da fronteira, as chamadas frentes de expansão e frentes pioneiras, cujo deslocamento acompanhou na chamada Amazônia Legal. Em 1975, inaugurou no Brasil o estudo sociológico da vida cotidiana, por meio de um curso regular para alunos de graduação em ciências sociais. Nesse mesmo ano, deu início a um seminário semanal sobre o método dialético, organizando um grupo de estudo da questão metodológica na obra de Marx, que se estendeu até 1984. Em 1985, o grupo do seminário sobre a dialética passou a se dedicar ao mesmo tema na obra de Henri Lefebvre, concluindo suas atividades em 1993. Seus estudos sobre a questão agrária centram-se principalmente nos movimentos sociais e nos novos sujeitos do processo histórico. Esse interesse inclui a pesquisa sobre o comportamento coletivo, em especial os casos dos linchamentos. Paralelamente a esses estudos, realizou uma ampla pesquisa sobre o subúrbio da cidade de São Paulo destinada à elaboração de uma trilogia. O segundo volume, *Subúrbio*, foi publicado em 1992. O primeiro e o terceiro volumes estão parcialmente escritos. Nessa obra, o autor dá continuidade à opção da sociologia que elege como ponto de referência, no estudo dos processos sociais, sujeitos e situações localizados à margem das aparências dominantes e dos processos mais visíveis, característica da chamada "escola sociológica" da USP.



José de Souza Martins



Plural — Na introdução de seu livro *Subúrbio*¹ você anuncia a opção de estudar a história circunstancial e de juntá-la à história dos processos sociais mais amplos. Seria correto dizer que, naquele livro, você está fazendo uma “sociologia do acontecimento”?

Martins — Não, porque no meu modo de ver essa definição poderia sugerir que uma “sociologia do acontecimento” seria o equivalente da chamada “história do acontecimento”. Nesse caso, seria uma sociologia do episódico, o que não centra bem com uma característica básica de meus trabalhos que é a referência à dimensão propriamente histórica dos processos sociais, a sua historicidade. O que estou fazendo é uma sociologia da vida cotidiana. Ou seja, com Lefebvre, Heller e outros autores, estou trabalhando a pressuposição de que a vida cotidiana não é um resíduo desprezível da realidade social, histórica, política, cultural etc. Ela domina a vida social no mundo moderno e, ao mesmo tempo, tornou-se mediação fundamental na historicidade da sociedade moderna.

Os grandes processos históricos, até um período relativamente recente, manifestavam-se episodicamente e “em carne viva” na História e tendiam a dominar o interesse dos pesquisadores. No entanto, na sociedade contemporânea o que predomina, o que aparece em primeiro lugar, é a vida cotidiana, o lado aparentemente “morto” da História. Para o homem comum, os acontecimentos do cotidiano são os que ficam na memória, são os que têm “importância”. O homem co-

mun, no mundo moderno, já não aceita ser “vítima” da História e do que, por ser histórico, lhe escapa. Por isso, faz a apologia do que vê e entende, do imediato e do circunstancial, que é o que pode ver e registrar. É dessa forma (alienada) que a História se manifesta no vivido. A densidade e a complexidade da alienação em que as pessoas estão mergulhadas fazem com que o cotidiano seja em sua vida diária, no agito imediato, mais importante do que a presença consciente dos processos históricos.

Aparentemente, o repetitivo, o fragmentário, o episódico constituem toda a realidade do homem comum, constituem a única coisa que tem sentido. No entanto, estamos em face de uma quase completa falta de sentido, o viver aparentemente reduzido a ações e reações que se repetem, num retorno eterno ao mesmo e à mesmice. Acabaram a história e a historicidade do homem? Certamente, não. O que parece o mesmo nunca é o mesmo. Qualquer pessoa é capaz de perceber e dizer que “as coisas já não são as mesmas”, “já não são como antes”. Antes, quando? Agora, no contemporâneo. É o agora que muda sem parecer que está mudando. Essa mudança imperceptível/perceptível é o sintoma dos processos que se agitam nos subterrâneos da sociedade, que não ganham visibilidade no imediato e no episódico, no fragmento. Mas é neles que a circunstância ganha o sentido e a dimensão do propriamente histórico. A idéia é trabalhar essas duas dimensões do processo social e histórico, que é reconhecer o cotidiano na História e a História no cotidiano,

¹ *Subúrbio (Vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo: São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha)*. Hucitec/Prefeitura de São Caetano do Sul (SP), 1992.



conjuntamente, simultaneamente. Quando falo “na História”, não estou falando na disciplina acadêmica, mas nos processos históricos, na historicidade do homem. Portanto, a proposta passa longe do que aparentemente incomoda muitos intelectuais de esquerda, e que está na sua pergunta, que é se no fundo não estamos optando pelo cotidiano contra a História e o propriamente histórico, optando pelo imediato e pelo fenômeno, isto é, pelo aparente e superficial.

Plural — *Você escreveu naquela introdução que o acontecimento é alguma coisa que muda a lógica das estruturas, e que só se percebe depois. Você olha o acontecimento do jeito que era, do jeito que ele está se transformando. Isso não é semelhante ao modo como outros autores trabalham o acontecimento?*

Martins — Se você está pensando numa “história de acontecimento”, uma história reduzida ao episdico, certamente não. Obviamente, não estou anunciando nada novo nem estou, penso, propriamente inovando. Estou apenas anunciando e expondo meu modo de trabalhar, a partir de um ponto de reparo no imediato e no cotidiano, para decifrar o processo histórico a partir dessa referência e dessa mediação. Claro que nesse meu modo de trabalhar juntam-se as orientações teóricas dos vários autores que se preocuparam com a mesma coisa. Não só o próprio Henri Lefebvre e seu notável estudo sobre *La proclamation de la Commune*, e Agnes Heller, dentre os marxistas, mas também os sociólogos fenomenologistas, que estão do outro lado na relação com a História, colocando-a entre parênteses. Sugerindo, porém,

metodologias de investigação criativas e úteis ao sociólogo que sabe não ser possível lidar com certas dimensões da vida social sem reconhecer, interpretar e devassar o bloqueio do aparente.

O acontecimento e o circunstancial não constituem um recorte arbitrário nas recorrências da vida social. Eles constituem adensamentos problemáticos, momentos de impasse em que as contradições profundas e ocultas não podem mais ser contidas e ocultadas. Por isso, enredam os viventes na trama do acontecimento, que pode ser dramático ou trágico. Foi o caso do operário que planejara matar os patrões e acabou matando a mulher que amava (e seu marido), a mulher de um amor impossível, um dos casos que discuto em *Subúrbio*. Nesse caso, as contradições e suas tensões se expressaram como ambigüidade e loucura e as oposições e conflitos das classes sociais apareceram como amor e ódio, comunidade e conflito. O assassinato detonou as circunstâncias da vida do operário e do patrão, suburbana, nem rural nem urbana, revelando suas “camadas”, suas diferentes e combinadas verdades, seus “níveis”. A historicidade do conflito social se apresentou como tragédia: o caso nos revelou os impossíveis das relações de classes e, ao mesmo tempo, os impasses e bloqueios da História ao lado dos possíveis, ainda fragilizados por uma História que, naquele momento, não podia ser vivida senão como indefinição, incerteza.

Quando me refiro a acontecimento nos meus trabalhos, estou falando de um ponto de reparo metodológico. Sempre que você faz a pesquisa empírica, tem que transplantar os pressupostos lógicos da sua orientação metodológica para o



plano operacional daquilo que você vai investigar e dos procedimentos que você vai adotar na investigação. Quando seu tema de pesquisa pede uma problematização dialética, por exemplo, já define o método explicativo que vai orientar todo o seu trabalho. Nesse sentido, o método de investigação não se destaca do método de explicação. Mas, ao mesmo tempo, eles não se confundem, pois são de fato momentos determinados da atividade científica.

Quando recorro ao acontecimento e à circunstância para tratar de um problema determinado, não empresto os passos e procedimentos de qualquer orientação interpretativa, indiscriminadamente. Ao contrário: pode até haver semelhanças terminológicas, mas minha investigação tem que estar firmemente enraizada na explicação que o problema pede e comporta. É evidente que num caso como o mencionado várias alternativas seriam possíveis, até mesmo a narrativa ficcional. Mas apenas uma me permite situar e examinar todas as determinações, todas as mediações, que me revelam exatamente como são e o que são (e quem são) os sujeitos da História nesse momento, seus limites e possibilidades no vir-a-ser que se abre diante deles.

É o que faz a diferença entre a sociologia e outras modalidades de conhecimento vizinhas ou, mesmo, para-sociológicas, que muitos, equivocadamente, julgam ser sociologia e boa sociologia. É o que indica a importância da pesquisa empírica e dos procedimentos indutivos, além dos dedutivos (e dos transdutivos, acrescentaria Lefebvre) na pesquisa sociológica. É o que faz a diferença (enorme) entre o ensaísmo sociológico

de fundo filosófico, vício e tendência atual, e a sociologia propriamente dita. O pensamento especulativo e ensaístico não tem como identificar e descrever explicativamente as singularidades da realidade social. Descamba para o imenso, o abstrato e genérico, para o sociologicamente descabido, improvável. Se você quer mesmo fazer sociologia — porque a sociedade e a consciência social pedem sociologia —, é necessário fazer pesquisa empírica e pesquisa empírica inteligente, não a mera e prosaica coleta de dados, que muitos também fazem (muitas vezes sem saber depois o que fazer com os dados). Os grandes sociólogos, os clássicos fundamentais da tradição sociológica, fizeram pesquisa empírica: Marx a fez; previu mesmo, e fez, o estudo de caso e a necessidade da monografia preparatória para chegar aos grandes processos sociais; soube interpretar e dar dimensão documental a biografias, acontecimentos, relatos, relatórios. Num outro plano, o mesmo ocorreu com Durkheim, um mestre no uso dos dados secundários e na reutilização de monografias etnográficas. E o próprio Weber, supostamente tão longe da pesquisa propriamente empírica, fez pesquisa de campo para escrever um livro de sociologia do trabalho.

A sua criatividade, e a sua competência como sociólogo, se manifestam na capacidade de fazer corretamente a ponte melhor, mais reveladora, entre os pressupostos lógicos da sua orientação interpretativa e a realidade que você vai investigar. Os pontos de reparo são sempre localizados no tempo e no espaço; eles são o ponto de partida e definem o que alguns chamam de “estratégia de entrada” na realidade social. O sociólogo não



“entra” na realidade apenas para observá-la, como o homem comum que nela “entra” apenas para vivê-la. Em várias ocasiões Marx indicou claramente o lugar e o tempo do seu ponto de reparo, como fez quando disse que Londres era o lugar estratégico para observar e estudar o capitalismo. Ao mesmo tempo, em seu projeto ele nos fala da mundialidade do mercado; algo, portanto, espacial e temporalmente muito diferente do ponto tomado como referência para o início de sua investigação e de sua explicação.

Mesmo para os que se julgam revolucionários, é pouco provável que a História se lhes apareça inteira, sem acobertamentos. Hoje pode-se aceitar a tese de que em momentos especiais do processo histórico a totalidade se mostre ao homem comum de maneira mais completa e mais nítida. Nesses momentos as possibilidades históricas da vida e do agir cotidiano desvendam-se quase que abertamente à consciência cotidiana. São os momentos de contradições mais agudas, dessas que vêm à tona cotidiana da História de maneira límpida. Mas o mesmo ocorre com aquelas pessoas que se encontram nos limites da sociedade e nas transições sociais, lugares e momentos de aguçamento da alteridade. Não é necessário ser um intelectual para dar conta dessas amplitudes. Muitas vezes a fala de camponeses simples ou de operários pobres já é diretamente uma fala explicativa. Ao sociólogo cabe apenas desvendar a circunstância historicamente precisa de falas e atos, para captar-lhes o verdadeiro sentido. No caso do operário mencionado, a justiça e os médicos entenderam que, com seu gesto, ele demonstrava estar louco. O sociólogo pode

ver, no entanto, que, mais do que louco, ele estava lúcido, tomado pela lucidez dos impasses intransponíveis que lhe revelava o mergulho na condição operária, a partir da condição de artesão, longe da pátria e da família. A morte real de suas vítimas suprimia nelas a ambigüidade vivida da contradição não resolvida. Ele matou naquelas pessoas o superado momento histórico que personificavam e que ele já não suportava. Momento que não podia ser vivido senão como anomia, mal-estar e sofrimento. E expressa no cinismo dos outros, na amizade falsa e equívoca entre patrões e operários, ricos e pobres, a modernidade era para ele insuportável, como também o era a cotidianidade

Mas, normalmente, cotidianamente, a História não existe pura em nossa vida. Não aparece para a gente. O que aparece para nós é a fantasia da História, a fabulação do tempo que flui, mas não parece fluir senão no episódico, no anômalo, no trágico. O sociólogo precisa saber lidar com a contradição da História ocultada na aparência de falta de História. Ou mesmo do drama vivido como tragédia.

