

Uma vida e uma obra dedicadas à favela e às ciências sociais

Entrevista comemorativa de 70 anos de Luiz Antônio Machado da Silva

**Michel Misse¹, Alexandre Werneck², Alba Zaluar³,
Márcia Pereira Leite⁴, Neiva Vieira⁵ e Gabriel Feltran⁶**

No final da década de 1960, o “sociopólogo” – como ele próprio gosta de se definir, em uma alusão à sua dupla identidade nas ciências sociais – Luiz Antônio Machado da Silva, então aos vinte e poucos anos, foi fazer uma pesquisa em Pirambu, Fortaleza. Tratava-se de uma das maiores favela da capital cearense, hoje já urbanizada e convertida em bairro, mas na época uma crescente zona de habitação precária na beira do mar. O plano era fazer uma avaliação do programa de desenvolvimento de comunidades então em implantação no local. Para fazer sua pesquisa, o etnógrafo adotou uma medida radical: mudou-se, de mala, cuia e caderno de campo, para um barraco, justamente na favela que estava pesquisando. Mas não se tratava de uma operação metodológica ou uma forma de promover a imersão em um ambiente no qual não era “nativo”. “Morava lá porque era mais fácil habitar onde trabalhava”, relembra nesta entrevista Machado da Silva, 70 anos completados neste 2011, que deixou o Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde era, desde 1986, professor da graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Pois essa imagem de começo de carreira e a explicação muito prática, simples, para o movimento que seria determinante em sua história, parecem querer fazer um síntese de Machado da Silva: um pensador ao mesmo tempo das ciências e do mundo sociais, um pesquisador que busca entender o mundo *na* própria forma como se aproxima dele, na maneira *como mora nele*.

1 Professor da UFRJ.

2 Professor da UFRJ.

3 Professora da Uerj.

4 Professora da Uerj.

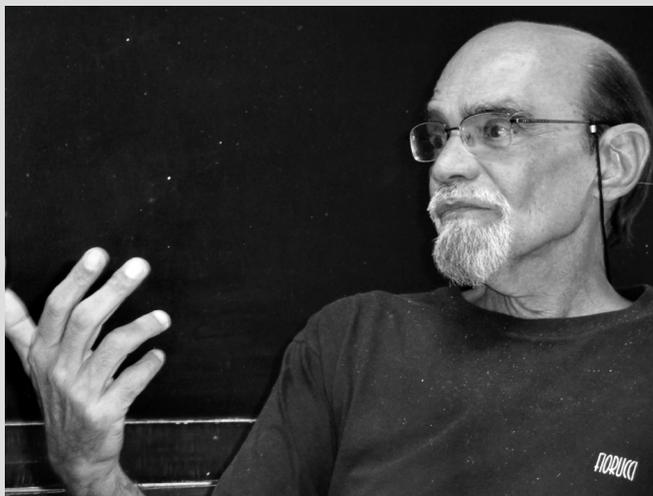
5 Professora da Uerj.

6 Professor da UFSCar.

Para homenageá-lo nesta efeméride, **Dilemas** convidou-o para uma entrevista com alguns de seus colegas e ex-alunos. O encontro reuniu a nós, editores da revista, além de Alba Zaluar (esta, colega desde os tempos de estudantes), Márcia Pereira Leite, Neiva Vieira e Gabriel Feltran. Foi uma conversa que se prolongou por várias horas e teve lugar no Instituto de Estudos Sociais e Políticos (Iesp), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj), casa que divide com a UFRJ as atenções de Machado, e que conta com ele desde 1973, ainda na forma do antigo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Apresentamos, nesta edição, os melhores momentos da conversa, que começou com uma lembrança da trajetória de vida de Machado e se estendeu a respeito dos diferentes momentos de sua contribuição à sociologia urbana brasileira. Logo a seguir, a revista tem a honra de republicar o artigo “A política na favela”, de 1967, um dos textos mais seminais (e atuais) de Machado da Silva, que tem dedicado toda sua vida a essa que é uma das formas de configuração da vida urbana mais marcantes e marcadas do cenário brasileiro, em especial do carioca, por conta das inúmeras representações que a favela sempre ensejou, seja do ponto de vista da imagem de carência, seja por sua associação com a violência urbana.

Luiz Antônio Machado da Silva nasceu em 1941, no Leme, no Rio de Janeiro. Graduou-se em sociologia e política na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em 1964. Mestre em antropologia social pelo Museu Nacional, da UFRJ, em 1971, doutorou-se em sociologia pela Rutgers University (hoje The State University of New Jersey), nos Estados Unidos, em 1979. Realizou pós-doutorado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, em 2006-2007. Desde que iniciou sua carreira docente, orientou cerca de 70 dissertações de mestrado e dezenas de teses de doutorado. Além de “A política na favela”, dois outros de seus artigos, pela igual atualidade e originalidade que mantêm, foram reeditados: “O significado do botequim”, de 1969, publicado pela *Revista América Latina* e republicado em livro em 1978; e “O vazio da ordem: Relações políticas e organizacionais entre as escolas de samba e o jogo do bicho”, de 1993, em co-autoria com Filippina Chinelli, republicado na mesma *Revista Rio de Janeiro*, em 2004.

Reconhecido como um dos pioneiros nos estudos e pesquisas sobre favelas, tem contribuição importante nas áreas da sociologia urbana e da sociologia do trabalho no Brasil. Foi, ao que se sabe, o primeiro sociólogo a desenvolver o conceito de “informalidade”, depois mundialmente apropriado para a compreensão de diferentes áreas da ação social (economia, trabalho, etc.).



Nos último anos, vem propondo uma análise enormemente original dos diferentes aspectos da violência urbana por meio do conceito de “sociabilidade violenta”, profundamente discutido nesta conversa. Seu mais recente livro, *Vida sob cerco* (2008) reúne os resultados de ampla pesquisa que coordenou sobre o tema no Rio de Janeiro. Integra atualmente o INCT-CNPq Observatório das Metrôpoles.

Machado continuará sua atividade acadêmica no Iesp-Uerj, mas seu afastamento do IFCS-UFRJ, por aposentadoria compulsória, ensejou entre seus ex-orientandos e colegas a vontade de homenageá-lo com esta entrevista. Que os leitores aproveitem a conversa e se integrem a nossa homenagem.

Michel Misse e Alexandre Werneck

Michel MISSE: Seria interessante começar falando de sua formação, de sua trajetória e de seu interesse pelas ciências sociais...

Estudei, desde o jardim de infância até o final do secundário, que na época se chamava de científico, em um colégio particular de muito boa qualidade, o Colégio Mello e Souza. Naquele sistema, havia a opção de se fazer o curso clássico ou o curso científico, este de formação pré-universitária. Escolhi o científico porque todos a minha volta estavam fazendo isso. Mas ele era mais ou menos voltado para a área *hard*. E eu não gostava daquilo. Gostava de história, lia muita literatura... Então, fui muito mal. Nunca fui reprovado, mas ia mal. Fiz o vestibular para engenharia, mas não estudei nada, e fui reprovado. No ano seguinte resolvi fazer vestibular para direito, reconhecendo que as exatas não eram nem meu interesse nem minha especialidade. Só que achei o pré-vestibular para direito tedioso e também não estudei nada. Estava tão interessado em fazer o vestibular para direito que me esqueci de me inscrever e perdi o prazo. Fiquei então desesperado para não perder mais um ano, ter que trabalhar... Foi quando encontrei na praia um amigo de muitos anos que ia se inscrever no vestibular para sociologia. Eu não sabia muito bem o que era. Aliás, nem sabia que havia um curso de sociologia. Mas gostei muito da ideia, fiz a prova e passei. Aí descobri meu universo, me interessei muito e me tornei um ótimo aluno.

MISSE: Você está falando de que período?

Eu me formei em 1964. O vestibular deve ter sido em 1959.

MISSE: Você é carioca?

Carioca. Nasci no Leme.

Márcia Pereira LEITE: Daí o gosto pela praia...

Sim! Mas, bem, então comecei a estudar sociologia intensamente, na PUC. E quando estava no segundo ano, um professor, Geraldo Semenzato, estava se transferindo para a Universidade Federal da Bahia, onde estava sendo mon-

tado um curso de pós-graduação, pelo Thales de Azevedo e pela Maria Brandão, sua filha, além de outros professores. Mas o curso não teve massa crítica suficiente para funcionar como pós-graduação, então se autotransformou em uma espécie de especialização, aceitando alunos já em trabalho final de graduação. O Semenzato convidou para fazer o curso a mim, ao Otávio Velho, ao Moacir Palmeira e ao Sérgio Lemos, que era um pouco mais velho que nós. Desses, o Otávio acabou não indo. Cursei o segundo ano da faculdade nessa especialização e fazia as provas em um regime de segunda época, que não existe mais. Fiz, então, a especialização ao mesmo tempo que a graduação. Meu Curriculum Lattes é algo bastante estranho, porque os prazos se sobrepoem. Mas o curso foi ótimo.

LEITE: Como era o formato dessa especialização?

