

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Lucas Correia Carvalho

TRANSIÇÃO E TRADIÇÃO: MUNDO RÚSTICO E MUDANÇA
SOCIAL NA SOCIOLOGIA DE MARIA ISAURA PEREIRA DE
QUEIROZ

Rio de Janeiro

Junho de 2010

Lucas Correia Carvalho

TRANSIÇÃO E TRADIÇÃO: MUNDO RÚSTICO E MUDANÇA
SOCIAL NA SOCIOLOGIA DE MARIA ISAURA PEREIRA DE
QUEIROZ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Orientador: Prof. Dr. André Pereira Botelho

Rio de Janeiro

Junho de 2010

TRANSIÇÃO E TRADIÇÃO: MUNDO RÚSTICO E MUDANÇA SOCIAL NA
SOCIOLOGIA DE MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

Lucas Correia Carvalho

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Aprovada por:

Titulares:

Prof. Dr. André Pereira Botelho (PPGSA / IFCS / UFRJ)

Prof^ª. Dr^ª. Karina Kushnir (PPGSA / IFCS / UFRJ)

Prof^ª. Dr^ª. Nísia Trindade Lima (COC / FIOCRUZ)

Suplentes:

Prof^ª. Dr^ª. Neide Esterici (PPGSA / IFCS / UFRJ)

Prof^ª. Dr^ª. Sabrina Marques Parracho Sant'Anna (UFRRJ)

Rio de Janeiro

Junho de 2010

CARVALHO, Lucas Correia

Transição e tradição: mundo rústico e mudança social na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz

PPGSA/IFCS/UFRJ

Tese: Mestre em Sociologia e Antropologia

1. Mudança social
2. Pensamento social brasileiro
3. Mundo rústico
4. Maria Isaura Pereira de Queiroz

Dedico esta dissertação aos meus pais, Silvio e Elisabeth,
e a meu avô, Vasco Tavares de Carvalho (*in memoriam*)

RESUMO

TRANSIÇÃO E TRADIÇÃO: MUNDO RÚSTICO E MUDANÇA SOCIAL NA SOCIOLOGIA DE MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

Lucas Correia Carvalho

Orientador: Prof. Dr. André Pereira Botelho

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro –UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Esta dissertação tem como objetivo discutir a caracterização de mundo rústico e a sua relação com a mudança social na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Ao analisar a sociabilidade, cultura e estrutura social dos camponeses no Brasil, Maria Isaura logrou avaliar o lugar dessa camada no interior da sociedade brasileira, além de travar um diálogo, implícito ou explícito, com outros trabalhos que se dedicaram ao mesmo objeto, notadamente Euclides da Cunha, Emílio Willems e Antonio Candido. Nossa hipótese, portanto, é de que ao questionar a estrutura e os mores tradicionais como consequência direta de seu isolamento Maria Isaura apontou como a formação social do mundo rústico se dera historicamente a partir das relações entre diferentes grupos sociais no interior da sociedade global. Observa-se como, no conjunto de sua obra, o mundo rústico se constitui em objeto privilegiado para a compreensão da própria sociedade brasileira. Para identificar e discutir essa contribuição da autora reconstitui-se uma seqüência analítica da questão na tradição sociológica brasileira, recurso metodológico que, ademais, permite apontar o valor teórico heurístico que suas análises encerram.

Palavras-chave: mundo rústico, mudança social, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Euclides da Cunha, Emílio Willems, Antonio Candido.