Insisto nesse ponto. Não estou propondo nem “praticando” história do acontecimento em substituição a uma história concreta, dialética. Estou mostrando que na história concreta não há dialética sem sua expressão que é o acontecimento, o episódio, o momento. Trabalho com a mediação do momento e, portanto, com o aparecer da História como ponto de interrogação e de investigação. Não o faço para descartar em seguida o momento, o episódio e o acontecimento. Eles são modos concretos do viver, constitutivos

da consciência dos protagonistas dos processos sociais. O que aparece, não aparece apenas, mas também é.

Plural — *Qual é a relação que tem essa abordagem com a Escola Francesa, que lida com acontecimentos, com momentos?*

Martins — No meu modo de ver, como disse antes, não há nenhuma relação entre a chamada “*histoire evenementiel*” e essa concepção sociológica do acontecimento como momento do método de investigação.

Plural — *Nenhuma relação?*

Martins — Um problema nas ciências sociais é justamente o risco do equívoco no uso das palavras, dos rótulos e até dos conceitos e noções. Isso aconteceu com o conceito de estrutura, fundamental na sociologia. É evidente que “estrutura” na perspectiva funcionalista é uma coisa e “estrutura” na perspectiva dialética é outra coisa. Apesar de todos saberem que o método de explicação adotado pelo pesquisador é o referencial definidor do sentido do conceito, sempre há alguém querendo polemizar e questionar; há sempre alguém em dúvida sobre o que o conceito quer dizer. O mesmo acontece com a noção de função. Equivocadamente, muitos especialistas acham que “função” é noção privativa da sociologia funcionalista. Mas a idéia está lá em Marx também, ainda que com outro alcance e outra concepção. Pois ele incluía na sua análise o

problema das reiteraões: as funções são reais. Portanto, a concepção de acontecimento, que já pressupõe sua dimensão metodológica, pode ter diferentes significados e abrangências. Não é necessário que ela se reduza ao “*eventiel*”, apesar de haver uma corrente na historiografia francesa que fez dela a referência de uma concepção da história (e da historiografia) e, portanto, de uma certa concepção de totalidade na história das mentalidades. São desse tipo, penso eu, belos estudos do historiador italiano Carlo Ginzburg, como *O queijo e os vermes*², em que o autor toma o processo contra Menocchio como referência para fazer a etnografia das idéias de uma época, ou como *Il giudice e lo storico*³, este um caso recente, de 1988, envolvendo seu próprio amigo Adriano Sofri, condenado a 22 anos de prisão pelo assassinato político de um policial, em que o autor mostra o que, no fundo, é o processo de gestação do bode expiatório na própria justiça institucional e moderna (já não estamos nos tempos da Inquisição).

Há algum tempo, depois de uma conferência em Recife, uma conhecida minha, competente professora universitária, manifestou seu mal-estar porque eu falara em sociologia fenomenológica. Marxista, para ela a palavra “fenomenologia” diz respeito a um estrito modo de pensar do “inimigo”, como se nas ciências sociais a esdrúxula concepção de “inimigo” fosse um pressuposto epistemológico. Disse a ela que o desdém pelos aspectos propriamente fenomênicos da realidade

² Ginzburg, Carlo. *O queijo e os vermes (O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição)*. Trad. Maria Bctânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

³ Ginzburg, Carlo. *Il giudice e lo storico (Considerazioni in margini al processo Sofri)*. Torino: Einaudi, 1991.



social, mediações do processo histórico, representa a opção por uma concepção de história, e de tempo histórico, mutilada e falsa. É claro que há uma dimensão fenomênica na realidade social, que pode até mesmo ser tratada à parte pela sociologia fenomenológica. Há nela toda a essencial dimensão do cotidiano, que bons e competentes sociólogos marxistas perceberam há mais de meio século. Na ciência, não há nem pode haver lugar para o fascismo da impugnação, que infelizmente ainda domina a ação e o trabalho de pesquisadores e estudiosos que se dizem de esquerda (mas, também, domina a ação e o trabalho dos que se dizem de coisa nenhuma, ou melhor, os protagonistas do poder acadêmico) A verdadeira dialética não impugna nada; ela investiga e explica.

Plural — *O que é esse princípio da impugnação?*

Martins — É o princípio de que todo intelectual de esquerda fiel às idéias e premissas de sua opção política é também um censor das idéias diferentes e, mesmo, divergentes. O impugnador é muito parecido com o inquisidor, pois se supõe personificação do mandato da verdade teórica e histórica. É quase sempre muito penoso tentar uma troca de idéias com essas figuras, pois fica-se com a impressão de que se movem num terreno minado, escolhendo cuidadosamente o trajeto, menos em função da verdade científica do que em função da ortodoxia, do policiamento ideológico e da censura. A ciência não nasce nem se desenvolve a partir dessa atitude e dessa concepção de conhecimento. Assim como não se deve descuidar da extração teórica que dá sentido a um conceito,

uma noção, um procedimento, também não se deve impugnar seu emprego para alargar o entendimento que se possa ter de uma situação, um caso, um acontecimento.

Plural — *Também em Subúrbio você argumenta que a história local é uma história de acidentes. Ela é feita num tempo lento, com atraso em relação à história contemporânea. Numa outra passagem você fala do subúrbio como um local de repetição, de reprodução e não de criação do novo. Mas se a indústria, os operários, as tensões sociais estão localizados no subúrbio, então quais são os atores da produção e onde está a criação do social? E, da mesma forma, o que é esse contemporâneo em relação ao qual a periferia está sempre em atraso?*

Martins — Em nossa tradição de esquerda, que é muito frágil, difundiu-se a suposição equivocada, e nem um pouco marxista, de que só o operário faz a História e de que a fábrica é o cenário privilegiado da ação operária e da revolução. A consciência verdadeira seria, assim, a consciência operária. Isso é relativamente verdadeiro só em termos filosóficos. O operário está no centro da teoria da história, de Marx, como observou Heller, enquanto sujeito filosófico, sujeito de conhecimento, referência do conhecimento. Mas o próprio Marx já havia demonstrado, cientificamente, que há uma enorme distância entre o sujeito filosófico e o sujeito da revolução. Por quê? Porque entre um e outro se interpõem as mediações, as muitas relações sociais, os símbolos, que levam da extração da mais-valia à sua realização. Não há a menor possibilidade



sociológica de que o operário se reconheça como explorado no próprio ato da exploração. A consciência da exploração depende de que o trabalhador se reconheça no fruto alienado da exploração e de que nesse reconhecimento possa reconstituir os nexos e os passos que distanciaram de seu trabalho, e de sua pessoa, o fruto produzido. Se não foi o único artífice desse produto, como é próprio da fábrica e da produção modernas, deve enfrentar a dificuldade adicional de reconhecer-se antes como membro do trabalhador coletivo que executa o trabalho, um trabalhador que só adquire corpo e rosto em circunstâncias históricas específicas. O mais do tempo ele é pura abstração e suposição. A produção e a exploração em que ela se baseia têm um de seus momentos importantes na fábrica, nas mãos vivas dos operários, mas também na matéria morta das máquinas. Só que não é aí que a produção e a exploração ganham sentido. A produção fabril em si mesma não tem nenhum sentido senão como extenuante rotina, repetição de gestos, de movimentos, de usos do corpo, o que em si mesmo já é completa falta de sentido: o que o gesto, o movimento, o corpo produzem? Nada que fique, nada que entre na vida do operário: o salário é apenas uma contrapartida de toda essa falta de sentido. A mais-valia extraída da exploração do trabalho realiza-se quase sempre longe do local de trabalho. Se os compradores fossem comprar na porta da fábrica, à vista dos operários, então estes teriam alguma oportunidade de compreender o que é que os separa de seu produto: a mais-valia sob a forma de lucro, que se concretiza nas mãos do patrão. Mas as coisas não são assim. E menos o são na

medida em que a concentração fabril em áreas, territórios e regiões específicos e especializados abriu um abismo espacial entre a produção da mais-valia e a sua realização. Sem contar a própria fragmentação da mais-valia em lucro, juro e renda, o que indica a completa impossibilidade de sua personificação numa figura concreta e identificável. Esse é o primeiro atraso, o atraso entre a produção da mais-valia e sua realização: as possibilidades sociais, culturais, políticas e históricas criadas pela mais-valia realizam-se descompassadas em relação à produção, a quem produz e ao local da produção. A mais-valia não se realiza apenas como lucro, como capital e como capitalismo. Ela se realiza simultaneamente naquilo que o dinheiro pode comprar e viabilizar. Portanto, ela se torna real no âmbito do uso da riqueza adicional que ela representa. Ela é parcialmente capturada pelas mediações, por aqueles que vivenciam e personificam as mediações: a burguesia, mas também a classe média, todos os intermediários, do comércio aos serviços. Ao longo do caminho entre quem produz e quem consome, a riqueza criada vai sendo parasitada, distribuída, usada.

A sociedade contemporânea distribuiu espacialmente quem produz e quem consome. Foi o mundo industrial que criou a periferia em todas as partes, que fez da classe trabalhadora uma classe espacialmente residual, relegada aos espaços inferiores das terras baratas, dos territórios poluídos e pobres de infra-estrutura, de serviços, de bens públicos. A acumulação, não sendo unicamente acumulação de capital enquanto capital, se dá onde a mais-valia se realiza, como acumu-



lação também de bens e serviços, de cultura, de consciência. Se a acumulação de capital não é apenas crescimento econômico, mas também transformação social, os primeiros momentos da transformação se dão longe do local da produção e do trabalho. Ali chegam residualmente, ocasionalmente, acidentalmente. Um bom exemplo é o de que a cultura acadêmica, literária e artística e, portanto, a consciência histórica que ela representa chegam aos lugares de trabalho e de habitação de quem trabalha por interpostas pessoas, por mediações e lentidões, e não como súbita expressão do próprio ato de trabalhar. E mesmo assim não fica assegurado que o trabalhador possa ou queira dela se apropriar. Nesse sentido, o local de trabalho tende a ser um local de carências. Não porque crie necessariamente a pobreza material de quem trabalha (o subúrbio industrial, até entre nós, de uns anos para cá, tende a ser um local de bem-estar material, de afluência), mas porque cria a carência de relação imediata e direta entre a produção e a realização da riqueza, porque cria a consciência mistificada necessária à legitimação da exploração de quem trabalha. Cria, portanto, a base das distorções na recepção dos benefícios extra-salariais da exploração do trabalho. Chegam-lhe mais fáceis a mistificação religiosa, a credence fundamentalista, a credence animista, a cultura residual da tralha eletrônica, o populismo do que a literatura, as ciências sociais, o discernimento mediado pelo conhecimento erudito e esclarecedor.

A criação social está, portanto, no que não se repete, mas também, ocultada, no que se repete. Ela está na práxis que recria e inova ao mesmo

tempo. Hoje a práxis não está necessariamente alocada a um grupo social particular; o proletariado já não tem o monopólio da História. Houve tempo em que ele personificava melhor o anseio de transformação, não porque percebesse melhor, mas porque sofria mais, mergulhado nas misérias da pobreza absoluta. Não lutava porque o próprio trabalho lhe desse ampla e clara consciência da exploração. Lutava porque o salário inferior ao vital lhe mostrava todo o tempo que havia violência no trabalho. Porém o capitalismo desenvolveu mecanismos poderosos de mistificação da pobreza e de manipulação das fantasias que circundam a realidade de quem faz o trabalho diretamente produtivo. Marx mostrou que o capital gerou o trabalhador coletivo, ele próprio com seus membros distribuídos em diferentes lugares do espaço, alguns mais perto dos pontos de realização da mais-valia, outros mais longe. Há, portanto, uma espécie de geografia da práxis, uma espacialidade da práxis, mais visível onde a mistificação é menor e menos eficiente. Mas não necessariamente onde a capacidade de luta é maior. A criação social e sua necessidade vão se apresentando, pois, a diferentes setores da sociedade, nesses pontos de desencontro, a diferentes grupos e classes sociais, conforme a circunstância e o momento. Não necessariamente nem prioritariamente no subúrbio e na fábrica. No descompasso entre a produção, e portanto a possibilidade da criação social, e a realização da riqueza criada, entre o que ela é e o que ela viabiliza, a multiplicação de mediações ralenta, torna lenta, a chegada dos desafios da História e sua consciência aos lugares que tornaram a História possível.