Bastante generalista em ciências sociais. Mas muito interessante, porque era pensado como os cursos de pós-graduação atuais, que associam a formação à pesquisa. A pesquisa institucionalizada incorporava acho que não todos, mas muitos alunos. Fui incorporado na pesquisa da Maria Brandão. Mas o curso foi muito importante para mim justamente para a formação teórica. Na época, era Parsons, o primeiro Parsons. A gente lia desesperadamente. E discutia, tomava cerveja com o Semenzato, que era um professor muito bom, discutindo Parsons. Então, juntava-se o lazer e o estudo, era praticamente 24 horas por dia, uma imersão. Na formação de meus interesses substantivos não foi tão determinante, porque a pesquisa da Maria Brandão era em Camaçari, que estava recebendo uma unidade da Petrobras e passava por um processo de mudança. A Petrobras era um enclave na região, uma área de coqueirais, onde fazíamos pesquisa. Trava-se de uma temática rural de modernização da agricultura: um dos estudos de caso era com uma indústria extremamente racionalizada de produção de coco. Lembro-me ficar impressionadíssimo ao entrevistar a diretoria, porque ao lado da sala havia uma maquete da fazenda indicando visualmente – naquela época não havia computador – as etapas da plantação, o que precisava ser derrubado... Nunca imaginei que em uma área rural, uma região tradicional, pudesse...

MISSE: Haver um coco fordista!

Pois é! E era um outro enclave. Mas acabei não fazendo nada com isso em termos de pensamento. Fui muito mais influenciado em termos substantivos pela sociologia urbana e, por conta disso, pelo José Arthur Rios, do qual eu e Otávio Velho fomos uma espécie de monitores...

MISSE: Tudo isso na graduação?

Sim, naquela época não havia pós-graduação. Você terminava a graduação e já era um profissional. Mas o interessante é que a Escola de Sociologia e Política da PUC era pensada pelos organizadores, seus ideólogos, como uma espécie de preparação para o Itamaraty. Não era um curso especializado, não era disciplinar. Era um curso de formação geral. Inclusive humanística. Era interessante, porque o curso, embora tivesse essa concepção, tinha entre seus organizadores intelectuais o Arthur Hehl Neiva, uma figura muito importante na formulação na política migratória getulista. Altamente seletiva, corporativa, para não usar termos mais pesados.

MISSE: Você terminou a graduação na Bahia?

Não, na Bahia eu fiz a metade do segundo ano e a primeira metade do terceiro.

MISSE: E aqui, na PUC, você se lembra dos professores que ficaram mais marcados?

Lembro-me, claro. Todos me ajudaram muitíssimo, sem saber. Pelo menos sem a intenção. Primeiramente, e o mais importante de todos, foi o Semenzato, que me levou para esse curso. E a atenção que ele nos dava era incrível. Imaginem que eu, o Moacir e o Sérgio morávamos na sala da casa dele. Outro que me impressionou, mas com quem tive um contato pessoal muito menor, foi o José Arthur Rios, que, pouco depois de começar a lecionar para a gente, tornou-se secretário do [governador do estado da Guanabara Carlos] Lacerda. Por isso a gente dava aula por ele, porque obviamente ele não tinha muito tempo. Pois ele me influenciou muito. Tive também professores que ao mesmo tempo eram meus contem-

porâneos. Eram pessoas muito competentes durante o curso e que assim que se formaram se tornaram professores. Foi o caso de Ana Judith de Carvalho – já falecida –, que me levou para minha primeira pesquisa no IUPERJ, antes ainda de o IUPERJ existir. Trabalhávamos em uma sala ao lado do gabinete do Cândido Mendes, ligados diretamente à reitoria. Depois ela saiu, foi para a França. Era aluna do Henri Lefebvre e foi muito influenciada por ele. E foi o caso também de Miriam Limoeiro, de uma ou duas turmas antes da minha, com quem participei de outra pesquisa. Elas duas eram minhas chefes nessas investigações para as quais o Cândido Mendes tinha obtido financiamento. Foi meu primeiro emprego. Depois, fui indicado pela Ana Judith para trabalhar em um órgão de uma secretaria da área econômica, em um convênio com a USAid⁷, com verba de um dispositivo da época, o Fundo do Trigo, para realizar desenvolvimento em comunidades, que era a abordagem, na época, dos movimentos de base, das mobilizações populares, etc. Obviamente, era algo muito influenciado pela ideologia americana de desenvolvimento de comunidades. Por conta disso passei a conhecer muito bem essa literatura americana. Era minha obrigação profissional. Eu era pesquisador profissional, mas lidava com um monte de assistentes sociais e precisava saber qual era a entrada do serviço social, que estava organizando aquelas atividades. Trabalhei uns dois anos ali, diretamente depois da graduação. Depois, não me lembro bem se porque o programa acabou, tornei-me funcionário da Codesco [*Companhia de Desenvolvimento de Comunidades*], no governo [*Francisco*] Negrão de Lima, que era um governo de oposição [*do estado da Guanabara, de 1965 a 1970*] que desenvolveu um programa de urbanização de favelas. Mas esse programa contratou também um escritório de arquitetura chamado Quadra, composto por quatro urbanistas muito jovens⁸, encarregados de produzir um programa de urbanização, que foi, aliás, muito bem feito. Combinava urbanização no sentido físico-arquitetônico e uma regularização de lotes, que estavam sendo distribuídos. E eu continuava fazendo pesquisa com esse núcleo, mas quando cheguei ao segundo ano de trabalho, encontrei-me com o Roberto Cardoso de Oliveira [*morto em 2006*] em um evento e ele me perguntou se eu não queria fazer mestrado em antropologia social, no Museu Nacional. E era quando eu estava começando na Codesco. Então eu recebia muita ajuda de

7 United States Agency for International Development.

8 A Quadra era formada pelo antropólogo e urbanista Carlos Nelson Ferreira dos Santos e por seus colegas urbanistas Sylvania Lavenère-Wanderley, Sueli de Azevedo e Rogério Aroeira Neves e seria fundada em 1969 para o projeto de reurbanização, depois de um levantamento que o grupo fez para a Companhia do Progresso do Estado da Guanabara (Copeg). O projeto com a Codesco, iniciado em Brás de Pina e ampliado para várias favelas, duraria cinco anos. A Quadra seria encerrada em 1975 e seus sócios seguiriam caminhos distintos. (N.E.)

meus colegas porque não podia ler, meu trabalho era em tempo integral e a quantidade de leitura era brutal. A Alba [Zaluar] me emprestava seus fichamentos dos textos, por exemplo. Mas quando terminou o primeiro semestre, percebi que tinha que fazer uma escolha, que era um pouco uma escolha de Sofia, porque a experiência profissional nessa atividade de urbanização de favela era extremamente rica do ponto de vista formativo, intelectual etc. Mas eu tinha que escolher isso ou um programa regular de pós-graduação. E preferi o programa. Passei a receber mais ou menos um décimo do meu salário anterior para ficar apenas estudando, com bolsa da Fundação Ford. Na Bahia, eu havia tido uma bolsa, primeiro do Serviço Social Rural, arranjada pelo Semenzato, e logo depois da própria UFBA. Então, terminei o mestrado em antropologia. Fiz em um ano e meio, porque já tinha o trabalho de pesquisa. Foi muito mais fácil que para os colegas, que tinham que começar as pesquisas do zero. Isso era 1971. Tinha começado o curso no segundo semestre de 1969, na segunda turma do Museu, cujo curso havia sido criado em 1968.

Alba ZALUAR: Aquele trabalho magnífico, “O significado do botequim”, foi feito quando quando você estava na Codesco? É uma pesquisa empírica oriunda...

É uma pesquisa mais existencial que empírica... Eu já não me lembro muito bem quando se estava terminando a graduação ou já estava no mestrado... O ponto de partida para esse artigo era um botequim que existe até hoje, mas completamente modificado, chamado Adega Pérola, na rua Siqueira Campos, em Copacabana. Eu morava nessa rua quando era casado com minha primeira mulher. Mas o fato é que há muitos botequins na minha vida. E esse trabalho envolveu botecos do Rio, do Nordeste (onde eles são chamados de bodega), uma porção deles.

LEITE: Algo que parece ser fundamental em sua trajetória, na definição de suas questões de pesquisa, é seu encontro e seu trabalho com o [antropólogo americano] Anthony Leeds [1925-1989], justamente nesse momento em que você trabalhou com a urbanização de comunidades. Pois o artigo “A política na favela” é de 1967...

Bem, desde 1963, mais ou menos, comecei a lidar genericamente com sociologia urbana. Li *O fenômeno urbano*, do Otávio Velho (1967), que era o tema do curso que dávamos com o Rios. Pois já no projeto de desenvolvimento de comunidades eu me relacionava com um monte de assistentes sociais, e fiz um monte de *surveys*, porque eu era – como todo mundo naquela época – altamente positivista: pesquisa era *survey* e *survey* precisava ser representativo, senão não fazia sentido. E como não havia informação nenhuma em favela que pudesse sustentar uma amostra estratificada, eu fazia censos das favelas para poder fazer os *surveys* com amostras representativas. Só que nunca dava tempo e o que eu fazia, no final das contas, eram os censos. E eles eram muito ricos, porque foram várias favelas. Uma delas, em Brás de Pina, era a melhor, porque tinha acabado de passar por uma belíssima urbanização. Bem, eu preparava os questionários e administrava sua aplicação pelas assistentes sociais, o que significa que eu ficava no campo: eu rodava, conversava, fui a uma porção de favelas. E foi nessa época que eu conheci o Anthony Leeds. Foi por caso, porque ele foi chamado para fazer uma avaliação desse projeto para a Fundação Ford. E por intermédio dele passei a conhecer muitas outras favelas. Ele reunia em torno de si – era uma pessoa espetacular, com uma capacidade de fazer pesquisa que nunca vi ninguém mais ter – vários *peace corps* de um programa da Secretaria de Estado, um pessoal que morava na favela. Ele reunia essas pessoas e passou a me convidar para essas reuniões. Aprendi muito com ele. De fato, aprendi a fazer pesquisa, porque até então não sabia; aprendi um pouco de teoria, embora não gostasse muito da teoria dele, mas aprendi a me distanciar de seu quadro de referência – porque ele ajudava a fazer isso, conseguia me apontar aquilo de que eu não gostava no que ele dizia. Mas acredito que no meio disso tudo devo ter conhecido umas 100 favelas só no Rio.