ABSTRACT

TRANSITION AND TRADITION: “MUNDO RÚSTICO” AND SOCIAL CHANGE IN THE SOCIOLOGY OF MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

Lucas Correia Carvalho

Orientador: Prof. Dr. André Pereira Botelho

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

This dissertations aims to discuss the characterizations of “mundo rústico” and its relation to social change in the sociology of Maria Isaura Pereira de Queiroz. By analyzing the sociability, culture and social structure of the peasants in Brazil, Maria Isaura successfully evaluated the role of this layer within the Brazilian society, besides opening a dialogue, implicit or explicit, with other studies dedicated to the same subject, mainly those done by Euclides da Cunha, Emílio Willems and Antonio Candido. Our hypothesis, therefore, is that by questioning the traditional structure and mores as being a direct consequence of its isolation, Maria Isaura explained how the “mundo rústico” social formation had historically occurred as a result of the relationship between different social groups within the global society. It may be noticed in all her work that the mundo rústico constitutes a privileged subject for the understanding of the Brazilian society. To identify and discuss the contribution of the author, the present work reconstructs an analytical sequence of this question in the sociological Brazilian tradition, a methodological approach that allows for the theoretical heuristic value point that her analysis encloses.

Key-words: mundo rústico, social change, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Euclides da Cunha, Emílio Willems, Antonio Candido.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contou com o auxílio de muitas pessoas e instituições, sem as quais o mesmo não teria sido possível.

Em primeiro lugar, agradeço ao Prof. André Botelho, pela interlocução sempre profícua e o constante estímulo nas intempéries da vida acadêmica. À Profa. Gláucia Villas Bôas pela orientação durante a graduação. Agradeço também às professoras Nísia Trindade Lima e Karina Kushnir, pelas valiosas sugestões dadas durante o meu exame de qualificação.

A Carol, pelo amor e carinho de quem sempre esteve ao meu lado.

Aos meus colegas do Núcleo de Pesquisa em Sociologia da Cultura (NUSC / UFRJ), Paloma, Pedro, Alex, Alice, Helô e Antonio.

A André Bittencourt e Maurício Veiga Jr. pelas constantes conversas, sugestões e opiniões das quais muitas fazem parte dessa dissertação.

Às funcionárias do PPGSA / UFRJ, pela constante solicitude.

Aos meus amigos da graduação e pós-graduação, em especial, a João Paulo, Dudu e Rafael.

A Fábio Pimentel, pelo envio de textos de São Paulo.

Aos meus amigos, Guilherme, João, Rostan, Thiago, Vitor, Mauricio e Maria Fernanda.

Aos meus irmãos, Camila e Bruno, pelos momentos de descontração e apoio.

Ao CNPq, pelo auxílio financeiro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	P. 10
PARTE I: MUNDOS RÚSTICOS NA TRADIÇÃO SOCIOLOGICA BRASILEIRA	
<u>CAPÍTULO I: O SERTÃO E SEU ISOLAMENTO</u>	P. 22
ISOLAMENTO E ADAPTAÇÃO EM EUCLIDES DA CUNHA	P. 25
“VIDA PRIMITIVA” E MUDANÇA SOCIAL	P. 36
“TERRA SEM HISTÓRIA”: OS ESCRITOS SOBRE A AMAZÔNIA	P. 41
<u>CAPÍTULO II: AS SOCIEDADES CABOCLA E CAIPIRA</u>	P. 49
SOCIEDADE CABOCLA E MUDANÇA SOCIAL: A OBRA DE EMILIO WILLEMS	P. 54
EQUILÍBRIO INSTÁVEL: A ANÁLISE DE ANTONIO CANDIDO	P. 67
PARTE II: O MUNDO RÚSTICO NA SOCIOLOGIA DE MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ	
<u>CAPÍTULO III: MUNDO RÚSTICO E PARENTELA: ASPECTOS DA SOCIEDADE GLOBAL BRASILEIRA</u>	P. 86
MUNDO RÚSTICO: INTEGRAÇÃO E DESORGANIZAÇÃO SOCIAL	P. 87
MOVIMENTO MESSIÂNICO COMO PROCESSO SOCIAL	P. 95
A TRANSFORMAÇÃO E SEUS LIMITES: OS MOVIMENTOS MESSIÂNICOS RÚSTICOS	P. 103
ESTRUTURA E DOMINAÇÃO POLÍTICA: A PARENTELA COMO TIPO DE FAMÍLIA <i>SUI GENERIS</i>	P. 109
<u>CAPÍTULO IV: A SOCIEDADE EM MOVIMENTO</u>	P. 123
NÍVEL MICRO: AÇÃO E MUDANÇA SOCIAL	P. 124
NÍVEL MESO: DO RURAL E DO URBANO NO BRASIL	P. 128
NÍVEL MACRO: A SOCIEDADE GLOBAL BRASILEIRA	P. 137
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	P. 146
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	P. 153