Plural — *Então, quer dizer que o espaço da criação, do surgimento do novo está no plano das artes, no plano daquilo que a gente chama comumente o plano cultural?*

Martins — Como sugere Lefebvre e concorda Heller, a revolução implica mudar a vida. A revolução de modo algum se confunde com o golpe de Estado, com a chamada “tomada do poder”. Como já se viu, é possível tomar o poder e não revolucionar nada. Ou melhor, a sociedade toma o poder quando arrebatada do Estado direitos e possibilidades, e também responsabilidades, que lhe foram confiscados por ele, quando assume e realiza por si mesma, sem intermediários, a compreensão e a gestão de suas necessidades. Isso implica profundas mudanças na vida, isto é, no viver, no modo de viver. É aí que se situa o núcleo da criatividade social, da invenção do novo a partir das possibilidades abertas pela práxis. Não nos esqueçamos de que para Marx a História é a História da constituição do humano, do gênero humano, da humanização do homem, da sua libertação em relação às carências e necessidades decorrentes de sua dependência da natureza e de sua própria natureza. Para Marx, a revolução é o ato de apropriação das condições de vida pela sociedade em nome das possibilidades do gênero humano. A História, isto é, a criação social, se cumpre na práxis que emancipa o homem dessas limitações e dessa pobreza. Ela não é simplesmente, nem principalmente, produto dos automatismos e do progresso técnico promovidos pelo desenvolvimento das forças produtivas. A criação social depende de que o homem se aproprie de seu destino, de algum modo, ainda que limitado,

segundo as possibilidades do momento histórico. O homem se produz na História, produzindo sua sociedade, suas relações sociais, insurgindo-se contra os poderes que o subjugam: a dominação e o cerceamento políticos, a pobreza, os bloqueios ao acesso às grandes inovações culturais referidas à universalidade do gênero humano. Toda apropriação das conquistas do gênero, toda luta contra sua privatização, contra sua conversão em privilégio, é revolucionária e transformadora. Toda luta pela educação de boa qualidade, pela escolarização, pelo acesso ilimitado aos bens culturais, aos monumentos reais e simbólicos é uma luta revolucionária e libertadora. Todo corporativismo sindical no âmbito da escola, toda luta na escola reduzida ao tema do salário, toda recusa dos docentes em incrementar seu próprio acesso à cultura, toda picaretagem educacional é fascista e reacionária: não emancipa nem liberta o homem, nem mesmo, obviamente, o professor, porque não educa o educador nem faz da educação o objetivo primeiro e fundamental do educador. Toda depredação do patrimônio cultural, todo vandalismo, toda convivência com o vandalismo em nome de demagógica democratização dos espaços da cultura e da emancipação é reacionária e equívoca. Daí não nasce revolução alguma, mudança alguma no modo de vida de todos: nasce a barbárie, o retrocesso, a depredação do processo histórico. Todo ato de luta contra a pobreza, contra a exploração de quem trabalha, contra a privação de vida e dignidade é um ato em favor da mudança na vida, é um ato revolucionário. De modo que o novo e a inovação se põem diante de cada um de nós de diferentes modos e sob diferentes temas.



A responsabilidade da História é responsabilidade de diferentes sujeitos históricos e não de um só. Portanto, as possibilidades da História e do novo não estão só nem principalmente no subúrbio, mas também estão lá, de um modo específico.

O espaço da produção material não é necessariamente o espaço da criação social. Em ambos há, de modos distintos, demandas de inovação, mas também rotinas de reprodução, de repetição. Variam em cada um o alcance, o modo e a intensidade da criação social. A fábrica é essencialmente o lugar da repetição porque é o lugar essencial da produção (isto é, da criação do novo) e do acobertamento da produção. Não é por acaso que nos municípios mais caracteristicamente operários da região metropolitana de São Paulo predomine a direita e não a esquerda.

Plural — Pelo fato de ser um lugar da reprodução?

Martins — Por ser o lugar em que a reprodução não cobra visibilidade no seu contrário, na produção, na acumulação. A acumulação e as decisões sobre o que fazer com ela, que direção lhe dar, estão em outra parte, tornam-se visíveis e ativas em outros lugares. Todo o cinturão industrial de São Paulo, e não só o ABC, está e tem estado, com uma ou outra exceção, nas mãos de partidos populistas ou de direita. É que a fábrica não cria só o operário nem faz do operário, no cotidiano, sujeito de criação. A fábrica é basicamente lugar original de produção da alienação, do conformismo e do medo. A força criadora da riqueza, que poderia romper esses bloqueios e deformações, não retorna senão lentamente ao

local de sua origem, manipulada, deformada também ela. Justamente por isso as lutas sociais conseqüentes são geralmente mediadas por alguma coisa que não é da fábrica, mas do espaço entre a produção e a realização da mais-valia.

Plural — A periferia, o subúrbio são o “não-centro” e no centro está o contemporâneo. O que é esse contemporâneo em relação ao qual o subúrbio está em atraso, o Terceiro Mundo está em atraso, o operário está em atraso?

Martins — Basicamente, essa é uma tese de Lefebvre. A sociedade atual não é constituída de uma temporalidade única. O contemporâneo é a contemporaneidade dos tempos históricos, das vivências desencontradas porque situadas diferencialmente no percurso da História. A sociedade contemporânea se desenvolve em ritmos desiguais: a agricultura caminha mais devagar do que a indústria; o proletariado, mais devagar do que a burguesia; os trabalhadores, mais devagar do que os intelectuais: os acadêmicos debatem a pós-modernidade enquanto os operários da periferia disputam, no sacrifício pesado dos juros altos e das prestações mensais, modestos signos do moderno e da modernidade, como a televisão, a geladeira, o liquidificador. Muitos nem mesmo chegaram ainda ao mundo da escrita e do livro, enquanto em outros pontos da sociedade dizem que o livro já é obsoleto e está sendo superado pelo computador.

Nos lugares a que a produção da riqueza chega apenas residualmente, sob a forma de salário e, muitas vezes, de baixo salário, como é o caso da periferia industrial, que são os lugares em que se

trabalha, a população vive num tempo que está retardado em relação às possibilidades históricas e sociais criadas pela produção capitalista da riqueza. É o atraso do real em relação ao possível, de que fala Lefebvre.

Plural — *Em seus trabalhos sobre o campo⁴, você também usa essas noções de temporalidades diferentes. Quais são as especificidades da aplicação dessas noções nos diferentes contextos, o urbano e o rural?*

Martins — Urbano e rural não são realidades substantivamente diversas. A metrópole paulistana é amplamente rural nos costumes dos bairros, sobretudo pobres, no modo de habitar, no modo de circular. (Você já reparou que aqui as pessoas preferem transitar pelo meio da rua em vez de transitar pela calçada? O meio da rua é para elas rural, é o caminho, a vereda, em que é preciso evitar as beiras, os lugares perigosos, de contato com o mato; a calçada é urbana, mas deslocada, usada como depósito de entulho, de materiais de construção, de acesso de carros, não como lugar de trânsito das pessoas.) O urbano está no rural de muitos modos: o rádio, o carro, a antena parabólica, o avião. Os espaços se encurtaram, num certo sentido, mas o descompasso permanece.

Marx já havia demonstrado o atraso do campo em relação à cidade. Sua teoria da renda da terra

tem como premissa esse atraso. É o que lhe permite pensar na composição orgânica diferencial e baixa do capital na agricultura em relação à indústria, onde ela é alta. É a diferença de composição orgânica do capital na agricultura e na indústria que, ao produzir um excedente de valor na agricultura, permite ao proprietário de terra cobrar da sociedade inteira uma renda territorial deduzida da massa de mais-valia extraída pelo capital no conjunto da sociedade. No interior de cada uma dessas realidades, as respectivas temporalidades são ainda diversas. A temporalidade dos processos sociais vividos pelo pequeno agricultor familiar mergulhado na produção mercantil simples é determinada em grande parte pela produção direta dos meios de vida. As crises e contradições do capital lhe chegam, quando lhe chegam, atenuadas ou mascaradas, indiretamente. É entre eles que as crises têm outra origem, na expropriação, por exemplo, e se resolvem de preferência nos movimentos milenaristas e messiânicos. Nas áreas urbanas, os que não estão diretamente inseridos na produção e no salário estável, como é o caso das grandes massas subempregadas ou desempregadas, sua consciência da inscrição social tende a ser anômica, como tendem a ser anômicas suas lutas e demandas. A temporalidade aí é a da sobrevivência e da luta pela sobrevivência, do

⁴ Os principais são: *O cativo da terra*. São Paulo: Hucitec, 1979; *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1980; *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1980; *Os camponeses e a política no Brasil: As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981; *A militarização da reforma agrária*. Rio de Janeiro: Vozes, 1984; *A reforma agrária e os limites da democracia na Nova República*. São Paulo: Hucitec, 1986; *Não há terra para plantar neste verão: O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986; *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: Hucitec, 1989; *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.



arrefecimento dos vínculos propriamente sociais, da deterioração dos valores sociais, da moralidade coletiva etc. É um tempo pré-capitalista, mas diferente do tempo do camponês, que, na pior das hipóteses, o que vivencia ainda não é a sua completa exclusão, mas a ameaça e o processo da exclusão. A temporalidade histórica dessa inserção é diversa da do operário, que é a inserção do contrato, da impessoalidade nas relações sociais etc. O tempo histórico tem aí uma data conhecida: a igualdade jurídica, a Revolução Francesa, o Iluminismo. Essas temporalidades diferentes e desencontradas entre si no mesmo processo de produção e reprodução da sociedade contemporânea respondem, por exemplo, pela mais clara compreensão que têm do capitalismo os camponeses do que os operários, uma consciência do passado para o presente. Em compensação, a temporalidade própria da condição operária responde pela possibilidade da consciência do possível, da superação das relações de produção pela reconciliação entre igualdade jurídica e igualdade social, coisa que nos camponeses tende a se reduzir à utopia e utopia milenarista.

Plural — *Você acha que o trabalhador do campo tem uma maior possibilidade de...*

Martins — ... de compreender algumas coisas que conformam a alienação. Os camponeses vivem sob a ameaça da expropriação, porta de entrada da exploração e das relações capitalistas de produção. Para eles, o capital e o capitalismo aparecem como totalidade e como antagonismo, mesmo quando figurados como entes míticos e maléficos. O operário já não tem a possibilidade

de uma compreensão assim abrangente. Ele já entrou na rotina da reprodução, já foi engolido pelo capital, já não pode vê-lo em perspectiva. Um operário, no subúrbio ou na periferia, praticamente cresce dentro da fábrica. Seu corpo e sua mente são componentes da máquina e do processo de trabalho.

Plural — *Você acha que isso é uma especificidade do Brasil ou o marxismo em geral errou ao atribuir à classe operária a vocação revolucionária e associar o camponês ao conservadorismo?*

Martins — No geral o marxismo errou ao fetichizar as categorias de operário e camponês e ao considerá-las fixas, imutáveis. A designação “operário” permanece a mesma há mais de cem anos, mas o operário não é mais o mesmo nem é o mesmo em todos os lugares. O mesmo ocorre com os camponeses. É curioso que os marxistas não tenham prestado atenção à razoável diversidade da concepção de “camponês” em diferentes obras de Marx. Por motivos que não estão claros, preferiu-se transformar o camponês de *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* num clichê e raciocinar a partir do clichê e não a partir da análise ali contida. O próprio Marx não tinha muita certeza a respeito dos rumos históricos de sociedades dominadas ainda por populações camponesas, como era o caso da Rússia de seu tempo. Foi o que ele revelou expressamente à militante populista russa Vera Zasúlich, que lhe dirigiu uma consulta específica sobre o assunto. Por outro lado, como mostrou José Aricó, um competente marxista argentino, em seu livro *Marx*

e a América Latina, Marx conhecia mal a realidade latino-americana, o que se pode ver facilmente pela má qualidade das fontes secundárias que utilizou em suas análises.

Não faz muitos anos, o historiador italiano Franco Venturi publicou um excelente livro sobre os populistas russos (*Il populismo russo*), que expressavam os pontos de vista, as aspirações e as bandeiras dos camponeses. Utilizando documentos da Biblioteca Lênin, de Moscou, até então interditados, ele pôde descobrir a riqueza de alternativas sociais e políticas representadas pelo campesinato russo, e pelos populistas, que foram vetadas e proibidas, sendo os camponeses perseguidos, reprimidos e massacrados: só havia uma verdade, a da vocação revolucionária do proletariado. Essa “verdade”, por meio dos mecanismos de controle internacional do Partido Comunista da União Soviética, foi imposta a todos os países a que pôde estender sua influência, inclusive a países não-industriais. Uma boa crítica teórica a essas concepções foi feita por Chantal de Crisenoy, em seu livro *Lénine face aux mujiks*. Ao mesmo tempo, nas fileiras da esquerda tornou-se tabu até mesmo aventar-se a hipótese de que muitos setores do proletariado poderiam ser fascistas. E foram. No caso brasileiro, nunca ficou evidente que o operariado fosse irresistivelmente socialista e é proibido falar disso nos grupos de esquerda. Ao mesmo tempo, os militantes têm calafrios quando alguém menciona a comprovada história populista da classe operária brasileira, inclusive na região do ABC.

Uma boa indicação desses equívocos está no fato de que o principal movimento de esquerda no

Brasil de hoje é o Movimento dos Sem-Terra, no qual pegam carona os operários, as centrais sindicais, todos os protagonistas das revoluções frustradas. Sem um pingão de consciência crítica e, em alguns casos, até sem um pingão de vergonha. Sequer reconhecem que essa “anomalia” exige de quem é sério uma ampla revisão crítica das próprias concepções, das doutrinas, das teorias e da prática. Nem sequer se dão por achados em face de análises, como as minhas, que já nos anos 70 e 80 chamavam a atenção para a emergência de um novo sujeito histórico no cenário brasileiro, contra as “verdades” oficiais. Sobre essas análises caíram impiedosamente, por meio de observações críticas sem fundamento sociológico e de silêncios impugadores.