WERNECK: E isso começou a abrir seus olhos para a questão da favela?

Sim, mas em algum momento fiz uma pesquisa com um perito da Unesco, Jean-Pierre Bombart, em uma favela do Ceará chamada Pirambu. Era uma avaliação do trabalho da Igreja Católica de desenvolvimento de comunidades. Tratava-se de algo altamente autoritário, mas o padre acha que sabe o que o povo quer...

E houve uma saia justa entre ele e o Centro Latino-Americano, porque o relatório que fizemos, principalmente a minha parte, era altamente crítico ao programa. Pois acontece que passei uns quatro ou cinco meses morando nessa favela. Não morava lá por razões metodológicas, e sim porque era mais fácil habitar onde trabalhava. Essa favela era em um areal. Naturalmente, já mudou muito 50 anos depois [*atualmente, é considerado um bairro de Fortaleza*]. Mas foi um período de imersão na vida popular muito intenso. E em um botequim ao lado de minha casa ocorreu um fato que me marcou muito: quando estava para ir embora, avisei aos vizinhos, de modo que todo mundo sabia com uma certa antecedência. Fiz muita amizade ali. Esse botequim, que eu frequentava muito, ficava à direita de meu barraco. Do lado esquerdo, havia uma espécie de casa de passagem de cantadores, que circulavam pelo estado e de vez em quando pernoitavam ali. Poucos dias antes de eu viajar, à noite, começou uma cantoria e me chamaram. Não havia muita cantoria ali, porque era onde eles dormiam apenas. Mas nesse dia houve. E era... para mim. Eles me chamavam de “carioca” e passaram a noite inteira cantando que o carioca isso, o carioca aquilo. Eu fiquei emocionadíssimo, evidentemente. Foi uma espécie de momento-ápice de minha relação emocional com a favela...

MISSE: Já usavam a expressão “favela” para designar esse tipo de lugar no Ceará?

Usavam. E havia outro detalhe, que descobri lá: a Aldeota, um bairro grã-fino de Fortaleza, estava começando. Já havia casas, mas a ocupação era ainda muito rarefeita. E havia barracos. Mas não eram um ao lado do outro. Era um vazio, muita areia, e uns barracos... em linha. E eles chamavam isso de “favela de linha”. Pois custei a entender o que era isso. Eu perguntava e as pessoas não explicavam claramente. E descobri por acaso, conversando com uma pessoa da administração pública, que me disse: “Eles têm autorização para fazer os barracos nas ruas dos loteamentos”. A Aldeota era um megaloteamento. Então era daquela forma porque eles construíam os barracos na rua. E a rua... é em linha. E quando o proprietário do lote resolvia finalmente construir sua casa, pedia à prefeitura para tirar a favela. A prefeitura então desmontava todos os barracos, botava no caminhão, que chegava com dificuldade, porque era muita areia... e eles iam para outra rua. E havia muitas favelas de linha naquela região.

WERNECK: Você disse que foi morar na favela estritamente porque era mais fácil ficar perto do objeto, sem nenhum performatismo etnográfico. Ao mesmo tempo, você obviamente não era dali. Como essa diferença se manifestava? Era diferente de se fazer pesquisa em favela hoje?

Ah, era completamente diferente. A receptividade era muito maior, havia muito mais abertura, muito menos desconfiança. E o que hoje nós chamamos de violência urbana não existia. Claro que existia crime, mas não existia essa organização da violência criminal distinta da relação cotidiana de hoje. Veja: eu tenho muita dificuldade em fazer pesquisa qualitativa, etnográfica. Sou péssimo pesquisador. Um motivo é terminal: eu devo ser uma pessoa extremamente anti-pática que custa a fazer amizade...

WERNECK: Custa a fazer amizade, mas ganha uma cantoria de violeiros?

Eu sei [*para Márcia Pereira Leite*] como você faz pesquisa de campo. Você consegue estabelecer uma boa relação com seus objetos de pesquisa em 10 dias. Eu levo dois meses. Claro, faço boas relações. Não quero matar ninguém, então as pessoas acabam me aceitando, mas é difícil de fazer. Certa vez, eu estava em Recife, trabalhando, e um morador me convidou para ir à casa dele. Pensei: “Legal, vou conhecer alguém”. Cheguei lá, ele vendo televisão com a mulher e as filhas de 10, 11 anos. Sentei-me no sofá e... fiquei vendo televisão. Não dissemos uma palavra, acabou uma novela, começou a seguinte. Até chegar uma hora em que falei: “Bom, então até logo...” Eu não sei fazer isso, o que eu vou fazer? Mas há uma outra razão, absolutamente peculiar e pessoal: tenho absoluta convicção de que a possibilidade de você racionalizar a própria experiência de vida é suficiente para produzir um conhecimento de pesquisa que se refira ao outro. Então, não faço muita questão prática, para usar a expressão de outros etnógrafos de favelas, de fazer campo. Claro, eu faço. Atualmente, não tenho muito tempo, mas já fiz muito. Apenas não faço questão. O botequim, a política na favela, minha dissertação de mestrado, a tese de doutorado, tudo envolveu trabalho de campo. Mas é antes disso uma racionalização de uma experiência de vida que vê o outro.

VIEIRA: E como foi sua experiência nos Estados Unidos?

Foi algo ótimo, mas também muito traumático e complicado. O Roberto Cardoso de Oliveira, mais uma vez ele – que me ajudou horrores e nunca soube disso, coitado –, e mais uma vez em um evento, me abordou sobre meu futuro acadêmico, desta vez me perguntando se eu não queria fazer doutorado nos Estados Unidos, em sociologia. O resultado é que meus amigos antropólogos acham que sou sociólogo e meus amigos sociólogos acham que sou antropólogo. Eu nunca havia pensado em fazer doutorado, mas disse que aceitava. Aí pedi os *applications* de praxe: Northwestern, Harvard, MIT, entre outros, uns oito. O de Harvard era um livro enorme. Eu olhei para aquilo e disse: “Não vou preencher isso. Não sei se vou ser aprovado, não sei nem se vou passar no Toefl, vou passar dias preenchendo isso?” Mas nesse meio tempo, o Roger [*Boyd Walker, professor do Museu Nacional*], que tinha sido meu orientador no mestrado, disse: “Por que você não fala com o [*sociólogo americano Irving*] Horowitz? Ele está criando um campus em Rutgers [*The State University of New Jersey*], organizado segundo as ideias do Wright Mills”. Isso me interessava, claro, então fiz o *application* e fui. Era entre Nova York e Princeton. E eu ia estudar na biblioteca de Princeton, que era uma coisa maravilhosa. Rapaz... que saudade! Mas, aí, bem, o Roberto Cardoso de Oliveira me arranjou uma bolsa da Fundação Ford. Eu achava que não teria financiamento, porque precisava fazer um teste de segunda língua e nunca havia estudado inglês. Eu lia inglês porque na Bahia tinha aprendido na marra. Primeiro com o dicionário do lado, depois normalmente, mas não falava nada. Mas passei bem na prova, com 78%. Só que em Rutgers, eles tinham perdido meu *application*. Aí eu fui sem pai nem mãe. Eu não trabalhava e não tinha mais bolsa, pois já tinha terminado a dissertação. Mas o Cardoso de Oliveira encontrou uma solução, com uma linha de financiamento do núcleo deles, para eu conseguir passar um período e me candidatar novamente. E o Horowitz aceitou. Acontece que, com essa bolsa, eu tinha que fazer uma pesquisa. Propus então uma retomada de algo que eu havia feito no primeiro ano da graduação na PUC, antes de ir para a Bahia, com o padre [*e sociólogo, integrante da ABL, Fernando Bastos de*] Ávila, que morreu há pouco tempo [*em 2010*]. Ele era muito legal e topou ajudar a gente a fazer uma investigação sobre migração em Alagoas. Alagoas porque o pai