Introdução

Esta dissertação tem como objeto a obra sociológica de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1918-) ressaltando a relação entre “mundo rústico” e mudança social. Através de trabalhos como *Contribuição para o estudo da sociologia política no Brasil* (1954) *O mandonismo local na vida política brasileira* (1970), *O coronelismo numa interpretação sociológica* (1975) e *O Messianismo no Brasil e no Mundo* (1976), entre outros livros e artigos, buscar-se-á delinear sua caracterização de mundo rústico, e como a partir dele Maria Isaura deu tratamento próprio ao processo de modernização da sociedade brasileira. Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo em 1949, Maria Isaura construiu uma sólida carreira internacional, principalmente na França, onde, em 1956, sob a orientação de Roger Bastide, doutorou-se com a tese “La Guerre Sainte au Brésil: le Mouvement Messianique du Contestado” pela École Pratique Des Hautes Études. Durante a vigência do sistema de cátedras (1934-1969) no âmbito da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da USP, em que se formara, Maria Isaura foi assistente, primeiro, da Cadeira de Sociologia I entre 1951 e 1958 e, segundo, da Cadeira de Sociologia II entre 1958 a 1960, com a qual tem sido mais identificada (Pulici, 2004). Livre Docente em 1963 e Professora Adjunta em 1978, Maria Isaura foi também fundadora do Centro de Estudos Rurais e Urbanos (1964) da mesma universidade. Lecionou em universidades da França, Canadá, Senegal, Suíça, Itália e Bélgica. Foi agraciada, entre outros, pelo Prêmio Jabuti em 1966, e desde 1990 é Professora Emérita da Universidade de São Paulo.

Autora de uma vasta produção sociológica, Maria Isaura se dedicou ao estudo da sociedade camponesa, ou por ela chamada de “rústica”, em suas diversas dimensões e expressões, entre elas o folclore, o cangaço, os movimentos messiânicos, o coronelismo, o mandonismo, a parentela. Do conjunto de sua obra é possível destacar

uma preocupação acentuada com a inserção desses grupos no processo de modernização, cujas fortes transformações sociais, políticas, culturais e econômicas, a partir dos anos 1950 e 1960, modificariam em grande medida o perfil da sociedade brasileira.

A mudança social (Stompka, 1998) aparece assim como tema profícuo de diversos estudos das ciências sociais do período (Botelho *et al*, 2008; Oliveira, 2001; Villas Bôas, 2006 e 2007). Sem dúvida a industrialização e a urbanização foram os dois grandes processos integrantes dessas mudanças num país em que, no censo de 1950, contabilizava-se 70% da população brasileira residia em áreas rurais (cf. Pereira de Queiroz, 1963: 88). Dentro das ciências sociais o campo respondia pela maior parte da produção, pois segundo Gláucia Villas Bôas, “tanto o número de livros, quanto a diversificação temática nos levam a supor que os textos sobre o meio rural tenham sido significativos para os sociólogos, seja porque ali repercutiam, no período analisado [1945-1966], as transformações ocorridas nas cidades, seja porque daquele ambiente dependesse o sucesso do processo urbano de industrialização. Fato é que o campo parece ter sido um *locus* privilegiado de estudos, *locus* no qual o tempo passado, peculiar a uma sociedade em mudança, ainda poderia ser analisado, para que se avaliassem suas conseqüências no presente e no futuro” (Villas Bôas, 2007: 116).