De novo, relembro aqui que o papel revolucionário da classe operária decorre da sua condição de sujeito de conhecimento.

Plural — Então, seria mais adequado falar em atraso do operário em relação ao camponês, porque o camponês estaria num outro registro, que não seria o do atraso?

Martins — Não. Como eu disse antes, quando o capital invade a vida do camponês, não recorre nem precisa recorrer a mecanismos de escamoteamento da violência que está praticando. Porque esse camponês não está sendo incorporado, nesse ato, ao processo reprodutivo do capital. Ele está vivendo o momento da acumulação primitiva e, portanto, o momento da desagregação, do fim. Para o camponês atingido fica claro o que é a expropriação: um dos momentos do processo de gestação, de produção e reprodução ampliada do



capital. Mas esse momento não lhe revela nem pode revelar o essencial da reprodução capitalista do capital: a exploração, a extração da mais-valia. Esse outro momento é o momento vivido pelo operário.

Na exploração, o destino do operário é incorporado ao destino do capital. Ao mesmo tempo, essa incorporação depende de que ele não tenha uma relação objetiva e crítica com o processo do capital. Por isso, a exploração não o priva apenas do trabalho excedente em relação ao trabalho necessário. Priva também da clareza em relação ao que está acontecendo, ao confisco do tempo de trabalho excedente. O processo de valorização do capital implica tornar o trabalhador conivente com a exploração que sofre. Ele deve legitimá-la para se submeter a ela. Desse modo, ele perde a visibilidade do processo em que está envolvido. Mas essa perda de visibilidade, que o faz reconhecer-se como juridicamente igual e o torna economicamente desigual, o coloca, ao mesmo tempo, em face da contradição que se encerra na sua exploração. Sua inserção na produção capitalista o insere na produção social e o torna vítima da distribuição desigual, da produção social e da apropriação privada dos resultados da produção. Dependendo do modo como as circunstâncias históricas e a conjuntura se compõem e se combinam para ele, numa situação social determinada, é ele quem tem a maior possibilidade de compreender o verdadeiro sentido social desse desencontro. Tem maior possibilidade de compreender, mas isso não quer dizer que necessariamente compreenda, pois se defronta cotidianamente com mecanismos de ocultamento. Ao

mesmo tempo, é a produção social que anuncia a superação da apropriação privada e não o contrário, como ocorre na consciência camponesa, pois é impossível reverter historicamente o capitalismo à produção mercantil simples.

Esses complicados mecanismos de diferenciação social e de diferenciação de possibilidades históricas pedem uma explicação sociológica, uma compreensão mais abrangente e objetiva do que aquela que o marxismo possa oferecer quando se torna necessário destacar a relevância das mediações e de seus ocultamentos. Desde muito cedo, Florestan Fernandes assinalava a diferença de recursos, de alcance e de compreensão entre a sociologia e o marxismo na explicação da realidade social. Dizia ele que a sociologia é mais completa do que o marxismo. Especialmente se pensarmos na pobreza do chamado marxismo vulgar, que constantemente assedia a universidade, um marxismo muito distante da riqueza do pensamento marxiano, mais razão teremos para um grande cuidado no seu emprego. Além disso, as disciplinas parcelares das ciências sociais, como a antropologia e a sociologia, desenvolveram-se muito desde o século XIX, abriram perspectivas refinadas de compreensão da realidade social, especialmente de seus processos de reprodução social. No mínimo, um amplo diálogo com suas possibilidades pode ajudar a uma melhor compreensão sociológica da complexidade do social. Isso não significa abrir mão do método de Marx. Ele pode ser incorporado pela sociologia e tem sido, com grandes vantagens explicativas, mais completas, mais abrangentes. Sobretudo a referência da concepção de totalidade



abre caminho para melhor apreensão dos dinamicismos sociais, confinados a um lugar residual na tradição positivista, como mostrou Adorno.

Plural — *Quando você está falando da diferença entre marxismo e sociologia, está falando desse marxismo do manual?*

Martins — Eu estou falando positivamente do marxismo do diálogo crítico com as ciências sociais, em particular com a sociologia, que foi marca da “escola sociológica de São Paulo”. Estou levando em conta, também, a riqueza de possibilidades da sociologia de Marx, destacada e trabalhada por um filósofo e sociólogo (aliás, sociólogo rural) do porte de Henri Lefebvre. Justamente, a alienação e o reprodutivo são as características da sociedade contemporânea que propõem a sociologia no lugar do filosofismo. Portanto, estou falando negativamente do marxismo de manual, das receitas quase culinárias sobre as transformações sociais.

Plural — *Então, esta é exatamente a diferença: a sociologia vai se apropriar de um método e não de um manual de instruções.*

Martins — Apropriar tem um sentido figurativo nesse caso. Na obra de Marx não há uma sociologia estruturada como em Durkheim. Por isso, fica-se sempre com a impressão de que a sociologia nasceu depois de Marx e em alguns casos se apropriou da obra de Marx ou de seu método. Porém, há em Marx uma ciência social, a proposta de uma ciência social não-parcelar, como a sociologia, a antropologia etc. Muitas das reflexões de Marx o aproximam da antropologia que

conhecemos hoje. Outras sugerem que há em sua obra um “território” de indagações e de procedimentos claramente sociológicos. Não só na proposição de problemas fundantes de uma sociologia marxiana, mas também nas variantes e detalhamentos do método dialético, desde a “*enquête ouvrière*” até o estudo de caso e a história de vida (em especial o texto sobre Lord Palmerston). Como mostrou Henri Lefebvre em seu livro fundamental, *Sociologia de Marx*, há em Marx uma sociologia em que o fragmentário e parcelar do que veio a ser depois a sociologia propriamente dita é proposto como ponto de reparo e de partida na análise sociológica, que se completa por meio dos percursos investigativos e interpretativos que levam à contradição e de novo ao aparente, situado e explicado. Não é uma sociologia que invalide o funcionalismo de Durkheim ou a compreensão de Weber nem é uma sociologia que lhes seja complementar. É a sociologia que se impõe quando o sociólogo se defronta com temas e situações que reclamam o reconhecimento do lugar essencial da historicidade nos processos sociais observados. O método está no centro dessa sociologia como, também, está no centro da sociologia daqueles outros dois clássicos do pensamento sociológico. O que se trata de evitar é, portanto, a rotulação, a conceituação vazia, como a de aplicar a noção de modo de produção a um grupo tribal do Centro-oeste brasileiro, apenas contactado, somente porque o cientista social fez da dialética um motivo de fé mais do que motivo de descoberta, indagação, investigação.



Plural — Já que você introduziu o tema, vamos falar sobre linchamentos. Em seus artigos⁵, você tem argumentado pela existência de um sistema de valores que orienta essas práticas violentas e conforma mesmo uma mente conservadora, que está se manifestando aí. Pensando nesse sistema de valores, nós queríamos lhe fazer uma provocação: para combater o crescimento dessas ocorrências de linchamentos seria então necessário promover uma “aculturação” dessa população conservadora?

Martins — Certamente não é essa minha visão do problema. Não é tarefa do sociólogo combater os linchamentos. Ele pode lamentá-los e deve. Mas essa certamente não deve ser a motivação para estudá-los e para tentar chegar às suas causas e condições. Obviamente, eu me inquieto com o alto número dessas ocorrências violentas, dessas formas de justiça popular. Elas são indicativas da persistência e disseminação da barbárie, da fragilidade das instituições da civilização, como a justiça e o direito, em uma sociedade como a nossa. No começo, imaginei que os linchamentos constituíam um fenômeno relativamente recente e temporário, talvez desencadeado pela ação dos chamados esquadrões da morte em São Paulo, no Rio de Janeiro e na Bahia, os estados em que mais se lincha. Isso indicaria a vulnerabilidade da sociedade a rupturas vindas de cima, do aparelho de Estado, durante a ditadura. Depois, foi possível comprovar que os linchamentos são

um problema social endêmico na sociedade brasileira: eles são constantes e crescem lentamente em número nos últimos cinquenta anos, chegando hoje à média de uns três linchamentos por semana. Certamente, estão relacionados ao caráter predominantemente ritual da justiça brasileira, mais formal do que substantiva, e, sobretudo, à ineficiência dos aparelhos de polícia e de justiça. Além disso, os linchamentos sugerem que na mentalidade popular há um claro questionamento da parcialidade estamental das nossas polícias e da nossa justiça, do seu caráter de classe. Por isso, é possível encontrar uns 15% de casos de linchamentos de pessoas ricas e de elite, inclusive autoridades, quando, obviamente, sabe-se que ricos e poderosos raramente vão para a cadeia, mesmo por crimes mais graves do que os cometidos por muitos presos comuns.

Interessei-me pelos linchamentos porque já estava estudando movimentos sociais no campo e precisava de uma referência comparativa de comportamento coletivo para não fetichizar os movimentos sociais e poder situar historicamente o protesto popular em seu conjunto. Os movimentos sociais têm uma dinâmica qualitativamente idêntica à de outras formas de comportamento coletivo, embora haja diferenças significativas entre aqueles e estas. Nos movimentos sociais que tenho acompanhado e estudado há muitos ingredientes de comportamento coletivo, o que aliás já estava suposto pelos primeiros estudiosos do tema.

⁵ Os trabalhos de José de Souza Martins sobre linchamentos são: “Linchamentos: a vida por um fio”. *Travessia*, maio-agosto 1989: 21-27; “As condições do estudo sociológico dos linchamentos no Brasil.” *Estudos Avançados*, 9(25): 295-310, set./dez. 1995; “Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora”. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 8(2): 11-26, out. 1996.



Embora haja um núcleo de formulações teóricas que levam a considerar essas formas de comportamento em grande parte como resultado de circunstâncias preferentemente súbitas, casos de linchamentos que estou estudando sugerem que a maior parte deles tem outra origem e outra dinâmica. A maioria é praticada por pequenos grupos e não raramente resultam de algum amadurecimento da necessidade dessa forma de justicamento. O fato de que uma proporção alta de casos corresponda a linchamentos praticados nas prisões, por presos muitas vezes condenados por crimes de sangue, também sugere que há neles algo mais do que um agregado de fatores subitamente constituído. No caso dos presos, as vítimas de linchamentos são geralmente os autores de estupros, sobretudo estupros de crianças e grávidas. Há, portanto, um elenco intransponível de valores até mesmo para os criminosos, que justifica o linchamento. Há crimes intoleráveis e são justamente aqueles que mais claramente comprometem a própria concepção do humano: estupros de crianças, violência incestuosa. A população livre que lincha na rua não raro dá indicações de agir motivada por concepções semelhantes, em virtude de uma certa concepção de justiça, do que é justo e do que não é. Numa sociedade em que os códigos, as leis e o direito são de inspiração iluminista e correspondem a concepções européias das elites, não tendo, portanto, qualquer raiz nas tradições e na cultura do povo, é previsível um grande e significativo desencontro entre legitimidade e legalidade. Isso pode ser observado em outros âmbitos: a luta pela terra, intensificada nos últimos trinta anos, clara-

mente decorre da recusa de reconhecer a legitimidade do direito de propriedade, que não incluiu nem reconheceu o direito costumeiro, que se tornou o direito dos pobres.

A questão é, portanto, uma questão historicamente crônica, decorrente da marginalidade política e social de grandes parcelas do povo. O conservadorismo a que me refiro é, de certo modo, um valor positivo. Eu o entendo na perspectiva manheimiana, o pensamento conservador como aquele construído em torno da tradição e da concepção de pessoa. Há nele certa recusa de aceitar a fragmentação da pessoa, a sua redução à condição de indivíduo e aos seus azares. Uma concepção parecida, por meio de Hegel, chega a Marx e se expressa no privilegiamento metodológico da noção de totalidade. É claro que essa é uma convergência remota. Mas com isso quero dizer que, sociologicamente, o linchamento não é exatamente um crime, embora possa sê-lo. É uma forma autodefensiva de justiça, que tem como sujeito de referência a própria sociedade. Diferente, portanto, dos crimes comuns, praticados em nome do egoísmo do criminoso. Geralmente, os linchamentos são crimes praticados em nome da sociedade e de sua sobrevivência. A única forma de combatê-los é tornar a justiça eficiente e democrática, sobretudo atenta a uma concepção mais abrangente de crime e de justiça. É seguramente um erro aplicar aos participantes de linchamentos o mesmo direito que se aplica nos casos de crimes individuais e comuns, pois o sujeito ativo do linchamento é um sujeito coletivo, muitas vezes comunitário.