do Moacir Palmeira era senador e daí a possibilidade de realização, porque não tínhamos auxílio, nada disso. E o padre Ávila até passou uns dias lá com a gente. Fizemos a pesquisa, com o Sérgio Lemos elaborando um questionário, que aliás, tinha uma parte muito interessante: tínhamos uma pergunta sobre se os nordestinos de Alagoas gostariam de se separar do sul do Brasil. O engraçado é que eles diziam: “Poxa... Boa ideia!” Por conta da pesquisa, percorremos o estado quase todo. E quando estava nos Estados Unidos, sem pai nem mãe, resolvi retomar essa investigação, porque tinha percebido daquela primeira vez que um monte de gente que ia para o Sul – para eles, São Paulo e Rio de Janeiro –, ia e voltava várias vezes, e eu queria entender isso melhor. Aí fui a vários estados, por minha conta, com o mínimo para sobreviver. Fui a Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Ceará, para conversar com o máximo de gente possível. Escolhi ir a feiras, e fui a umas 30, em oito cidades, pra conversar sobre os processos de imigração, e foi muito interessante. Só voltei quando o dinheiro estava acabando e, nesse meio tempo, já tinham me aceitado em Rutgers. Mas o tema me parecia muito instigante, e percebi que merecia um estudo mais sistemático. Havia um curso de ida e volta várias vezes, que era explicado quase universalmente pelo... frio no Sul, e não era provável que as pessoas, depois de fazerem um esforço de migração daquela natureza, naquela época, desistissem e voltassem porque estivessem sentindo frio. Eu achava que isso era uma racionalização. E outra coisa que percebi é que essas pessoas das feiras, sempre em cidades do interior, faziam também um outro circuito, que não sei se ainda existe: sair de uma atividade e uma região inteiramente rurais e ir de cidade em cidade até chegar perto da capital, e depois retornar à origem. As pessoas que não iam para o Sul, nunca iam para a capital; paravam um pouco antes. E eu queria entender isso. Não cheguei a avançar, entretanto. Até hoje, acho que essa questão merecia um desenvolvimento mais adequado. Devia ter feito minha tese de doutorado a respeito disso.

WERNECK: Você já falou de Parsons regado a cerveja, fez uma leitura da favela com uma orientação marxista, há algum tempo você se mostra muito interessado no novo pragmatismo francês, e sempre se define como “sociólogo”; então queria saber um pouco da sua relação com a ideia de uma grande teoria, que dê sustentação a nossos trabalhos empíricos.

Gosto muito, sempre gostei, até antes de entrar na universidade, da reflexão abstrata. Mas não tenho nenhuma pretensão de fazê-la. Não que eu me considere incapaz, mas acho maçante ficar preso a um autor. Gosto de fazer essas reflexões abstratas a partir de discussões concretas. Sempre fui assim. Não é por formação intelectual; é jeito. Eu leio, sim, mas leio sem nenhuma sistemática, quando me interessa alguma coisa. Aí eu vou embora até o ponto em que não me interessa mais e paro. Nesse momento, por exemplo, estou me desinteressando um bocadinho do [francês *Luc*] Boltanski, por conta desse retorno dele ao [Pierre] Bourdieu, e, por outro lado, estou gostando muito, embora ainda não tenha entendido de todo, da [britânica] Margaret Archer. Mas daqui a pouco eu talvez encha o saco dela também. Aí passo a usar de forma parcial...

MISSE: Fui seu aluno em um curso de sociologia urbana em 1976. E a impressão que você passava era a de que sua postura teórica era marxista. Você usava bastante as críticas do Castells à Escola de Chicago, mesmo em um curso em que a gente lia, discutia bastante, todas as principais abordagens. Agora, é curioso porque essa sua aproximação com o pragmatismo me fez pensar no [francês] Isaac Joseph, que passou do marxismo ao pragmatismo. Será que isso tem alguma coisa a ver com a crise do marxismo como referencial ou seria mera coincidência?

Nunca pensei nisso, mas posso dar um chute a partir do que penso e do que fiz. Não se trata de uma teoria do conhecimento. Para começo de conversa, eu sou maria-vai-com-as-outras. Olhando para trás, vejo que acompanhei as tematizações canônicas dos vários períodos da sociologia no Rio de Janeiro. E pelo menos aqui houve uma determinada época em que eu acompanhava os temas dominantes e, ao acompanhá-los, eu sempre fazia suas críticas. Gosto de dizer que os outros estão errados. Mas eu fazia sempre a crítica interna, a partir dos próprios modelos.

MISSE: É verdade, você já fazia isso no curso.

Pois quando comecei a trabalhar, pensava de uma forma inteiramente positivista, objetivista e reificada. A ideia de ruptura epistemológica nem precisava existir, porque eu já achava que era um dado da realidade, entendeu? E o quadro de referências, apesar desse positivismo todo, não era positivista; era durkheimiano à Parsons. Por aí vocês veem como sou... Aí eu abandonei o positivismo de direita e adotei o positivismo de esquerda, althusseriano, duro, economicista. Comecei a ler [Louis] Althusser, e gostei. Mas aí, junto com o Althusser, por conta do Museu Nacional, comecei a ler [Claude] Lévi-Strauss e, então, comecei a fazer a crítica do economicismo... Então eu fui, por assim dizer, avançando na falta de consistência. Até que caí no colo da discussão da alienação feita pelo Lefebvre. Era bem marxista. E acho que até hoje é um nome de peso. Comecei a pensar efetivamente, não a ler e traduzir, mas a incorporar essa discussão da indispensabilidade de se pensar em termos de prática e da indispensabilidade de se pensar a prática como agência. Esse foi o motivo pelo qual eu deixei o marxismo... Não sou contra o marxismo, mas acho que ele começou a apresentar limitações no que diz respeito à questão da agência... E quando comecei a repensar o althusserianismo, comecei a repor a discussão da classe me aproximando de uma determinada perspectiva da linguagem. Por aí fui entrando, e estou nesse caminho agora. No que vai dar, não sei. E não faço nenhuma questão de ser consistente. Tenho quase certeza de que dos autores que gosto hoje, deixarei de gostar amanhã.

Neiva VIEIRA: Gostaria de pedir então para você falar de “A política na favela”. Retomei a leitura desse artigo depois de muito tempo e fiquei muito impressionada porque você já naquela época chamava a atenção exatamente para essa diferenciação interna, essa hierarquia no interior da favela, a partir da categoria, “burguesia favelada”, e fico muito impressionada porque durante muito tempo, apesar do seu artigo, a favela ainda foi tratada de uma perspectiva homogeneizante...

Antes eu gostaria de dizer que o peso da experiência do e com o Anthony Leeds nesse artigo é imenso. E que fui extremamente injusto com ele por não o ter citado. Devia ter citado insistentemente uma porção de coisas que ele dizia. Embora ele só tenha discutido a sociologia do Bra-

sil urbano muito depois, dizia isso já na época. Eu já estava formado, mas não tinha conhecimento para produzir um artigo acadêmico canônico. Achava que estava sendo canônico, mas não estava. Não por rejeição ou nada disso, mas por desconhecimento. A ideia da diferenciação, no entanto, atravessava todo o grupo do Leeds. Porque qualquer pessoa que morasse em uma favela e tivesse alguma relação com algum pedaço de algum aparelho de Estado sabia que havia uma diferenciação interna muito marcada. Essa diferenciação era hierarquizada e o centro dela era o fato de que a elite da favela monopolizava ou pelo menos colocava em operação a maior parte do contato com o exterior. Então um dos fundamentos da “burguesia favelada” não era um fundamento econômico. Era político mesmo.

ZALUAR: Era um capital social...

Capital político especificamente. Era uma relação com uma rede de poder institucionalizada. Por isso chamei de “burguesia favelada”, porque nem sempre eram os mais ricos. Tendencialmente eram, mas é que eram a classe dominante mesmo. Por isso usei esse nome. O rótulo é meu, mas a ideia de que havia uma decalagem e uma disputa subterrânea muito intensa entre o que a gente pode chamar de “a liderança” e “suas bases” circulava muito.

ZALUAR: Essa “burguesia” explorava outros moradores?

Sim, era uma exploração. Porque o capital político deles era desenvolvido na base da monopolização dos contatos com o exterior. E esse era o ponto da disputa pelas bases: a desconfiança sobre serem as pessoas representantes institucionais dos poderes locais constituídos por seu próprio benefício ou serem elas pessoas altruístas buscando o benefício de todos era um problema interno, um problema crônico da organização da ação coletiva.

ZALUAR: O que eles demandavam desses políticos, casas, empregos?

Empregos eles demandavam, mas o que demandavam mais, o que havia menos, eram serviços públicos, que eram obtidos via relação de poder fortemente clientelista, em primeiro lugar; em segundo lugar, estabilidade nos locais, porque o acesso naquela época era muito mais complicado que hoje. A instabilidade de acesso dos anos 1960, 1970, era muitíssimo maior que a atual de que tanto reclamam. Não se trata de apontar uma melhoria estrondosa das condições de vida das classes populares, mas era muito pior naquela época a possibilidade de se manter fisicamente na cidade material. Era pior, sem a menor dúvida. Daí essa reivindicação por permanência. E isso implicava que em um momento em que houvesse – e havia muito recorrentemente – alguma ameaça, toda a favela se fechava em torno das lideranças institucionais – a burguesia favelada –, porque era quem tinha contato com o exterior e quem, por meio desses contatos, podia conter a favela naquele local. Havia carência de serviços públicos, como água encanada. E havia um cara que controlava a água. Às vezes controlava o gato de água.

ZALUAR: A luz também...

Claro, a luz! A posse do relógio era um capital político central. Mas todos os serviços. Em todos esses anos, houve uma transformação quantitativa muito forte, mas o núcleo qualitativo daquele artigo, sua discussão sobre a organização interna da favela, isso permanece. São muito heterogêneas, muito diferenciadas, muito segmentadas. E esse processo de segmentação é um processo de dominação e exploração capitalista interno. Essa é a tese do artigo.