As novas redefinições da relação campo-cidade imporiam sua importância na produção sociológica do período como ponto importante do estudo da mudança social. Tanto os estudos sobre o campo, quanto os estudos sobre a cidade se constituíam em focos centrais, pois neles se entreviam os novos e velhos atores, ensejando processos estruturais de grande envergadura. É expressivo disso a fundação de centros de pesquisa em São Paulo por profissionais em grande parte pertencentes ao quadro docente da Universidade de São Paulo. Refiro-me ao *Centro de Sociologia Industrial e do*

Trabalho (1962) e ao *Centro de Análise e Planejamento* (1969), ambos em grande medida dedicados a questões que tinham a cidade como foco, como a formação da classe operária, urbanismo, marginalidade e migração¹. No mesmo período o *Centro de Estudos Rurais* (1964) é fundado por um grupo de professores encabeçado por Maria Isaura, cujo objetivo é formar novos pesquisadores através do incentivo de pesquisas de campo no meio rural e da publicação de trabalhos em suas revistas. Mais tarde, pela diversificação da produção e pela expansão da instituição seu nome foi modificado para *Centro de Estudos Rurais e Urbanos*².

Se mesmo com a urbanização e com a expansão da atividade industrial, o campo ainda despertara interesse, não se pode dizer o mesmo das camadas camponesas (Candido, 1955; Palmeira, 1971; Pereira de Queiroz, 1963 e 1973a). Segundo os dados mobilizados por Maria Isaura do censo de 1950, na área rural 3.500.000 hectares eram destinados à monocultura enquanto 14.000.000 de hectares eram destinados à policultura, dados que corroborariam a existência e a importância da camada camponesa no Brasil. Isso não deixaria de despertar a atenção de diversos estudiosos, entre eles Caio Prado Junior e Jacques Lambert, para a relevância não só do complexo latifundiário, mas da extensa camada de sitiantes na estrutura da sociedade rural e brasileira em geral (cf. Pereira de Queiroz, 1963: 88). Segundo Maria Isaura, “não se

¹ O que não significa que não se tivesse realizado pesquisas que envolviam o campo como atesta o trabalho de Sorj (2001).

² Essa alteração é significativa por dois motivos: primeiro, como observa Gláucia Villas Bôas em estudo já citado sobre a produção das ciências sociais nos anos 1950, “num primeiro momento, as pesquisas sobre o ‘meio rural’ e ‘mobilidade histórica’ foram privilegiadas mas logo a seguir os sociólogos se dedicaram com maior interesse à investigação dos problemas relativos às ‘mudanças sociais, industrialização e desenvolvimento’, e também ao ‘meio urbano’, destacando desse modo o processo de transformação das condições de existência da população brasileira, que marcava a passagem de uma sociedade agrária para uma sociedade industrial no Brasil” (Villas Bôas, 2007: 121). Segundo, como veremos mais detalhadamente na Parte II desta dissertação, o meio rural, em particular os grupos rústicos, constituiria para Maria Isaura em objeto privilegiado para o entendimento da própria sociedade brasileira e das mudanças que nela ocorriam. Ressaltava a Autora, em confronto aberto ao que concebia como “estudos de comunidade”, que embora o rural seja imprescindível para o conhecimento da mudança social no Brasil, mesmo sob o impacto da forte industrialização e urbanização, isso não significa que o rural tenha que ser tomado em si mesmo, mas em sua inserção na sociedade global, o que pressupõe as relações com o urbano.

tratava de um grupo novo, que a modernização das grandes plantações recentemente suscitasse na organização social do país; existia já desde 1870, associado ao desenvolvimento da cultura do café e mesmo muito anteriormente, nas plantações de cana de açúcar” (Pereira de Queiroz, 1978: 106). No entanto, ressalta Maria Isaura, nem sempre a essa camada de sitiantes foi dada a devida atenção. O camponês atingido pelas mudanças que ocorriam na sociedade brasileira migra para cidade, vão formar a massa proletária, fazem parte enfim do processo de modernização. O problema é como o fazem. Nesse contexto a própria relação campo e cidade se redefine, irradiando-se para o primeiro novas tecnologias e novas formas de consumo, alterando substancialmente as relações sociais e, dessa forma, estabelecendo uma nova posição do camponês no conjunto da sociedade. A importância dessa camada não é só quantitativa, mas qualitativa. Pois se por um lado a associação entre latifúndio e indústria, subvencionada pelo Estado, revelam as possibilidades de desenvolvimento sobretudo econômico do país, a forma pela qual se dá ingresso do campesinato – assim como do proletariado - nesse movimento modernizador revelam as contradições e a sua face mais desigual.