Plural — *A população é, então, conservadora, porque quer manter a ordem?*

Martins — Ela se revela conservadora nos atos de linchar, porque lincha em nome de uma certa ordem, de uma certa ordenação das relações sociais, mediada por certa concepção de direito e de justiça. Um motivo não raro de linchamento é o assalto sistemático e organizado de trabalhadores em dia de pagamento ou mediante a cobrança de pedágio dos trabalhadores entre o trabalho e a casa. Nesses casos, os trabalhadores se organizam, se agrupam e, na primeira oportunidade, lincham seus opressores. É claramente uma forma de justiça social da vítima impotente em face daqueles que acrescentam injustiça e violência à exploração do trabalho. Nesse caso, o liberalismo e o formalismo jurídico dos chamados defensores dos direitos humanos, que pedem punição e justiça contra os trabalhadores injustiçados, é claramente expressão de uma concepção burguesa do mundo e da vida, uma concepção alheia às características sociais e culturais próprias de nossa sociedade. Alheia e simplista, pois esses casos envolvem um complexo modo de relacionamento entre as classes sociais, em que a exploração aparece acrescida de violência e injustiça explícitas. Não cabe sequer pensar em “aculturar” quem quer que seja. Essa violência tem uma notória dimensão cultural, embora não se restrinja a ela.

Plural — *Agora, esse conservadorismo está oposto a quê? A uma justiça liberal?*

Martins — Ele está oposto aos equívocos e simplismos de uma justiça que está longe de ser

verdadeiramente liberal, pois tem notórias características de uma justiça de classe. Ele se opõe ao formalismo protelatário, burocrático e benevolente da justiça oficial, dos juizes e tribunais. Na concepção popular, a justiça deveria ser ao mesmo tempo repressiva e punitiva e, em grande número de casos de violência contra a pessoa, não deveria ter um caráter restitutivo e educativo. De nada adianta proclamarmos os grandes valores da civilização se, ao mesmo tempo, não assegurarmos que todos os benefícios da civilização cheguem à totalidade do povo. O conservadorismo popular é autoprotetor e é notoriamente pré-capitalista. Ele proclama uma certa responsabilidade social do povo na preservação da sociedade e dos valores sociais mais fundamentais. Ao mesmo tempo, é corporativo, familista e comunitário, como não poderia deixar de ser. Nesse sentido é que é pré-capitalista e pré-moderno. Aparentemente, quando os estratos mais sofisticados, eruditos e modernos dos valores e normas são rompidos pelos seus próprios agentes, os policiais, juizes e promotores, esses valores conservadores “subcutâneos” ganham vida e consistência. Não é toda a sociedade que lincha, mas é principalmente a população que vive nas chamadas áreas de deterioração social e de transição para o urbano e moderno, onde o novo se propõe precária e, não raro, violentamente.

Plural — *Você acha que essa população não foi civilizada? Quer dizer, a gente poderia falar na ausência de um processo civilizatório?*

Martins — De modo algum. Essa população expressa em certos atos e circunstâncias um ou-



tro estágio da civilização, quando a cultura estava organizada em torno da comunidade e da família, e dos valores comunitários. Pode-se e deve-se falar em crise do processo civilizatório e em sua precariedade em sociedades como a nossa, que tendem para o superficial e o inacabado. Isso tem a ver com o fato de que saímos da escravidão há pouco mais de um século e, não obstante, ainda temos escravos em várias regiões do país. É uma sociedade em que a escravidão se renova e se renova pela mediação do capital mais moderno e desenvolvido. Tem a ver, portanto, com o fato de que a grande massa do povo, incluídos os imigrantes, foi destinada aos deveres do trabalho e não aos direitos da cidadania. Por longo tempo, ficou subjugada ao poder pessoal dos potentados da roça, à justiça privada e discricionária dos que têm dinheiro e poder. Essa é a justiça que o povo conhece. Exatamente por isso a justiça institucional lida mal com os direitos, necessidades e aspirações dessas pessoas. Na verdade, raramente sabe lidar com eles e reparar apropriadamente os danos e injustiças que sofrem, embora no plano formal digam os seus funcionários que tudo foi feito de acordo com a lei.

Plural — *Nós sabemos que você não quer pensar num modo para acabar com os linchamentos. Mas se fôssemos fazer um exercício hipotético nesse sentido, a solução estaria muito mais na extensão da justiça que funciona no centro para a periferia da sociedade do que em um processo de educação dessa população?*

Martins — Seria uma ingenuidade de minha parte supor que quase meio milhão de brasileiros

participaram de linchamentos no último meio século porque não teriam recebido uma socialização apropriada ou uma educação civilizadora. Os sociólogos sabem que educar não se restringe a informar e, menos ainda, a conformar. Diante de crianças pequenas estupradas, às vezes até pelo próprio pai, não há educação que convença as pessoas de que um longo período de prisão repare a grave injustiça contra um inocente. Em nossa cultura popular, há, além disso, limites demarcatórios do humano, além dos quais se situam a besta e a bestialidade. Esses casos de estupro não raro vêm acompanhados de inexplicáveis manifestações de bestialidade. E já há casos de assassinos e estupradores que, escapando ou saindo da prisão, voltam a delinquir nos mesmos termos. Um caso assim ocorreu no interior de São Paulo: na reincidência, o criminoso estuprou e matou uma moça; não satisfeito, depois do enterro e antes de ser apanhado, violou o túmulo de sua vítima e estuprou o cadáver. Fica difícil convencer a população, e especialmente quem está mais próximo da vítima, de que alguém assim é pessoa e igual. Mais do que educar, é necessário proteger a sociedade prioritariamente em relação ao criminoso. Na inversão de valores por que passamos, os criminosos têm mais direitos do que as vítimas, cujos direitos eles próprios não reconheceram. Aparentemente, os linchamentos decorrem do medo, um medo mais do que justificado. Na exteriorização desse medo, os linchadores exteriorizam valores e concepções do certo e do errado que têm raízes no passado, quando ao menos havia ordem, como observou Alberto Torres num clássico do ensaísmo social e político brasileiro.



Plural — *Mas a contradição que essa linha de raciocínio cria é que se se universalizasse a justiça, provavelmente os linchadores seriam os primeiros a ser punidos.*

Martins — Não vejo contradição nessa linha de raciocínio, pois quem lincha não se considera criminoso: quem lincha entende que pratica justiça. É crime apenas do ponto de vista formal e teórico. Não é o mesmo crime do criminoso justificado. A contradição, se há, está na organização judiciária da sociedade, na sua prática elitista.

Plural — *Mas se formos lutar para que a nossa justiça chegue a todos os cantos do país, nós próprios teremos de reivindicar a punição dos que fazem justiça com as próprias mãos...*

Martins — Houve um caso em Santa Catarina, em 1987, que mostra os complicados dilemas resultantes dessa fetichização da justiça institucional. Numa pequena cidade do interior, os parentes e amigos de uma vítima de assassinato organizaram-se para invadir a cadeia e linchar o criminoso. Danificaram o sistema de energia elétrica, puseram a cidade no escuro e invadiram a cadeia. O criminoso tinha sido removido para outra cidade, justamente porque as autoridades temiam o linchamento. Mas encontraram lá o assassino de um outro membro da comunidade. Resolveram linchá-lo. Umhas duzentas pessoas devem ter participado do ato, aparentadas com a maioria da população da localidade. Depois de um demoradíssimo inquérito, 24 pessoas foram identificadas e indicadas a julgamento, em 1997, dez anos depois. Dessas 24, umas poucas haviam morrido e uma estava foragida, mas afinal se

apresentou para o julgamento. Vinte foram julgadas, tendo o juiz tomado o cuidado de que não houvesse parentes dos réus no corpo de jurados. Apenas um foi condenado a sete anos de prisão, o mais pobre de todos eles. O que houve aí? Um novo linchamento, mesmo critério, mesma injustiça: o condenado tornou-se um bode expiatório, exatamente como acontece na maioria dos linchamentos. É esta justiça melhor do que a outra? Mais justa, objetiva e correta? E se condenasse os vinte, sabendo-se que quase toda a comunidade, de um modo ou de outro, participara da violência, teria sido justa?

O participante de um linchamento não é um criminoso igual aos outros. A rigor, nesse caso, os dezoito mil habitantes da localidade deveriam ser julgados e condenados. Mas, nesses casos, o corpo de jurados deveria sair da própria comunidade. Condenariam eles a si próprios? A existência do júri popular para crimes de morte já delega à própria sociedade a definição de crime, a interpretação dos códigos. É cabível imaginar que tivessem originalmente agido pela motivação de justiça? Há casos de pequenas comunidades em que mulheres e crianças participaram do julgamento que envolveu a todos. Quem você poria na cadeia?

Não defendo os linchamentos nem posso fazê-lo, como disse antes. Não cabe ao sociólogo cometer a mesma barbaridade que os linchadores cometem, julgando-os segundo um padrão elitista e injusto e advogando descabidamente pela sua condenação e prisão. Justamente porque é outro crime, um crime da comunidade, um crime em nome da sobrevivência da sociedade, um crime

autodefensivo. O tratamento tem que ser completamente outro. Cabe ao sociólogo tão-somente ajudar a compreender acontecimentos assim.

Plural — *Em seu último artigo sobre os linchamentos, você fala que eles são irracionais. No entanto, em casos que você mesmo conta, quando a população pega, prende, chama as mulheres, as crianças — e você ainda diz que é um momento em que a população toma consciência de que a justiça não funciona, o que torna mais provável a recorrência do linchamento —, em que sentido tudo isso é irracional? O que você chama de irracional?*

Martins — Os linchamentos são irracionais por dois motivos ao menos. De um lado, porque não são racionais, não se baseiam na concepção de uma justiça distribuída por um juiz, um terceiro em relação às partes, capaz de isenção e objetividade, como é próprio do nosso sistema judicial. De outro, são irracionais na medida em que, apesar de se poder descrever uma seqüência de atos aparentemente pensados de seus participantes, o ato em si do linchamento é um ato de loucura coletiva, não raro mediante participação de um número crescente de pessoas contaminadas pela idéia do justicamento ou da vingança. O louco também é capaz de pensar em seqüência. Nos ritos de possessão ou transe, a seqüência dos atos, justamente rituais, não lhes dá um caráter racional, embora sejam atos em certa instância pensados. A racionalidade não está na seqüência, está na premissa. Há casos de participantes de linchamento presos no ato ou em momento sucessivo, ainda no instante da tensão, pessoas reconhe-

cidamente pacíficas, que a própria polícia descreve como se estivessem fora de si. Um caso que costumo citar é o de uma velhinha, reconhecivelmente pacífica, que, com uma colher, estava tentando arrancar os olhos de um adolescente há pouco linchado pela multidão de que ela fazia parte. A polícia teve enorme dificuldade para tirá-la de cima do cadáver, pois estava completamente fora de si. Foi levada para a delegacia e depois para o hospital. Quando voltou a si, disseram-lhe que ela estava tentando arrancar os olhos do morto, o que ele negou veementemente.

Coisa parecida aconteceu no Estádio do Pacaembu, aqui em São Paulo, em que duas torcidas rivais desencadearam uma ação de recíproco linchamento. É possível ver, nas fitas de vídeo, exatamente o que aconteceu em vários casos: as pauladas eram dadas independentemente de motivo, até mesmo sem que o agressor percebesse que havia um agredido. A identificação, prisão e processo de um único participante da violência aparentemente satisfaz a aspiração pequeno-burguesa de justiça formal; afinal há um bode expiatório. Mas é óbvio que se trata de uma injustiça, pois o crime ali foi um crime coletivo, até mesmo com a provocação e conivência das vítimas.

Plural — *Isso é uma característica de todo linchamento?*

Martins — Todo linchamento tende a ser assim; há uma dose maior ou menor de irracionalidade. Como também ocorria nos Estados Unidos, há casos em que os linchadores se organizam em grupos para linchar uma pessoa em outra cidade



ou em outro lugar. Os taxistas fazem muito isso aqui no Brasil. Organizam caravanas para pegar alguém e linchar. Outras vezes, os linchadores se organizam, caso freqüente de linchamentos praticados por vizinhos e moradores, os linchamentos comunitários. Num caso aqui em São Paulo, uns anos atrás, a vítima foi um rapaz viciado em drogas, morador numa favela do bairro, que vivia cometendo violência contra a vizinhança. Era casado e tinha família. Um dia os moradores que iam habitualmente à padaria, de manhã, para comprar o pão e o leite começaram a comentar seus feitos de véspera. Foram ficando na padaria e se aglomerando. Aí, espontaneamente, se constituíram em tribunal e julgaram o vizinho marginal. Designaram alguns para ir ao seu barraco, agarrá-lo e trazê-lo à presença dos demais. Deram-lhe a palavra para que se defendesse. Sua sentença de morte foi então anunciada. Perguntaram se queria despedir-se da família. Ofereceram-lhe um último cigarro. Depois, alguém deu a primeira paulada e os demais completaram a execução. Tudo muito frio e calculado. Mas em tudo um completo ato de loucura: na justiça racional e moderna o juiz não é, não pode nem consegue ser ao mesmo tempo carrasco. É preciso muito medo e muito ódio ao mesmo tempo para consumir uma execução assim.

Plural — *Nos seus artigos sobre linchamento, você fala da reivindicação dos familiares da vítima de participar da punição. Nesses casos de invasão da delegacia fica evidente essa reivindicação. Não só de querer qualquer punição, mas uma punição muito específica. Já na sua análise*

daquele crime de 1928, no último capítulo de Subúrbio, você faz duas perguntas: "Em que momento o crime começou a acontecer? Em que momento o grupo começou a produzi-lo?". Você conclui que o crime começou a se produzir nas relações aparentemente inocentes de todos os dias. Essa concepção sociológica do crime está em desacordo com a noção de responsabilidade individual do sistema penal. Você considera que essas análises de dois momentos diferentes, podem ser traduzidas numa crítica ao sistema penal?