ZALUAR: Essa burguesia favelada já controlava também as organizações imobiliárias?

As associações de moradores controlavam isso.

LEITE: Acredito que esse modelo ainda persista. É o caso das milícias. Há um nó que o seu trabalho detecta bem quando fala dessa monopolização do acesso às redes faveladas por parte dessa “burguesia favelada” controlando as associações de moradores, fazendo uma dupla mediação, dos interesses dos moradores

em relação ao Estado e do Estado em relação aos moradores. E aí eu queria que você falasse um pouco da ideia de “controle negociado”, porque essa mediação pelo espaço, pelo papel das associações de moradores, envolve o controle de todas as transações imobiliárias, devido ao próprio estatuto da favela. Isso significa também rebaixar a própria possibilidade de ação coletiva.

MISSE: E, curiosamente, quando citei seu artigo em minha tese [em 1999], você questionou minha atitude, dizendo que ele era “velho”.

É que acho que essa discussão toda está muito unilateral. Em seguida, direi por quê. Mas antes vou atacar esse ponto sugerido pela Márcia e pela Alba, porque naquela época o horizonte da discussão basicamente era “reforma ou revolução”. E as discussões sobre marginalidade traziam um peso muito grande, embora não mencionado, não explicitado, do Frantz Fanon. Escrevi um artigo em um curso nos Estados Unidos de cujo título hoje me envergonho um pouco. Na época, eu gostava muito, mas hoje... Era “O potencial de ruptura dos grupos marginais”, que era uma espécie de *Os condenados da terra* [de Fanon] brasileiro.

MISSE: Muitos autores escreveram sobre isso e durante algum tempo todos nós acreditamos nisso. Era comum se pensar: “A favela vai descer...”

Pois é, quando eu dizia: “Vamos subir o morro, porque o morro vai descer...”, o que estava dizendo é que esse processo de diferenciação interna ocorreu em um quadro de busca de recursos econômicos. Não era um quadro de tentativa de transformação comunista, de tomar o Estado etc., embora algumas lideranças da época tivessem esse discurso. Aquilo em que eu estava insistindo era que a política e a economia estavam coladas, e por conta da reprodução material. Não era uma questão de vulnerabilidade apenas. Eu não pensava em vulnerabilidade porque estava pensando em uma ação política. Mas me perguntava sobre a diferença das intenções opostas em termos da reprodução material. A burguesia favelada também estava querendo se reproduzir materialmente, assim como a base social. Mas os interesses de ambos não

eram idênticos. Porque uma se reproduzia pela monopolização e a outra se reproduzia pelas migalhas oferecidas pela monopolização desse contato. E isso produzia não apenas uma diferenciação social e econômica, uma hierarquização, mas uma mudança muito grande de perspectivas de alteridade interna. Eu não usava essa terminologia na época. Mas a burguesia favelada tentava produzir uma relação de alteridade em que o outro estava do lado de fora. O outro era o político do qual o burguês era cliente. E a base tinha a mesma relação de clientela com o cara que se considerava dominado e queria ter forças para se tornar não mais do que era, mais um patrão.

ZALUAR: Isso que você chama de burguesia favelada inclui os donos das biroscas, das lojas de material de construção etc.?

Sim, também. Mas o que a burguesia fazia era se concentrar na direção da associação de moradores. Ou como status ou como oposição. E nem sempre eram as pessoas com mais recursos econômicos. Se você tivesse mais dois anos de escolaridade, por exemplo, certamente você seria uma liderança. Se você fosse muito antigo em uma favela, você provavelmente seria uma liderança, uma referência.

MISSE: E a figura do dono do morro?

É recente. Por isso acho que essa conversa toda é unilateral. Porque estamos considerando a possibilidade de usar o meu artigo e essa possibilidade existe só até certo ponto. E o motivo para isso é que as condições de vida nas favelas mudaram horrores com a introdução da violência criminal. Porque a cocaína não tem nenhuma legitimidade, diferentemente do que ocorria com a maconha. Maconha era bobeira. Quando a cocaína se sobrepõe à maconha, a possibilidade de defesa pela via política do clientelismo – que foi como o jogo do bicho entrou nas favelas – passou a não existir. O jogo do bicho tinha legitimidade. A cocaína não tem. Nem para os traficantes. Eles dizem que cheiram para ir dormir, como se fosse remédio... Eles tornam negativo aquele traficante que se torna usuário, viciado.

MISSE: A cocaína também criou uma distância maior dos jovens em relação às famílias, aos mais velhos...

E implicou a necessidade de armar o tráfico. Quando era maconha, até tinha braço armado, mas era uma coisa ínfima.

MISSE: Pois fazendo, então, a ponte com sua atuação contemporânea e introduzindo um tema pelo qual você tem sido cada vez mais citado, chegamos à questão da “sociabilidade violenta”. Pois gostaria de partir de uma questão subjacente, que é o fato de que você usa a expressão “portador da sociabilidade violenta”. Normalmente, essa expressão “portador” está associada ao estruturalismo. Por que “portador”?

WERNECK: E obviamente que há uma percepção de campo e de vida muito forte no conceito de “sociabilidade violenta”, mas tem uma construção, uma elaboração de um tipo ideal, que demonstra uma vontade forte de teoria. O que te leva a construir isso teoricamente?

Vieira: E, aproveitando, queria que você falasse da ideia de “forma de vida”. Porque a ponte é que a sociabilidade violenta sempre soa como uma forma de vida que passa um pouco por referências bem etéreas, mas qual seu embasamento teórico, analítico pra trabalhar isso? E até que ponto você deixa de investir nessa discussão porque, como disse Werneck, você teria que fazer um esforço metateórico para isso?

Há anos, roda em minha cabeça uma especulação. Acredito que haja evidências históricas e empíricas para sustentá-la, mas o esforço pra reunir essas evidências eu não pretendo mais fazer. Ficará como especulação, e a mim me satisfaz como tal. Acredito que durante séculos se discutiu e se produziu uma autoimagem da sociedade em termos de uma compreensão do conjunto efetivo e completo das formações sociais constituída por meio de uma fundação da sociabilidade em uma oposição entre segmentos sociais que se depreciam como opostos... É o que se chamou de conflito social: o reconhecimento de que segmentos diferentes se contrapõem e que isso organiza a sociabilidade.

ZALUAR: Então, não tem nada a ver com conceito de Simmel...

Não! Nesse caso é Marx, é o conceito de Marx. Ele apresenta um conceito de sociabilidade centrado na ideia de oposição de classe. E, nele, o conflito organiza a sociabilidade. Acredito que a apresentação de Marx expressa melhor essa autoimagem da sociedade, porque expressa como a sociabilidade é compreendida pelos atores que se reconheciam como classes opostas. Esse padrão de sociabilidade foi violento durante muito tempo e essa violência se reduziu historicamente à medida que começa a ser recolocada nos termos de uma linguagem que chamo de linguagem dos direitos humanos. Isso articula um momento específico desse padrão de organização de sociabilidade e corresponde mais ou menos ao surgimento do Estado de bem-estar social. O que estava em questão nessa maneira de organizar a sociabilidade é a imensa disputa em torno do que podemos chamar de segurança, no sentido mais amplo do termo. Esse Estado de bem-estar social passou a produzir um conjunto de operações e entes estatais operando a mediação desse conflito básico. E, portanto, esse conflito não era pacificado, reduzido. Ele permanece presente, mas deslocado em outros termos. Quer dizer, o Estado de bem-estar social retraduz o conflito básico que organiza a sociabilidade em termos de um acesso à mediação desse conflito que é representada pela proteção social oferecida por esse Estado. E o Estado se legitima justamente por essa função de proteção social, e na medida em que a realize. A legitimidade do Estado depende dele mesmo se legitimar como um sistema de instituições capaz de reproduzir a dominação e a exploração capitalista de uma forma que esta seja aceitável pelas partes. Ele entra como sistema de organização, produzindo uma alteridade tão conflitiva quanto antes, mas menos violenta, justamente porque há essa mediação. E acredito que esse quadro açambarca uma enormidade de dimensões e fatos. Não tenho interesse em fazer a sustentação histórica desses comentários aqui porque tomaria um tempo enorme, mas me parece que esse quadro se consolida com a social-democracia europeia.

MISSE: É a vitória da reforma sobre a revolução...

ZALUAR: A questão sobre esse conceito é que você trata o conflito como fundamento da sociabilidade. Quando o próprio Marx, ao mesmo tempo que constitui o conflito de classe, traz toda a questão da cooperação entre os trabalhadores, a união dentro do sindicato etc. E é interessante, porque essa mesma, digamos, conformação teórica, está presente em sua visão da favela, e da “burguesia favelada”... Não seria o caso de levar em consideração um outro lado, o da cooperação, da reciprocidade...

Mas o que estou dizendo não é apenas que o conflito seja o fundamento, mas que a violência se torna esse fundamento em determinado caso.

ZALUAR: É um visão muito dura.

É dura e pessimista.

MISSE: Bem, você estava falando de um modelo de sociabilidade da época de ouro do capitalismo que foi o pós-guerra e vai até a década de 1970, com o Estado fazendo essa proteção social, essa mediação da luta de classes. Mas esse modelo entra em crise naquela década...