A produção sociológica de Maria Isaura ganha destaque nesse contexto não só por dedicar-se ao estudo dos grupos camponeses no Brasil, mas por, de certa forma, não participar de um amplo debate suscitado nas décadas de 1950 e 1960, principalmente, sobre o caráter feudal ou capitalista das relações sociais que se davam no campo (Palmeira, 1971)³. Insistindo na importância dos estudos de campo, a socióloga paulista perscruta a cultura camponesa em suas diversas manifestações, a movimentação de seus atores e as relações que estabeleciam com a sociedade global. Interesse de pesquisa que

³ Assim, por exemplo, Moacir Palmeira (1971) e José Murilo de Carvalho (1997) afirmam a caracterização feudal a que Maria Isaura fornece sobre o campo brasileiro. O que não significa que Maria Isaura deixasse de reconhecer, por exemplo, que “fazendas de monocultura de exportação ou de gado não constituíram, nem mesmo no período colonial, feudos em economia autárquica e quase fechada. Constituíram desde o início empresas comerciais dominadas pelo propósito de lucro. Foram estabelecimentos típicos de uma sociedade capitalista comercial” (Pereira de Queiroz, 1973a: 27).

se juntaria aos trabalhos de outros Autores, como Emílio Willems e Antonio Candido, afastando-se dessa forma de uma corrente de estudos que partiam da economia para a explicação da sociedade (Bastos, 2002; Gnaccarini & Moura, 1983: 13; Sallum Jr., 2001). Não à toa, trabalhos como *Os Parceiros do Rio Bonito* de Antonio Candido e *Bairros Rurais Paulistas e O campesinato brasileiro* de Maria Isaura foram constantemente mobilizados por gerações seguintes de pesquisadores interessados em estudar o campo, infundindo “o gosto e a fidelidade ao trabalho etnográfico, visando pesquisar a estrutura agrária com novas perguntas e observação direta” (Gnaccarini & Moura, 1983: 7)⁴.

Nesses trabalhos, deslocavam-se as atenções do complexo latifundiário para os grupos de camponeses. Aos poucos se descortinava a estrutura social e cultural dos camponeses no Brasil, denominado por Maria Isaura de mundo rústico. Dois importantes pontos merecem ser destacados: primeiro que a caracterização de mundo rústico impõe nos remetermos a outras obras em que essa categoria é também central, entre as principais, destacamos *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha, *Cunha. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil* (1947) e *Ilha de Búzios: uma Comunidade Caiçara no Sul do Brasil* (1952) de Emílio Willems, e *Os parceiros do Rio Bonito: estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios* (1954) de Antonio Candido. Em comum essas obras têm o interesse de perscrutar as relações sociais, as atividades econômicas e quadro cultural que integra os grupos de camponeses no Brasil. Desse modo, o termo rústico não expressa somente o estilo de

⁴ Na década de 1970, no âmbito do programa de pós-graduação do Museu Nacional, um grupo de pesquisadores ressaltava os ganhos teóricos e metodológicos desses trabalhos para desenvolver um grande projeto chamado “Estudo Comparativo do Desenvolvimento Regional” (1968), que resultaria posteriormente no projeto “Emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste” (1976), dedicado a estudar a *plantation* canieira e suas modificações recentes. “Observe-se, porém, como afirmam Garcia Jr. e Grynszpan, que os estudos de comunidade realizados por antropólogos e sociólogos norte-americanos desde os anos 1950, muitos deles inspirados diretamente pela Escola de Chicago, não tiveram a mesma receptividade. Só uma história social mais minuciosa permitiria entender os fundamentos desta recepção diferenciada” (Garcia Jr. e Grynszpan, 2002: 325, nota de rodapé 12).

vida pobre, mas a organização social e cultural do interior do Brasil. Um segundo ponto que gostaria de ressaltar é que o estudo do mundo rústico se fazia integrado à avaliação da mudança social. É forçoso ressaltar que a própria caracterização do mundo rústico, através de recortes e interesses heurísticos, reflete-se na análise da mudança social (Bastos, 2005; Jackson, 2003; Lima, 1999; Villas Bôas, 2006)⁵.