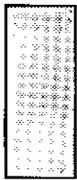
Martins — Eu não creio que a análise sociológica tenha que fazer qualquer concessão ao sistema penal ou ao código penal e seus valores. A sociologia não é instrumento dessas modalidades de conhecimento e controle social. Ao contrário, a sociologia, que deve ser sempre, também, sociologia do conhecimento, deve examiná-las, como objeto de conhecimento crítico. E em parte essa crítica vem do confronto entre o real e o institucional. A concepção de responsabilidade individual pelo crime está referida a tradições jurídicas geralmente em conflito com a realidade social e cultural da maioria do povo. Quando transplantadas para países como o nosso, de escassa difusão e realização da cidadania e de forte importância do poder pessoal e da justiça privada, como eu disse antes, tornam-se instituições em grande parte postizas. Mas não era isso mesmo que queriam os que as introduziram em nossas leis? Não foram elas feitas para proteger as elites contra as classes perigosas? Nesses casos, o objetivo da lei e das instituições é o de assegurar que os valores e concepções dos que devem ser subj-

gados e submetidos à disciplina dominante não se insurjam nem façam prevalecer sua própria concepção de justiça contra os que os oprimem. Nesse sentido, análises como a minha apontam o desencontro a que me refiro, mostram, demonstram. E se um dia alguém puder reformar tudo, poderão ser uma referência para uma revisão desse desencontro. Isso só será possível quando o país for efetivamente um país democrático, quando houver justiça para todos indistintamente, quando cada habitante for também um cidadão de verdade e não apenas um cidadão nominal. As barbaridades que essa justiça institucional de superfície pode cometer ficam bem exemplificadas no caso de Aparecido Galdino Jacinto, um trabalhador rural do interior de São Paulo, inicialmente acusado de curandeirismo, depois (na impossibilidade de condená-lo por isso) acusado de subversão e, enfim, sendo impossível condená-lo também por isso, considerado louco e confinado no Manicômio Judiciário durante oito anos. Juízes e funcionários da justiça agiram contraditória e injustamente.

No caso do operário italiano de São Cactano, ele anunciara com antecedência o crime que iria cometer, comentara sua intenção com várias pessoas, chegou a montar o cenário do crime diante de outras pessoas. Além disso, toda a população participava de diferentes modos da farsa de considerar a ele e a si membros de uma comunidade acima das classes e das diferenças de classe. Quando o operário começou a levar o crime às últimas conseqüências, inclusive no plano afetivo, a comunidade percebeu que ela não era verdadeira. O crime se consumou porque

ninguém acreditava que pudesse existir uma brecha na cultura comunitária que unia os opostos: o empregado e o patrão. Portanto, todos os moradores participaram de diferentes modos da preparação do crime (um deles até emprestando a arma ao criminoso) que acabou sendo praticado por um só. Evidentemente, as pessoas nem sabiam que estavam envolvidas na produção do crime e de fato estavam. Se todos tinham conhecimento da morte anunciada e de sua possibilidade, por que não interferiram para que não acontecesse? Porque se interferissem teriam que reconhecer a farsa do dia-a-dia, da máscara comunitária que recobria uma vida cotidiana de desigualdades e de exploração. Em sociedades em que o moderno é superficial, esses crimes podem ocorrer e ocorrem. É o caso dos linchamentos.

O filme *Apocalypse now*, de Francis Ford Coppola, é a metáfora de fatos dessa ordem. É um filme que denuncia e desmascara a superficialidade das versões oficiais e oficiais da guerra do Vietnã. Justamente por isso, o enredo gira em torno da história de um oficial que escapara ao controle da máquina militar americana. Ele estava agindo por conta própria e não como membro de um corpo maior. Ele se deixa enredar pelo estranho mundo daqueles a quem deveria combater. Sabe que vai ser morto por aquele que o encontra. Nesse sentido, personifica o inútil sacrifício humano que foi a guerra do Vietnã. Para demonstrá-lo, o autor da história mobiliza a dimensão antropológica da ocorrência, aparentemente desconfiado de que os espectadores poderão não perceber essa intenção do filme — entre os guardados da vítima, aparece



livro de Frazer, *O ramo de ouro*⁶, um estudo antropológico sobre o sacrifício humano. Uma citação, uma nota de rodapé para indicar o que de fato está acontecendo.

Nos crimes comunitários, a idéia do sacrifício está freqüentemente presente e o anúncio de que alguma coisa vai acontecer se desenha aos poucos no cenário.

No terceiro volume de *Subúrbio*, que estou preparando, há um outro crime. Nesse crime, o filho mata o pai, degolando-o com uma navalhada no dia de Natal. O crime acontece como momento ritual numa seqüência de rituais, sem que os protagonistas percebessem claramente o que estava acontecendo. Apenas o pai desconfiou de que caminhava para um rito sacrificial. No entanto, o próprio processo judicial, lido sociologicamente, vai mostrando a construção social do crime e o cumprimento inevitável do sacrifício. Nesse crime se encerra uma época da história social da comunidade. É ele que demarca o fim de uma coisa e o começo de outra. No entanto, foi condenado um só, o filho que matara o pai. Pouco depois de cumprir sua pena, o assassino morreu. Não foi sepultado no túmulo a que tinha direito, o da família, desde o tempo do avô, porque cometera crime de sangue contra seu próprio sangue e não podia ser sepultado na tumba de sua vítima. Foi sepultado em outro cemitério, no túmulo de um parente. Também não ficou aí e acabou sendo removido para outra sepultura. O sangue derramado no rito sacrificial mobilizou interdições e demarcações que continuaram vivas

e ativas mesmo depois da morte dos dois protagonistas.

Plural — *Quer dizer, ao mesmo tempo que a gente tem que lutar para universalizar esse sistema judicial, tem que fazer a crítica dele também?*

Martins — A luta deve ser para aperfeiçoá-lo e democratizá-lo para que possa ser universalizado. A crítica sociológica e antropológica é um momento fundamental de seu aperfeiçoamento.

Plural — *O problema não está só na operacionalização da justiça, está na na sua própria essência.*

Martins — Na sua própria essência, sem dúvida.

Plural — *Você trata aquele crime descrito em Subúrbio como um crime coletivo e a comunidade não estava participando do crime, naquele momento. O sistema penal jamais aceitaria uma argumentação dessas.*

Martins — Com certeza.

Plural — *Como você pensa isso?*

Martins — Quando se faz uma análise sociológica desse tipo sobre um crime com essas características, o objetivo não é o de convencer o juiz de que ele está errado e de que o padrão de aplicação da justiça deveria ser outro. Nem acho que em países ainda distantes da universalização do direito e da cidadania a condenação tenha que

⁶ Frazer, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982 (edição original: *The illustrated golden bough*. Londres: Macmillan, 1978).



ocorrer sempre: para cada crime teria que haver um réu. O que fazer com o criminoso coletivo? A guerra tem suas justificativas e suas isenções. No entanto, nela também se mata e muito. Por que, então, o crime coletivo deveria ser penalizado como crime individual e doloso se a guerra não o é? É preciso começar perguntando o que é crime numa sociedade determinada, uma sociedade como a nossa. Nem sempre são os juristas, legisladores e juizes que decidem isso. Formalmente, são eles; de fato, nem sempre são. O estudo sociológico desses casos e de ocorrências similares serve mais ao conhecimento da sociedade que age contrariamente aos ideais jurídicos que lhe foram impostos, supostamente em seu próprio benefício. O problema não está na sentença ou na definição do sujeito do delito. Para o sociólogo, o problema está no desencontro a que me refiro. Ele é que deve ser sociologicamente compreendido e explicado para que a sociedade tenha alguma consciência de seus dilemas e contradições, das dificuldades para que torne reais certos valores e aspirações.

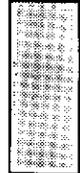
Plural — *A justiça restitutiva responderia em certa medida ao anseio das vítimas de serem restituídas da violação que sofreram e até de interferir no julgamento do agressor?*

Martins — A justiça restitutiva seria aquela que condenasse o autor de um delito, alguém que tivesse cometido um ato anti-social, a uma pena temporária e educativa e depois o devolvesse reeducado e recuperado à sociedade. O ato de justiça seria a sua reintegração na sociedade e não a vingança da vítima contra ele. Os linchamentos

indicam justamente que a sociedade não cultiva tais valores e concepções. Ela não faz justiça, faz justicamento, um desdobramento da vingança e da repressão. A consciência de uma justiça restitutiva, que pune e, de certo modo, perdoa ao mesmo tempo, depende de um alto grau de desenvolvimento social, coisa que de fato não temos.

Plural — *Vamos trazer a questão agrária de volta. Nos seus livros sobre esse tema, você diz que a reforma agrária no Brasil seria impossível em virtude da aliança entre a oligarquia agrária e a burguesia capitalista. Você acha que a mobilização do Movimento dos Sem-Terra está conseguindo mudar esse cenário?*

Martins — Infelizmente, o MST não está conseguindo mudar o quadro de alianças políticas que dificulta a reforma agrária e que, por isso, bloqueia suas conseqüências sociais. Não está, basicamente, porque se recusa a reconhecer que política numa sociedade de acentuada diferenciação social, como a nossa, se faz com alianças, ganhando aqui e perdendo ali. O fato de que o MST não participe das alianças políticas possíveis não torna impossível a reforma agrária. Uma reforma agrária é viável e vem sendo feita desde os tempos da ditadura militar, uma reforma agrária tópica e preventiva. Com isso, uma reforma agrária que reforça a aliança histórica entre o capital e a propriedade da terra e que leva a sociedade inteira para bem longe dos ideais que o MST cultiva. Tenho dito que no Brasil se desenha uma situação, nas relações de classes, em que uma reforma agrária de amplas conseqüências estruturais, sociais e políticas fica mais difícil do que foi em



outros países, como os Estados Unidos, o Japão, a Itália, a Espanha. Nesses países a reforma agrária foi feita para assegurar a modernização da sociedade, para permitir que o capitalismo rentista fosse substituído pelo capitalismo industrial e moderno. Nesses países, as próprias elites, as próprias classes dominantes, tiveram consciência do que a reforma significava para o próprio desenvolvimento capitalista. E tomaram a iniciativa de fazê-la.

Aqui já fica muito difícil fazer a reforma a partir de iniciativas da própria classe dominante. Alguns setores das elites tomaram iniciativas, como os militares com seu Estatuto da Terra. Mas foram iniciativas deliberadamente limitadas, para não comprometer o pacto de classes que domina o Brasil desde a Revolução de 1930.

Não houve nenhuma reforma agrária nos países ocidentais que não tivesse sido feita por iniciativa de uma facção das classes dominantes, da burguesia modernizadora, industrializadora, contra os proprietários de terra que restringiam o mercado e criavam dificuldades à própria reprodução do capital. No caso brasileiro, a ditadura militar optou pelo reforço da aliança entre o capital e a propriedade da terra e, ao mesmo tempo, por fazer a modernização do país com base nessa aliança. Com isso, os militares e as elites optaram por uma solução política (e econômica) conservadora, reforçaram de modo provavelmente irreversível as estruturas politicamente conservadoras da sociedade brasileira. Restam brechas que, utilizadas inteligentemente, podem alargar o âmbito da interferência dos trabalhadores rurais e dos setores progressistas da sociedade para

atenuar os efeitos dessa opção. Porém, os vários grupos que poderiam agir nesse sentido, como o MST, a Igreja Católica e, nesse assunto, sua aliada, a Igreja Luterana, optaram pela recusa das brechas e pela tentativa de uma reversão completa do processo histórico desencadeado há trinta anos e já alicerçado. O único momento em que essa reversão parecia possível foi entre o fim da ditadura, em 1984, e a promulgação da Constituição, em 1988. Depois disso, tudo ficou mais difícil e vai ficando cada vez mais difícil.

Nesse quadro, nossa questão agrária vai se tornando cada vez mais fonte de problemas sociais e cada vez menos fonte de impasses históricos. De algum modo, o próprio modelo de desenvolvimento implantado durante a ditadura, e aperfeiçoado com o correr dos anos, criou mecanismos de socialização dos custos de uma questão agrária não resolvida ou resolvida topicamente, mediante instrumentos de interferência que, na verdade, redistribuem terra mas preservam a renda fundiária, justamente a fonte do problema.

Pela primeira vez, desde a implantação da ditadura, há possibilidade de que os grupos interessados na reforma agrária participem de sua execução, para dar-lhe um dimensionamento propriamente social, para tirá-la da prisão de negócio imobiliário em que se encontra. A recusa do diálogo, da participação e da negociação, no entanto, por parte dos que poderiam interferir no sentido desses ajustes e mudanças (e é recusa dos dois lados), pode estar se constituindo numa renúncia histórica que selará o destino político do país, demarcado pelo movimento pendular das alianças de elite.