Essa linguagem vai até esse momento, mais ou menos. É uma linguagem com várias mudanças internas, tomadas de repertórios, inclusive com a produção de solidariedade e de segmentos sociais. Não há nenhuma inconsistência nesse ponto: como vejo, a solidariedade pode ser uma solidariedade estimulada pelo conflito.

MISSE: Porque é uma solidariedade que se dá sob dominação, sob hegemonia...

De modo que acredito que o quadro das sociais-democracias europeias se consolidou nessa configuração, que é muito valorizada emocionalmente, por conta do fato de que o padrão de sociabilidade não se rompe, que o desenvolvimento do capitalismo continua intocado, mas regulado de

uma forma aceitável pelas partes, sob a condição da expansão da proteção social. Processo semelhante tem lugar no Brasil. Ora, o Brasil é um país ocidental. Esse modelo de que estou falando é evidentemente geral, tem singularidades locais, mas se manifesta em muitos países ocidentais, inclusive aqui. Tivemos mais do que “30 anos gloriosos”, tivemos uns 50, porque nossos anos gloriosos seguiram até nossa redemocratização. Isso, até um momento histórico específico em um contexto específico. Nesse momento, então, preciso fazer uma redução de escala: estou falando do caso do Rio de Janeiro e no período em que corresponde ao primeiro governo Brizola, de 1983 a 1987. Naquele momento, ocorre algo peculiar. Acontece que o processo de instauração de uma linguagem dos direitos humanos no caso do Brasil tem início efetivo na Constituição de 1988. Mas ainda antes já estava paralelamente se desenvolvendo um processo, que explode nesse primeiro governo Brizola, e que transforma essa linguagem completamente. Isso porque o Brizola, como governador de um estado, não dispunha de forças para interferir na política econômica nacional. Era o que ele queria, mas não podia, não tinha força para isso e nem instrumentos institucionais para tal. Mas ele tinha que dar uma satisfação para a base social. E a base social dele estava nos territórios da pobreza. Aí ele vai e faz os Brizolões, aquelas coisas todas. E faz, assim que toma posse, um acordo com as lideranças das associações de moradores: as megaoperações policiais barbarizadoras, que entravam no morro de forma arbitrária e violenta, estavam suspensas.

MISSE: Isso é sabido.

Claro, é público e notório. Mas quando o Brizola faz isso, é justamente na época em que a visibilidade da violência criminal do tráfico começa a entrar em seu ápice e a se transformar em algo extremamente desconfortável para o conjunto da população carioca. Não para um ou outro, mas para todo mundo. Então o Brizola começa a ser descrito como “defensor de bandido”. A população estava extremamente desconfortável, porque percebia generalizadamente uma ameaça à continuidade da rotina básica cotidiana. E essa ameaça estava associada basicamente à violência criminal. Não são mais as classes estruturalmen-

te perigosas que vão fazer a revolução ou transformar a sociedade. É o vizinho. Porque, especialmente no caso do Rio, as favelas estão misturadas no tecido urbano regular. E aí a população começa a explicitar para si mesma aquele que sempre havia sido o papel da polícia durante toda a história do Brasil: uma delegação tácita dada pelas “camadas superiores”, pelas “classes dominantes”, pelas “elites” – como se quiser chamar – para operacionalizar o controle dos pobres na base da pancada. De modo que mudou a linguagem. E mudando a linguagem, muda a tematização do padrão de sociabilidade, que era até então a linguagem dos direitos humanos. Não se trata mais de uma questão de discutir os direitos em seus conteúdos operacionalizados, e sim de uma total transformação do significado semântico da ideia de direito. A mesma coisa em relação às “classes perigosas”: elas continuam existindo, mas não são as mesmas. Porque a tematização do conflito social muda. A função do Estado, que na linguagem dos direitos humanos era mediar as relações pela via da produção de uma segurança como proteção social, passa a ser a de oferecer a garantia da manutenção da rotina cotidiana, por meio de uma função explicitada da polícia de interromper a relação conflituosa entre as classes. A ênfase permanece na mediação, mas agora não é uma mediação para favorecer um conflito regulado – ou a regulação do conflito inerente à sociabilidade –, é uma mediação para evitar o conflito, no sentido de evitar a alteridade, evitando o próprio contato. Porque as camadas perigosas são perigosas pessoal e interpessoalmente na continuidade da rotina cotidiana. A esse quadro eu dou o nome de linguagem da violência. E minha aposta é que tem lugar naquele momento uma passagem de uma linguagem dos direitos humanos para uma linguagem da violência.

MISSE: Uma passagem do que, de quem?

Uma passagem da linguagem, a linguagem mudou. Não estou falando de discursos, de palavras, mas de linguagem em sentido amplo, que configura repertórios de ação, de interpretação, de interação. Linguagem é prática.

ZALUAR: O discurso mudou?

A linguagem mudou. Uso o termo linguagem porque envolve uma variedade de repertórios de ação e de discurso. Uma gramática é um conjunto de condições de possibilidade de milhões de repertórios. Cada repertório não é um discurso e nem existe um discurso abstrato geral. O que existe é uma linguagem que está gramaticalmente organizada...

ZALUAR: Mas quando a linguagem dos direitos humanos foi a linguagem dominante?

A linguagem dos direitos humanos foi absolutamente decisiva desde a Revolução Francesa no caso da Europa...

ZALUAR: E aqui no Brasil?

MISSE: E aqui no Rio?

ZALUAR: Aqui no Brasil, na favela do Rio?

Sempre foi. Todo o clientelismo de que falamos faz parte da linguagem dos direitos humanos.

ZALUAR: Então a sociabilidade não é apenas violenta.

Mas eu não cheguei ainda à sociabilidade violenta. Estou falando ainda da linguagem da violência urbana. Quando chega a esse ponto que descrevi antes, muda o foco do conflito social, que passa de uma propensão globalizada de proteção para uma propensão específica de continuidade da rotina. Muda a compreensão do que é um direito, porque essa compreensão estava associada ao conflito em torno da proteção social e sua expansão.

ZALUAR: Muda onde?

Na linguagem.

ZALUAR: Linguagem de quem? Quem usa essa linguagem?

A sociedade, como um todo, todos os participantes dela.

ZALUAR: Todos?

Digamos que 99,8%, porque, afinal, há a sociabilidade violenta. Pois bem, neste segundo momento, muda-se completamente a natureza da discussão pública. E essa mudança estou descrevendo em termos da passagem entre duas diferentes linguagens. Pois ocorre que como parte dessa mudança, um dos significantes da linguagem da violência urbana passa a ser o reconhecimento de que ao lado dela manifesta-se um padrão de sociabilidade que não é o que reconhecíamos como o ortodoxo, e é esse padrão que chamo de sociabilidade violenta. Ele constitui uma terceira linguagem, uma mudança de forma de vida, uma ordem social. E chamo de portadores, respondendo à pergunta anterior, porque estou pensando estritamente por analogia, ao que o Weber diz no final da discussão sobre religião em *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, falando "dos portadores da ética do capitalismo". Refiro-me, então, a portadores do padrão dessa sociabilidade violenta porque esse padrão não está estabelecido, está se desenvolvendo, se consolidando. Então ela apresenta exemplares-síntese, emblemas, portadores. Mas além desses portadores, ela tem também em torno uma nebulosa monumental. E não fiz ainda a discussão necessária para oferecer uma imagem completa dessa forma de vida. De fato, estou oferecendo uma visão incompleta, extraída não do conjunto completo das pessoas que participam dela. E participar dela significa participar de uma linguagem específica de uma forma de vida.

ZALUAR: Forma de vida?

MISSE: No sentido de Wittgenstein?

Sim, claro. O que a linguagem da violência urbana fez foi reconhecer, e portanto tornar seu significante, uma forma de vida que considera diferente e que expulsa a violência criminal do lugar de interstício, em que ela deixa de ser desvio. É isso que constitui o arcabouço causal da linguagem da violência urbana.

MISSE: Mas deixa de ser desvio para quem? Certamente que para os próprios traficantes, o que é evidente. Mas continua a ser desvio para a sociedade como um todo, não?

ZALUAR: E posso acrescentar uma pergunta provocativa: é uma forma de vida ou uma forma de morte?

Desde que se reconheça que se trata uma ordem social, que há padrões de interação, de sociabilidade, pode ser qualquer forma...

MISSE: Quando você fala em “formas de vida”, está se remetendo à discussão da linguagem, aos “jogos de linguagem”, a todo um vocabulário wittgensteiniano. Você poderia falar em estilos de vida, mas preferiu um modelo diferenciado da sociologia convencional, um modelo pós-virada linguística. Por que?

Porque estou falando em linguagem mesmo, nesse sentido amplo contido no Wittgenstein. E sobre o reconhecimento, quem reconhece que não é desvio é o conjunto da sociedade. Não sou eu ou é você ou um grupo ou ator específico. É o conjunto da sociedade, que não toma a violência criminal organizada como se fosse um desvio. Ela o toma como se fosse um avanço de bárbaros.

MISSE: Não é a mesma coisa?

Não é a mesma coisa. O bárbaro é alguém expulso da civilização.

MISSE: Você fala em avanço de bárbaros, eu falo em sujeição criminal.