Para qualificar a contribuição dada por Maria Isaura à inteligibilidade e ao tratamento sociológico do tema torna-se necessário explicitar a composição interna de elementos que formam a categoria de mundo rústico em cada uma das obras destacadas, e como essa caracterização traz conseqüências heurísticas na avaliação que cada Autor faz da mudança social. Faremos isso dentro de uma perspectiva em que, partindo do ensaio *Os Sertões* de Euclides da Cunha, as continuidades e descontinuidades entre Autores e trabalhos destacados sejam, no plano cognitivo, contempladas. A reunião numa perspectiva diacrônica dos trabalhos impõe considerar os diferentes contextos em que foram produzidos e, por conseguinte, os distintos enfoques teóricos e metodológicos. Para tanto uma das categoriais metodológicas analíticas cruciais da pesquisa que originou esta dissertação foi a de “contexto intelectual”, pela qual Quentin Skinner entende “o contexto das obras anteriores e dos axiomas herdados a propósito da sociedade política, bem como o contexto das contribuições mais efêmeras da mesma época ao pensamento social e político. Pois é evidente que a natureza e os limites do vocabulário normativo disponível em qualquer época dada também contribuirão para determinar as vias pelas quais certas questões em particular virão a ser identificadas e discutidas” (Skinner, 1999a: 10-11). Skinner entende a análise das idéias “não como o

⁵ Nesse sentido, é ilustrativo, como demonstram uma série de estudos, como as transformações sociais no campo de alguma maneira ocuparam desde a década de 1950 os estudiosos do meio rural. No entanto, os estudos dessas transformações tinham rendimentos distintos de acordo com o enfoque teórico-metodológico dado por cada um. A emergência de novas problemáticas na área de estudos rurais traz a reboque uma série de questões como a necessidade de se tomar as categorias e representações que os próprios atores fazem de sua ação e da realidade que os cerca, questionando-se dessa maneira o imobilismo que faziam crer ser característico da população rural brasileira (D’Incao, 1990; Gnaccarini & Moura, 1983; Garcia Jr.e Grynszpan, 2002; Sigaud, 1990).

estudo de supostos textos canônicos, mas sim como uma investigação mais abrangente das linguagens [...] em transformação nas quais as sociedades dialogam com elas mesmas” (Ibidem: 85-6). Nesse sentido, concentrando-se nas idéias de um autor como “matriz mais ampla, social e intelectual” da qual nascem os seus textos, prossegue Skinner, “podemos começar assim a ver não apenas que argumentos eles apresentavam, mas também as questões que formulavam e tentavam responder, e em que medida aceitavam e endossavam, ou contestavam e repeliam, ou às vezes até ignoravam (de forma polêmica), as idéias e convenções então predominantes no debate político” (Ibidem: 13). E, adverte: “Não podemos esperar atingir esse nível de compreensão estudando tão-somente os próprios textos”; mas também que quando “tentamos situar desse modo um texto em seu contexto adequado, não nos limitamos a fornecer um ‘quadro’ histórico para nossa interpretação: ingressamos já no próprio ato de interpretar” (Ibidem: 13).

No entanto, cumpre observar que se “nenhuma grande constelação de idéias pode ser compreendida sem levar em conta os problemas históricos os quais tenta dar respostas e sem atentar para as formas específicas em que é formulada e discutida”, também “nenhuma grande constelação de idéias pode ser inteiramente resolvida em seu contexto” (Brandão, 2007: 33). Determinados conceitos, idéias e formulações são reapropriados em outros contextos sociais e intelectuais, implicando considerá-los inseridos num “processo de teorização”, “posto que em cada utilização específica (situative Verwenduog) de um conceito, estão contidas forças diacrônicas sobre as quais eu não tenho nenhum poder e que se expressam pela semântica” (Koselleck, 1992: 141). Dessa forma, conceitos e idéias são repostas constantemente por novas teorias e análises, inovando em seus sentidos. Correlato a uma apreciação pragmática da língua, enquanto um situação única e neste sentido também irrepitível, como o faz Skinner, há

também a necessidade de se captar o conceito em sua variação ao longo do tempo, inserido num campo semântico.