Nesse quadro de impasses, a questão agrária se transforma numa questão imobiliária, mais do que numa questão de reforma social. O fato de que o MST esteja imobilizado, no que se refere à sua capacidade de interferência nos processos de decisão, indica justamente que ele não conseguiu ter qualquer peso significativo nos rumos dessas tendências estabelecidas.

Parte do problema está, justamente, na composição do Estado, isto é, na articulação do Executivo, do Legislativo e do Judiciário. O descuido dos interessados na reforma agrária e dos partidos por meio dos quais se expressam, uma certa ingenuidade quanto ao que seja propriamente a política, facilitou um descabido e desproporcional crescimento da representação ruralista no Parlamento. Com isso, eles conseguiram reverter os avanços representados pelo Estatuto da Terra e, conseqüentemente, mobilizar o aparelho judiciário a seu favor, envolvendo-o nos dilemas e impasses para definição de terra produtiva e dos direitos conseqüentes. Hoje os ruralistas têm cerca de 180 deputados federais, distribuídos em diversos partidos políticos, o que lhes dá um poder de bloqueio superior à sua importância real na população e na economia. Foram hábeis. Nem o presidente da República pode propor grandes avanços na questão sem obter deles o aval.

Plural — *Você localizou a resistência mais no Congresso. E a atuação do Poder Executivo nesta área, como você está avaliando?*

Martins — O presidente Fernando Henrique Cardoso é um bom conhecedor desses temas e mesmo da reforma agrária. Ele tem trabalhos

escritos sobre o assunto, já no início dos anos 60, quando era nosso professor e a questão agrária começava a ganhar visibilidade por meio da ação das Ligas Camponesas. Foi ele que sinalizou pela primeira vez, quando era senador, numa entrevista a Lourenço Dantas Mota, que os interessados na reforma agrária não estavam conseguindo colocá-la na agenda política do Estado brasileiro. Ou seja, ele indicou com precisão a dificuldade: não só o governo não se interessava pelo assunto na mesma perspectiva dos que pediam reforma agrária, como também os que lutavam por ela não conseguiam dar dimensão política e partidária a essa luta. Num país em que as elites têm um pacto contra uma reforma que, ao interferir profundamente no direito de propriedade, interferiria profundamente na sua existência como elite e no próprio pacto, os agro-reformistas deveriam fazer seu próprio esforço para que a reforma entrasse na pauta do Estado. Ou seja, não deveriam depender do favorecimento das elites, como ocorreu em outros países.

A ação do MST de certo modo põe a reforma agrária na agenda do Estado. Mas sua recusa em participar da execução da reforma e do processo político entrega ao Estado e ao pacto político que o sustenta a definição do formato final dessa execução.

Além disso, no meu modo de ver, a ação atual do Executivo nessa questão precisa ser compreendida à luz do estilo de Presidência da República que Fernando Henrique está procurando realizar. Parlamentarista, ele aparentemente está procurando definir um perfil de Presidente de uma República parlamentar. Atribui, portanto, aos



ministros, escolhidos não segundo sua vontade pessoal, mas conforme os acordos partidários que viabilizam seu governo, a função de ministros de um governo parlamentarista. Nesse sentido, o presidente tem a dupla função de chefe de Estado e de chefe do governo. Tem, portanto, a função de um magistrado: ele delega, mas reserva para si a função de tribunal de última instância para decidir sobre os atos dos ministros e até sobre o destino dos ministros, uma forma inteligente e historicamente nova de democratizar, preservar e ampliar os poderes do Presidente. É claro que os ministros administram em nome dele, segundo as possibilidades de ação política que ele vislumbra no quadro atual de acordos políticos. Mas ao mesmo tempo ele preserva essa espécie de função litúrgica do presidente, que aparece pela primeira vez com Getúlio Vargas e reaparece depois com Juscelino Kubitschek e com Ernesto Geisel. Caso contrário, o país estaria mergulhado numa imensa crise política desde o final da ditadura e da morte de Tancredo Neves.

O Executivo no Brasil, desde a Revolução de 30, pelo menos, reflete e expressa o pacto político entre o capital e a propriedade da terra a que me referi antes. E continuaria sendo assim se o Presidente da República fosse do Partido dos Trabalhadores ou de qualquer outro partido de oposição ao governo atual. Nem na ditadura os militares tiveram condições de interferir profundamente no pacto para quebrá-lo. Interferiram, portanto, tentando modernizá-lo.

Getúlio e Juscelino perceberam que o pacto era mais forte do que eles e Fernando Henrique também sabe disso. Governaram inovando por

fora, criando desvios que permitissem avançar na modernização do Estado e da sociedade sem afrontar o pacto. O pacto se concretiza num partido invisível, pluripartidário, que se poderia chamar de “partido da ordem”. Quando é impossível não atender às exigências do “partido do progresso”, pois são as oposições que pedem, no fundo, a modernização, então é preciso criar expedientes paralelos. Juscelino fez isso recorrendo aos famosos “grupos executivos”, ministérios paralelos sem *status* ministerial, que viabilizavam programas de modernização, ou superintendências, como a Sudene, recurso também utilizado pelos militares. Ao criar, no ano passado, o Grupo Executivo de Repressão ao Tráfico de Pessoas (Gertraf) para combater o trabalho escravo, Fernando Henrique indicou que esse é um recurso possível onde há bloqueios para solucionar problemas tão graves quanto o da escravidão, que os delegados regionais do trabalho, expressão do pacto, não solucionavam.

Uma estratégia semelhante parece em andamento no Ministério de Política Fundiária. Sem estrutura de ministério permanente, seus ministros agiram e têm agido pela incorporação da retórica dos grandes proprietários. Com isso, não contestam de frente a suposta legitimidade dos interesses ruralistas e do “partido da ordem” e viabilizam as desapropriações e assentamentos, na escala limitada de uma política de resolução de problemas sociais (e, portanto, não na escala de resolução de um problema estrutural e histórico). Ao mesmo tempo, o governo implantou uma política de penalização do latifúndio por meio do Imposto Territorial Rural. São claros, já a esta



altura, os efeitos do ITR no mercado de terras: os preços vêm caindo, facilitando e até estimulando as desapropriações, pois grandes proprietários têm procurado o Ministério para negociar a desapropriação de suas terras. Com isso podem transformá-las em dinheiro e aplicá-lo em outros negócios. A política de leilão de terras parece acentuar ainda mais a depreciação da renda fundiária. O governo, em vez de comprar terras para reforma agrária pelo preço mais alto (pois é hoje o principal comprador de terras no país), faz um leilão de compra e adquire a terra de quem a ofereça pelo preço mais baixo. São medidas tomadas no limite das restrições da lei, mas que permitem contornar os entraves que o Judiciário estava levantando contra as desapropriações. É preciso não esquecer de que, a quem participa da demanda pela reforma agrária, o que interessa é a terra e não a reforma do sistema político. Na medida em que não se dá conta disso, o MST corre o risco de se encantar com a sua presença na mídia e, ao mesmo tempo, de ter a sua luta esvaziada. Os diferentes grupos que se interessam pela possibilidade de uma reforma agrária diferente no Brasil, como as Igrejas, parecem um pouco perdidos na questão. Num momento de oportunidades, estão se fechando a elas. Cometeram o erro de vincular o problema da reforma agrária ao problema eleitoral e estão jogando todas as suas esperanças numa reforma agrária radical que, supostamente, seria viabilizada pela eleição de um candidato do PT à Presidência da República ou por uma revolução socialista. Ou, o que é mais grave, esperam que um governo constituído no “pacto da ordem” possa ser manipulado de fora

para realizar as aspirações do “partido do progresso”, que afinal não ganhou a eleição, nem para Presidente nem, infelizmente, para o Parlamento. Não estamos vivendo na América Latina uma conjuntura de revoluções, aparentemente encerradas após o fim do governo sandinista e as negociações em El Salvador. Mesmo que o PT, ou uma aliança próxima, eleja o Presidente, dificilmente elegerá maioria no Congresso, que continuará dominado pelo “partido da ordem”, ao qual o Presidente terá que se curvar. A política agrária será, então, muito próxima da atual ou pior, no caso de um governo enfraquecido perante o Congresso, como se prevê nessa hipótese. Quando o “partido do progresso” acordar, já se terão passado dezoito anos do fim da ditadura militar e do momento mais propício a uma reforma agrária que de fato interferisse no pacto político. Então, será muito tarde. Uma nova geração de vítimas do minifúndio estará lutando já não mais por terra, mas por emprego.

Plural — *Essa sua visão parece um pouco pessimista em relação à reforma agrária.*

Martins — Minha visão não é pessimista, é realista. Há anos faço periodicamente uma análise de conjuntura histórica e política, especialmente em cursos para grupos populares, trabalhadores e grupos de mediação nas lutas dos trabalhadores rurais, como as Igrejas e os sindicatos. Minha análise tem sido testada pelos acontecimentos e geralmente tem sido confirmada. Procuro acompanhar constantemente o comportamento das diversas variáveis dessa análise para verificar se as eventuais alterações de conjuntura



política podem ter algum impacto histórico e estrutural. Infelizmente, isso que você chama de pessimismo tem se confirmado. Tenho visto muito otimismo gratuito, descabido, resultar em opções e ações políticas que só desfavorecem os trabalhadores, os pobres, as vítimas. Minha prudência vem da fidelidade ao rigor da análise sociológica e à obstinação de não confundi-la com verificações ideológicas, que levam ao otimismo gratuito e infundado e à derrota.

Plural — *Gostaríamos de explorar essa sua atitude prudente em relação à Sociologia. Em que recanto estaria, hoje em dia, a produção do novo na sociologia?*

Martins — O mundo mudou e a Sociologia não mudou tanto. Um sintoma desse desencontro é o ensaísmo social oferecido como sucedâneo da Sociologia propriamente dita; um retorno à filosofia social, um refúgio. O mundo se diversificou em relação aos tempos da sociologia clássica, seus grandes temas históricos e sua realidade bem-estruturada. Como mostraram os sociólogos marxistas sensíveis e os sociólogos fenomenologistas, o “mundo” foi ganhando vida, cada vez mais, por meio dos processos sociais miúdos do cotidiano. Tanto uma sociologia quanto outra reconheceram essa mudança e desenvolveram técnicas e recursos para mudar com ela, com as novas realidades da mistificação e da manipulação. Isso não quer dizer que os “grandes processos” já não existam e que as grandes estruturas não estejam em causa. Quer dizer, apenas, que a sociedade está mais complicada. Ao mesmo tempo, a sociologia revelou-se mo-

desta e tímida em face dessa diversidade; sobretudo, abriu mão de algumas de suas características fundantes, especialmente a de ser consciência social a serviço do gênero humano, de sua historicidade (como se vê em Durkheim ou em Marx).

Isso pode ser percebido na comparação entre a sociologia e a antropologia. Basta comparar as pautas dos respectivos congressos internacionais. A antropologia vem capturando temas sociológicos da maior importância, como os relativos ao imediato. Enquanto isso, a sociologia se perde na tentativa vã de retornar aos grandes temas estruturais, perdendo-se em assuntos de alcance limitado, como o da globalização ou da exclusão (embora sejam temas obviamente relevantes). Ao mesmo tempo, a sociologia afastou-se do diálogo e do intercâmbio com as disciplinas vizinhas e auxiliares, como a antropologia, a história, a geografia. Aqui no Brasil há problemas adicionais. A “escola sociológica” da USP, que teve em Florestan Fernandes uma de suas figuras maiores, produziu suas melhores obras na perspectiva desse diálogo e desse intercâmbio. Daí resultaram, também, suas contribuições teóricas mais importantes, algumas de impacto internacional. Fui professor em Cambridge e viajo frequentemente à Europa. A sociologia chegou à Inglaterra, à Itália, à Espanha e a Portugal muito depois de ter chegado ao Brasil. Quando Florestan Fernandes já publicava seus trabalhos teóricos de impacto internacional, como seus estudos sobre o método funcionalista (citados por Robert K. Merton), a sociologia estava apenas começando nesses países. Alguns grandes nomes da sociolo-

gia inglesa e italiana, facilmente traduzidos e divulgados no Brasil, como é necessário, estão basicamente repetindo os passos de Florestan Fernandes. Sugiro que se compare passo a passo os trabalhos fundamentais de Giddens e de Ferrarotti com os Florestan.

Em nosso caso, um dos sintomas graves da crise, especialmente grave aqui na Faculdade de Filosofia, é a brasilianização da nossa sociologia, o abandono da sociologia enraizada, como deve ser a sociologia de tradição clássica, que era a sociologia do grupo da USP. Em vez de dar continuidade a essa sociologia de ponta, o que observamos depois das cassações de 1969 foi a sua progressiva substituição pelo sucedâneo, pelos pensadores sociais: Foucault, Nietzsche, Arendt, Freud, Habermas. É óbvio que esses autores têm um papel essencial no diálogo dos sociólogos, mas os sociólogos precisam compreender a necessidade do passo seguinte: passando por eles (e por outros), chegar de fato à sociologia e à sociologia enraizada, enredada com a História e o destino. A grande tradição sociológica da USP, infelizmente, está ameaçada na base por várias modalidades de recusa.