Mas quando você fala de “sujeição criminal”, você está dizendo que os criminosos desenvolvem uma forma de vida a reboque da forma de vida dominante. Não é disso que estou falando.

MISSE: A reboque, não. Eles estão postos completamente fora da ordem. Eles podem ser mortos sem problema nenhum.

ZALUAR: E até desenvolveram isso que você está chamando de forma de vida, essa forma de morte, eles podem ser mortos justamente por causa da criminalização de sua atividade econômica, que é o tráfico.

MISSE: Parece-me que estamos diante diferentes ênfases, diferentes preocupações, mas sem contradição entre leituras da violência urbana. Apenas pergunto pela ideia de portador porque quando você fala em sociabilidade, me pergunto se é adequado falar em “portador”, porque a sociabilidade passa a ganhar autonomia frente aos indivíduos, que a “portariam”...

ZALUAR: A questão é que quando você fala em portador de ética você está falando de valores, e valores são subjetivos, estão no interior de uma pessoa. E quando você fala de sociabilidade, está falando da interação entre as pessoas, da relação, dos laços entre elas. E nesse sentido, sim, não há portador. Só quando elas estão entre si é que você tem sociabilidade.

LEITE: De fato, se falamos de linguagem como prática, fica complicado falar em portador. Mas me lembro que em um dos primeiros momentos em que você apresentou a questão, em uma Anpocs, em 1993, quando você falava em portador, era a partir de uma identificação externa, identificação da sociedade de quem seriam aqueles atores que conduziram a essa sociabilidade violenta...

Não faço nenhuma questão de manter a analogia dos “portadores”. Apenas tenho pensado que, como Weber se referiu aos “portadores” de um padrão de sociabilidade, eu me refiro aos portadores de outro. Que um deles seja uma ética, um espírito ou um sistema de valores, e que o outro seja apenas uma lógica instrumental, sem apoio em uma moralidade ou doutrina, é outra coisa. E é justamente a diferença entre o que é “portado” pelos pioneiros do capitalismo e pelos pioneiros da sociabilidade violenta que me instiga. Mas posso trocar o termo e passar a falar em “melhores exemplos típicos”.

Gabriel FELTRAN: Permitam-me tocar em uma dimensão que é constantemente polemizada, que é a historicidade da ideia de sociabilidade violenta, a ideia de que ela é algo emergente, sem precedentes: com a nova configuração da gestão do conflito urbano em São Paulo, os homicídios caíram quase 80% em 10

anos, em uma regulação calcada na funcionalidade mútua entre as políticas estatais de encarceramento e a expansão da mediação dos conflitos via PCC [Primeiro Comando da Capital] em presídios e periferias. Estaríamos diante de uma contenção da emergência da sociabilidade violenta?

MISSE: A polícia fluminense matou 10 mil pessoas nos últimos oito anos. Isso faria, então, parte da contenção da sociabilidade violenta ou seria exemplo da sociabilidade violenta?

É parte da contenção da sociabilidade violenta. Um ponto extremamente importante a marcar sobre o que estou compreendendo como sociabilidade violenta é: nessa forma de vida, não há por que, não há como, justificar o que se faz.

MISSE: Não há justificção.

Não há moral. Há muitos anos, o Pierre Sanchis me disse: “Isso que você está falando é um absurdo, porque então não tem moralidade.” E é exatamente isso que constitui a sociabilidade violenta. É claro que não pode deixar de haver moralidade. Mas a moralização na sociabilidade violenta é mínima, tende a zero. Porque essa é uma maneira de organizar o entendimento de grupo e a relação social que é quase inteiramente instrumental. O que funciona é o cálculo da resistência genérica. O outro não é o outro, o outro é um objeto. Mas, bem, para responder à pergunta do Gabriel Feltran, não tenho informações para discutir o contexto de São Paulo, mas tenho lido o que o grupo de São Carlos tem feito em São Paulo, um trabalho muito competente e interessante. Acho, no entanto, que as relações no Rio de Janeiro e São Paulo são profundamente diferentes. Provavelmente, possivelmente, aliás, se eu estivesse estudando São Paulo, não estaria dizendo o que estou dizendo sobre a sociabilidade violenta. Entre outras razões pelo fato de que parece que o tráfico no Rio de Janeiro é empiricamente muito diferente do tráfico de São Paulo. O fato de haver 10 mil pessoas mortas pela polícia não quer dizer, absolutamente, que o que estou dizendo esteja errado. Porque eu não estou de maneira nenhuma negando a barbarrização da atividade policial pelos policiais. Estou dizendo é

que a polícia e as milícias não têm nada a ver com a sociabilidade violenta. Porque elas são máfias, funcionam segundo e a partir de moralidades muito determinadas, como tenho a impressão que é o caso das moralidades, digamos, “extraoficiais” da cidade de São Paulo. Mas não é o caso das relações da violência criminal no Rio de Janeiro. Então, a atividade de contenção pode não conter, como ocorre aqui, reproduzindo a relação de violência entre a polícia e os traficantes, e representa um encontro casual entre padrões de sociabilidade radicalmente distintos. Então, em nossa cidade, a possibilidade de uma contradição pela moralização da atividade criminal, reduzindo sua violência interna e externa, como parece ocorrer em São Paulo, pelo menos por enquanto é inexistente. Não é impossível, evidentemente; é apenas por enquanto inexistente. Aqui, a polícia contribui, sim, para a existência de violência, mas não para a da violência criminal do tipo sociabilidade violenta.

VIEIRA: Gostaria que você falasse um pouco das UPPs, tema com o qual você tem se ocupado na atualidade, articulando com essa discussão sobre a sociabilidade violenta. Como é a entrada da UPP nesse cenário?

WERNECK: Seria uma forma de contenção? Afinal, a retórica dela é de paz.

VIEIRA: Sim, como você vê essa ideia de “pacificação” da perspectiva de sua formulação teórica?

Eu, até segunda ordem, estou convencido de que as UPPs são um tipo de atividade policial perfeitamente compatível e circunscrita à linguagem da violência urbana, como a defini anteriormente. Ou seja, essa linguagem é o limite delas. Havendo ou não inovação, ela está limitada à reprodução da linguagem da violência urbana. Com as UPPs, não há retorno à linguagem dos direitos humanos nem há avanço na direção de uma outra forma de vida, outra linguagem. Há uma série de virtualidades nas UPPs, positivas e negativas. Uma coisa que parece impressionante é que ela abre uma nova conjuntura nas relações sociais, e não me refiro à sociabilidade violenta e sim à linguagem da violência urbana e da sociabilidade corrente. As UPPs representam de fato uma

nova conjuntura, mas como parte dessa linguagem, como momento do exercício dela. A própria ideia de pacificação diz isso: só há pacificação onde há guerra. E a linguagem da violência urbana é uma linguagem de guerra. É por isso que o papel da polícia é o papel de evitar relações, porque na guerra é isso que se dá: os militares vão impedir que outros tomem o território. Não são os civis que vão, a não ser em uma guerra civil. As UPPs são uma nova conjuntura, mas com essa limitação. E acho que isso é algo muito importante de ser dito, especialmente para a militância, porque boa parte da militância acha que não há mudança nenhuma. E há. Não é uma mudança de intenções, e sim na prática. Apesar de algumas mortes divulgadas recentemente, as UPPs fizeram diminuir efetivamente o número de mortos, a letalidade. E diminuiu outra coisa também importantíssima: a visibilidade das armas. Não sou ingênuo para imaginar que as armas acabaram, que os traficantes de fato abandonaram suas armas, mas acabou a visibilidade delas, e isso tem um enorme impacto na vida social, nas relações sociais, no sentimento de segurança em relação à possibilidade de continuar a vida. Isso é muito importante, porque mudando a quantidade de mortos e a visibilidade das armas, desafogam-se as relações sociais, diminui o medo, aumentam as possibilidades de interações menos conflituosas entre as pessoas, a população comum. E com as UPPs há uma chance de que ocorra algo – e se isso ocorrer, será o estabelecimento de um círculo virtuoso: é o conjunto da sociedade, mesmo a parte dela não diretamente envolvida com a atividade policial, passar a se interessar pela atividade policial. Isso, se ocorrer, será uma inovação monumental, e talvez possa produzir uma transformação nas linguagens correntes. Por quê? Bem, o que a polícia sempre fez foi exercer o que ela imaginava ser uma missão a ela tacitamente delegada pelas camadas dominantes, para operar na atividade que ela considera sua principal, a atividade repressiva. Com essa delegação tácita, com o funcionamento da polícia a partir dessa suposta delegação, temos uma situação não extrema, mas lamentável. Porque a polícia passa a fazer um trabalho sujo, uma vez que se esperaria coletivamente que ela o fizesse, com a contenção das camadas populares na base da repressão. Fazendo isso, a sociedade desqualifica a atividade policial: ao atribuir à polícia o trabalho sujo, você suja a polícia. E, por isso, você se afasta

do controle que idealmente, ou pelo menos formalmente, legalmente, deveria haver sobre a atividade policial. Em um quadro como esse, a sociedade delega e se afasta. Com o sucesso das UPPs, representado pela redução da letalidade e a retirada dos armamentos da visibilidade aberta, a sociedade – o conjunto da sociedade, e não apenas os pobres e os diretamente envolvidos – poderia passar a se interessar pela atividade policial, o que significa que passaria a ser possível que a polícia fosse fiscalizada. E se ela passa a ser fiscalizada, efetivamente terá que, internamente, se reorganizar. E se reorganizar significa se racionalizar. E se racionalizar significa se tornar uma burocracia moderna, o que ela nunca foi e não é. De modo que acredito que esse é o horizonte virtuoso da atividade policial. Há muito mais a dizer sobre isso, mas não teríamos espaço nesta entrevista.

WERNECK: E as UPPs Sociais?

É um horizonte em um outro cenário, mas que também faz parte desse quadro. Porque os policiais das UPPs, espontaneamente, sem pretenderem isso, nem os moradores pretenderem, passaram a desempenhar as funções de mediação antes desempenhadas pelas associações de moradores, que estão, por uma série de processos, muito enfraquecidas, até pela presença do tráfico. As relações sociais nas favelas estão muito desgastadas por conta do medo, da insegurança etc. As associações, para funcionar nessas condições já muito precárias, sempre precisaram ter relações com o tráfico para atuar. Poder desarmado é obrigado a negociar. E, quando negocia, se suja, para fora e para dentro da comunidade. Com isso, esse papel de mediação começou a passar para os policiais. Aí, vem o Ricardo Henriques [*ex-secretário estadual de Assistência Social e Direitos Humanos, atual diretor do Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos, idealizador do programa UPP Social em nível estadual e atual responsável por sua implementação em nível municipal no Rio de Janeiro*], com quem nunca conversei para reconstituir o processo de concepção da ideia, mas que muito provavelmente deve ter imaginado: “Isso não pode continuar assim. Vamos montar uma ‘UPP Social’, um ente que se coloque no meio da relação direta entre a polícia e a demanda dos moradores, para passar a receber essa demanda”. É claro que ele enxergou a possibilidade de embarcar na ideia de UPP, até porque ninguém

poderia, especialmente no interior dos governos estadual e municipal, ser contra ela. E construiu esse ente com esse nome, essa grife, “UPP Social”, para ocupar o lugar de intermediário entre as comunidades e o Estado. Mas evidentemente não se sabe até que ponto isso será bem-sucedido. Porque a situação em relação à UPP Social é complicadíssima, e não temos informação suficiente ainda.

ZALUAR: Há muito tempo essa intermediação não vinha sendo feita apenas pelas associações de moradores, mas também por ONGs independentes das associações e pelas organizações populares tradicionais da cidade. Essas ONGs permaneceram e algumas delas se tornaram até mais importantes que as associações de moradores. Além do mais, sempre houve, nas áreas em que o samba é mais forte, entidades como escolas de samba e blocos de carnaval, que também ocuparam esse lugar de intermediação. De maneira que o quadro que, primeiramente os policiais da UPP e, depois, os agentes da UPP Social encontraram já era bastante diversificado, bastante complexo. E acredito que as equipes da UPP Social nem sempre percebem isso. Há conflito entre essas ONGs, que tinham seus próprios projetos antigos, e as UPPs Sociais, com algumas das ONGs reclamando de marginalização. Até porque, o pessoal da UPP Social, que é governo, quer ter visibilidade e, em alguns locais, acabam apresentando projetos antigos como se fossem uma invenção nova. Claro que isso provoca disputa entre eles e revolta no pessoal das ONGs.

Sim, essa é uma questão, porque a UPP social deveria estar promovendo a integração dos vários programas sociais dos diferentes agentes na favela. Mas acho que uma outra dimensão dessa parte viciosa é que – da mesma maneira que há aquela possibilidade virtuosa – há um risco de as polícias acabarem por se transformar em um ator político – o que ela sempre foi –, mas em um sentido muito específico: como mobilizadora de organização de base.

MISSE: O que o pessoal está dizendo nas favelas é que a polícia está funcionando como controle moral. Na verdade, a lógica do território continuou: toda aquela lógica da territorialização, existente antes com o tráfico, continua agora com a polícia.

ZALUAR: Aposto mais justamente na sua ideia de uma necessidade de sempre haver um mediador. E acho importante você ter chamado a atenção para o fato de que o policial se tornou esse novo mediador, porque ele vai fazer a mediação com o Sistema de Justiça, vai exigir paz nos conflitos entre vizinhos, marido e mulher etc. É como era o dono do morro.

VIEIRA: Você poderia fazer uma avaliação das UPPs até agora, uma avaliação do ponto de vista histórico, à luz de sua experiência nos projetos de urbanização de favelas? A impressão que temos é que a entrada das UPPs até agora possibilitou o que não é novidade nenhuma, uma presença maior do Estado viabilizando serviços, regularizando-os e os formalizando, sobretudo. No caso do Santa Marta, por exemplo, que temos analisado mais de perto, a UPP chegou e, logo depois, entrou, por exemplo, a Light, operadora de energia, com um esquema já recorrente, mas desta vez bem mais agressivo na tentativa de regularizar os serviços e também do ponto de vista da urbanização. Tudo parece avançar no sentido de uma regularização generalizada. Você diria que não há nada de novo no horizonte? E quando o Misse diz que perdura a lógica do território, ele dialoga com algo que você já disse, que é haver a possibilidade de esses territórios deixarem de ser pensados como tais e serem incorporados à cidade formal. Então, de algum modo, essas tentativas agora articuladas às UPPs colocam alguma outra perspectiva nesse sentido?

Acho que a categoria favela é um dispositivo de segregação, sempre foi e continua sendo. E as UPPs são um tipo de atividade que rerepresenta esse dispositivo de segregação, porque, quer seja intencional quer não seja, a favela carrega um traço de uma obvedade absoluta: ela é uma forma urbana visível. Ela não se esconde, não tem como ser escondida. Ainda que ela seja socialmente muito heterogênea, não há como ocultar esse caráter de uma forma específica da cidade. Você olha a cidade e você vê a favela. E isso não teria problema nenhum a princípio. Estava conversando em um seminário com uma moça que estava sugerindo a ideia – como mera abstração, mas interessante – de as favelas passarem a entrar nos mapas

dos guias turísticos. Porque as favelas passaram a ser objeto de turismo, com aqueles passeios etc. Mas o que ela queria dizer, do ponto de vista simbólico, é que essa forma da produção de visibilidade seria uma maneira de apresentar a favela apenas do ponto de vista de sua diferença na forma urbana e não do ponto de vista de significados sociais segregadores.

ZALUAR: Mas a favela melhorou muito. Agora, entre outras transformações, não tem mais barraco, é tudo alvenaria...

Sim, houve muitas mudanças, melhorou muito em muitos sentidos. Nada disso, no entanto, modificou a posição relativa da favela na cidade, o lugar como exemplo paradigmático da segregação e de território da pobreza. Não é mais tão pobre, sempre foi muito heterogênea, mas continua com um padrão, uma mobilidade de integração do Estado muito particular nos territórios da pobreza, inclusive nos casos do Favela-Bairro, da UPP, e de boa parte das militâncias, que reproduzem pela crítica, de forma invertida, o mesmo padrão de segregação que estão denunciando. Então, do ponto de vista dos processos de segregação, não mudou nada. Mas do ponto de vista das condições de vida subjacentes a esse processo, mudou completamente. Quando morei em Pirambu, não havia nada lá, era só areia. Pois estive lá há uns quatro ou cinco anos e se transformou em um bairro, com tudo totalmente asfaltado. No entanto, continua sendo um território segregado...

LEITE: Pois, então, nestes seus 70 anos, há algo importante a dizer: você vive dizendo que as coisas na sua vida aconteceram por acaso. Nesta entrevista, você disse várias dessas coisas – “caiu no meu colo”, “eu sou um maria-vai-com-as-outras” etc. E foi muito interessante essa recuperação, tanto por sua trajetória acadêmica e intelectual quanto por seu engajamento profissional, porque eles demonstram um eixo de consistência enorme. Você sempre trabalhou com conflitos, sempre discutiu a integração dos subalternos, a sociedade em uma integração conflituosa e as condições, seja especificamente na esfera do mercado de trabalho, seja na questão habitacional. Tudo isso deixa muito claro uma coerência empírica e teórica muito forte. Então pare de dizer que você é maria-vai-com-as-outras!

VIEIRA: Sim, fica muito clara uma trajetória, um projeto, que vai desenvolvendo aqui e ali... em um eixo claríssimo e interessante.

Mas não é um projeto, nunca foi. A não ser que se entenda projeto do ponto de vista fenomenológico. O que não é, é um projeto orgânico como um programa de pesquisa que as pessoas que têm uma obra e merecem ser entrevistadas possuem. Nunca tive um programa de pesquisa. Acredito que tenho consistência em termos de interesses existenciais racionalizados, como disse no começo. E há consistência na relação com o objeto empírico, que eu não consigo abandonar. Não consigo abandonar, obviamente, porque gosto do que ele significa em termos humanos.

MISSE: Desde que você morou naquela do Ceará, não larga mais a favela.

Não consigo largar. Pois eu gostaria de dizer que fiquei extremamente honrado e emocionado com a intenção de me entrevistar, o que para mim foi uma homenagem imerecida no sentido mais trivial do termo. Só posso dizer que adorei a conversa. Ela foi muito enriquecedora para mim e só tenho a agradecer.