Plural — *Já que você falou do Departamento, gostaríamos de perguntar sobre seu afastamento da Pós-graduação. Há até mesmo um movimento dos alunos para você voltar a dar curso na Pós-graduação...*

Martins — Desenvolvi um trabalho original e criativo na Pós-graduação por muitos anos. Comecei a desistir dela há muito tempo, quando percebi que minguavam cada vez mais as pos-

sibilidades de fazer um trabalho sólido e articulado. É verdade que entrei para a Pós-graduação na situação de emergência criada pelas cassações de professores em 1969. Acabei “herdando” alunos que tinham projetos intelectuais bem diferentes dos meus e dos da tradição do grupo da USP. Foi penoso lidar com esse desencontro, acossado, ainda, por cima, por pressões extra-acadêmicas que deformavam o trabalho que podia ser proposto. A principal dificuldade veio do fato de que a única alternativa aberta era a de um programa subentendido em torno de uma “sociologia do desenvolvimento”, centrado nos interesses do professor Luiz Pereira. Reconheço que era a única saída no âmbito da instituição naquela circunstância. Mas não era a melhor. Esse equívoco me desgastou muito, tendo que dialogar compulsoriamente com os ideologismos que dilaceravam a sociologia, especialmente no caso de alunos provenientes de outras universidades, sem tradição na pesquisa sociológica e na produção teórica. E tendo que me submeter a um enquadramento temático que nada tinha a ver com o que eu podia e queria fazer. Levei anos para “cancelar o contrato” em que me haviam envolvido.

Em 1975, dei início a uma correção de rota estabelecendo o seminário semanal sobre o método dialético na obra de Marx. Era a forma séria de enfrentar o marxismo de bolso, picareta e superficial, que assediava a escola e o ensino da sociologia a partir dos chamados partidos clandestinos. Lembro bem da face transfigurada dos agentes desse assédio, na sala de aula, tendo que discutir Marx a sério, como cientista, linha por



linha, cuidadosamente, interpretando, compreendendo, justificando afirmações e interpretações. Esse seminário, seguido do seminário sobre o método dialético na obra de Henri Lefebvre, durou cerca de dezenove anos. Foi uma das melhores coisas que fiz aqui na escola. Deu um trabalho enorme. Foi uma contribuição poderosa para a formação de novos docentes universitários na tradição do pensamento crítico. Muitos estão aqui mesmo na USP, em outros departamentos que não os de ciências sociais. Outros estão em boas universidades de várias regiões do país: no Norte, no Nordeste, no Sul e mesmo aqui no Sudeste.

É significativo que meus colegas, especialmente os de sociologia, praticamente não se interessaram pela possibilidade de que seus orientandos fizessem o meu curso. Pouquíssimos vieram fazer créditos comigo. Meu esquema exigia que, mesmo depois de fazer o crédito, o aluno se comprometesse a continuar no seminário. Eu me insurgia contra a mentalidade contabilística que tomara conta da Pós-graduação e entendia, como ainda entendo, que o bom trabalho intelectual é um trabalho qualitativo e artesanal. Aparentemente, alguns temiam que por trás de minha proposta estivesse (como de fato estava) o reavivamento do espírito da “escola sociológica” em que eu me formara e com a qual aprendera sociologia, a do grupo de Florestan Fernandes. O desencontro entre a proposta oficial e a minha chegou a valer-me menosprezo, marginalização e até insulto público, como ocorreu quando um colega, coordenador da Pós-graduação, no ato de apresentação dos cursos, na minha ausência (eu

estava dando aula na sala ao lado) disse aos alunos que eu não estava ali porque era “esquisito” (quando o “esquisito” era ele!). Alunos e colegas ouviram e permaneceram num silêncio conivente que lamento e repudio até hoje.

Eu já havia feito uma proposta de reestruturação do Curso de Pós-graduação, em grande parte aceita e implantada, depois completamente desfigurada. Sempre fui contra a concepção de que o aluno deve ser cliente e dependente pessoal do orientador. Como ocorre em outros países, o aluno deveria ter um “contrato” com a universidade e não com quem o orienta. A relação deveria ser impessoal para evitar desgastes e tensões danosos aos dois lados. O aluno deveria fazer inicialmente seus créditos e nesse tempo produzir o seu projeto, um bom e sólido projeto, a partir das indicações do curso. Depois poderia escolher o orientador para a fase da pesquisa e da tese. Sugeri, também, os seminários temáticos de pós-graduação e dei início a eles com o seminário de estudos agrários. Esses seminários, abertos ao público interessado e inclusive divulgados pelos jornais, poderiam ser a oportunidade para que o aluno discutisse com colegas, visitantes e professores o seu projeto. Hoje, esse seminário está reduzido a um interrogatório para que um professor possa dar um acabamento ao projeto do estudante. Além disso, sempre fui contra as bancas examinadoras “cozinhas” entre o orientador e o aluno. Minha proposta era a de que houvesse um cadastro de pesquisadores com doutorado, da USP e de fora, classificados por grandes temas, dentre os quais se elaboraria uma lista de dez nomes, a partir da qual a Comissão de Pós-



graduação sortearia a banca na presença do aluno e do orientador. Isso asseguraria bancas isentas e exames competentes. Hoje, infelizmente, a banca é praticamente nomeada pelo aluno, que escolhe dentre aqueles pesquisadores que julga protetores e, de certo modo, cúmplices.

Durante muitos anos não fui indicado para bancas de mestrado e doutorado, a não ser as dos meus alunos, porque estabeleci um critério objetivo de qualidades que uma dissertação ou tese deveria ter para atribuir-lhe nota. Sempre achei que a política da nota dez compulsória, que hoje é moda, deprecia o aluno e envergonha a instituição. Os melhores nomes da sociologia brasileira, formados aqui na escola, não tiveram nota dez em seus doutorados. Como se sente, pois, um aluno competente, porém na modéstia de seu início de carreira, recebendo um dez que Florestan Fernandes, Antonio Candido, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Marialice Foracchi e tantos outros não receberam? Numa certa época houve o abuso do “dez com louvor”. Vi modestíssimos trabalhos recebendo o indevido “louvor”, fardo injusto colocado sobre os ombros de sua vítima. Nenhum daqueles nomes recebeu o louvor, reservado na tradição das grandes universidades e também desta, no passado, a reconhecidamente excepcionais contribuições teóricas. Além disso, muitos candidatos possíveis a fazer pós-graduação comigo vinham motivados por temas “filosofantes”, desdenhavam a pesquisa de campo e queriam logo produzir uma revolução teórica para a qual não estavam preparados. Um dos meus primeiros problemas com alunos de pós decorreu da simples exigência de que, depois de

dois anos fazendo cursos, cada um me entregasse um projeto de pesquisa. Aguardei paciente, estiquei prazo, e nada. Decidi, então, liberá-los para que se transferissem para outros orientadores. E foi o que fizeram, agindo corporativamente como se eu estivesse errado na minha exigência e eles estivessem certos na sua indiferença. Tudo produto da concepção equivocada de pós-graduação que temos aqui: passaram a impressão de que eu havia abandonado meus filhos na porta do orfanato. E eram todos marmanjos!

Mas o que me fez decidir a deixar definitivamente a Pós foi uma grave injustiça cometida pelo Departamento contra o nosso professor convidado Carlos Rodrigues Brandão. O Brandão, que foi orientando do professor Douglas Teixeira Monteiro e concluiu seu doutorado comigo, quando o Douglas morreu, é um dos melhores nomes da antropologia brasileira. Foi convidado a vir para cá, para o Departamento de Sociologia, para ajudar na Graduação, no curso de Métodos e Técnicas de Pesquisa, durante um ano, pois é um grande conhecedor de métodos qualitativos e restabeleceria para nós um certo diálogo perdido com a antropologia. Ele era professor da Unicamp em período integral, livre-docente, não estava se transferindo para USP nem vinha aqui disputar os lugares que alguns haviam reservado para si. Veio ajudar porque nós carecíamos de um professor com as qualificações dele. O boicote contra ele começou com o Departamento e a Faculdade criando as maiores dificuldades para reconhecer sua livre-docência. Ele veio com o salário de doutor e em tempo parcial. O que ganhava dava para pagar o ônibus e a estadia em



São Paulo, já que mora em Campinas. Obviamente, Brandão não veio para ganhar dinheiro, como acontece com muitos outros professores que vão e vêm. Sob pretextos variados, descabidos e ridículos, de um formalismo reacionário intolerável, o Departamento e a Faculdade não reconheceram a sua livre-docência. Supostamente porque sua livre-docência era de outra universidade, cujos critérios são outros. Entretanto, esta mesma Faculdade e este mesmo Departamento já haviam reconhecido a livre-docência de um professor obtida numa faculdade municipal de Osasco, antes que Brandão viesse trabalhar conosco. E, depois disso, reconheceu o notório saber de um candidato a titular que não tinha nem mestrado nem doutorado.

É claro que Brandão sofreu boicote e discriminação. Não contente, o Departamento de Sociologia fez outra barbaridade com ele. Apesar da patifaria que já estava fazendo, estimulou-o a se credenciar como orientador de alunos de pós-graduação. O credenciamento foi pedido e concedido, mas Brandão não foi informado de que só se reconheceu sua competência para orientar mestrados e não doutorados. O que em si depõe contra a Comissão de Pós-graduação: ele sozinho tem mais livros e artigos publicados do que, provavelmente, toda a Comissão junta. Além disso, tem uma carreira internacional e sua competência é reconhecida em universidades renomadas. Tratava-se da imposição de uma humilhação. Brandão só foi saber que não estava credenciado a orientar doutoramentos quando sua primeira aluna de doutorado concluiu a tese e a apresentou. A aluna foi então formalmente ins-

crita em nome de uma outra docente para que não perdesse o curso e todo o trabalho feito. Essa orientação não consta como trabalho dele. Apesar de ter concluído o ano de colaboração e de trabalho (mal) pago, Brandão continuou vindo ao Departamento para orientar, gratuitamente, seus alunos de pós, até que o último concluisse e defendesse a tese como se fosse orientando de outra pessoa. O Departamento não teve a decência de pedir-lhe desculpas publicamente, embora tivesse sido largamente beneficiado por seu trabalho sério, competente e honesto. Esse episódio me fez decidir pela saída da Pós-graduação e o mencionei no meu pedido de descredenciamento. Foi, também, um ato de solidariedade ao meu colega e amigo. Encerrar meu envolvimento com essa proposta de pós-graduação mutilada e desfigurada por tantos personalismos foi a melhor coisa que fiz em minha vida acadêmica. Embora tenha deixado de receber orientandos, mantive o seminário sobre o método dialético até 1993, por meio do qual influenciei a formação de tantas pessoas. No último ano ainda fiz a experiência de convidar quatro alunos de graduação, dentre os que tinham as melhores notas, para que participassem do seminário junto com alunos de pós, muitos dos quais já professores universitários. Uma proposta num estilo parecido com o que ocorria na antiga Cadeira de Sociologia I, do professor Florestan. A experiência me sugeriu que estava na hora de iniciar um trabalho novo na Graduação, o que de fato fiz.

Desdobrei meu curso de sociologia da vida cotidiana, de modo a envolver os alunos de cada turma num projeto de pesquisa que pudesse resultar



num trabalho acadêmico de nível profissional. As condições são adversas, mas a proposta vem dando certo. O primeiro fruto desse trabalho é o livro coletivo *(Des)figurações — O imaginário onírico na vida cotidiana da metrópole*, editado em 1996. Voltou, assim, a experiência de dar ao aluno de graduação a oportunidade de se envolver numa experiência pedagógica artesanal e formativa. Entendo que é necessário um programa assim para que possamos assegurar a competitividade de nossos alunos no curso de Pós e para que possamos, de preferência, formar o nosso próprio pessoal docente. Todos os participantes do “projeto do sonho” tiveram um ótimo desempenho na seleção nos cursos de pós-graduação. Estou, portanto, dentro, embora pareça estar fora.

Plural — *Vamos lamentar.*

Martins - Não lamentem. Isso não tem muita importância. As pessoas não são importantes; importante é o trabalho que fazem e isso eu continuo fazendo.

Plural — *Mas o seu trabalho ninguém faz aqui. A abordagem que você dá a gente não encontra em outros cursos.*

Martins — É verdade. Mas penso que se conseguir alicerçar o meu trabalho na Graduação, como pretendo com essa experiência de ter os alunos trabalhando diretamente comigo, como há outros professores fazendo o mesmo, será possível restabelecer a questão do qualitativo na graduação e na formação dos alunos. Os resultados são promissores. Foi nesse padrão que me tornei sociólogo e professor universitário. Esse era o padrão do grupo do professor Florestan Fernandes. Só pude fazer minha carreira universitária, do jeito que fiz, porque tive na graduação uma formação de pós-graduação.

Plural — *Obrigada.*

Martins — Eu é que agradeço.

* Jacqueline Sinhoretto é mestranda em Sociologia na FFLCH/USP e pesquisadora do Núcleo de Estudos da Violência (USP).

** Helena Singer é doutoranda em Sociologia na FFLCH/USP, pesquisadora do Núcleo de Estudos da Violência (USP) e membro da comissão editorial da *Plural*.