Conceitos e idéias, portanto, encerram forças diacrônicas e forças sincrônicas o que significa dizer que os mesmos não devem ser concebidos como substâncias capazes de vida própria – também são dependentes da experiência que os formulou, e a recepção desses atos (ou de seus efeitos) se dá ao longo do tempo, constituindo diacronicamente uma tradição interpretativa, “no sentido completo do termo, isto é, transmissão de algo entre os homens, e o conjunto de elementos transmitidos, formando padrões que se impõem ao pensamento ou ao comportamento, e aos quais somos obrigados a nos referir, para aceitar ou rejeitar” (Candido, 2006: 25-6). Há de se ressaltar também que toda formulação analítica de um contexto social e lingüístico de uma obra implica sempre uma operação seletiva, privilegiando certos aspectos em detrimento de outros. Consideramos, portanto, que os textos produzidos no passado não se constituem em fontes datadas, cujas idéias, teorias e metodologias seriam sem relevância para as discussões subseqüentes. Não sendo “realidades ontológicas estáveis”, apresentam-se eles mesmos um “repertório interpretativo” que estão constantemente a nos interpelar (Botelho, 2009a: 195), podendo por isso ganhar nova inteligibilidade à luz de problemáticas atuais.

Dessa forma, julgamos possível reconstituir a partir da obra de Euclides da Cunha os trabalhos que se dedicaram ao mundo rústico e sua relação com a mudança social tendo em vista que, como observa André Botelho, não há um consenso definido a respeito de se reunir os ensaios de interpretação do Brasil escritos entre as décadas de 1920 e 1940 sob o critério único da questão da identidade nacional, “incluso si se los indaga sólo desde el punto de vista temático” (Botelho, 2009a: 187). Segundo Maria Isaura,

Euclides da Cunha foi o primeiro intelectual que primeiro apresentou uma teoria de sucesso, explicativa da totalidade do país no campo das Ciências Sociais. (...) No entanto, sua visão dicotômica do Brasil, de que as grandes cidades modernas do litoral ao difundirem para o interior as novidades despertavam uma reação violenta por parte dos habitantes sertanejos, era inteiramente original; somente 20 anos mais tarde surgiram na Antropologia sociocultural conceitos como os de aculturação, de conflito cultural, de choque cultural e das reações que provocam, e teorias explicativas que iam na mesma direção daquelas que Euclides da Cunha havia formulado; as idéias deste foram, portanto, pioneiras num campo que seria trabalhado muito mais tarde por antropólogos norte-americanos (...) durante muito tempo, a explicação mais corrente para as heterogeneidades brasileiras seguiu o caminho que ele havia aberto ao traçar quadros de uma verdadeira luta travada entre modernidade urbana e tradição cultural vigente no interior (Pereira de Queiroz, 1990: 71-2)

Sugerimos que a caracterização de mundo rústico nos Autores aqui destacados parte de considerações acerca do grau de isolamento dessas populações. Essa será nossa “entrada” na tentativa de elucidar as diferentes análises, primeiro, do que seja o mundo rústico, e segundo, da relação mundo rústico e mudança social. No entanto, não se trata de definir uma diferença do grau de análise, variando do isolamento total, parcial, ao contato. Trata-se, todavia, de averiguar pesos e sentidos distintos conferidos por cada Autor a essa categoria na tentativa de elucidar a relação mundo rústico e mudança social. É claro que, no plano textual, esses dois recortes analíticos se revelam na interseção entre as categorias mobilizadas. Queremos dizer que as diferenças e similitudes assinaladas entre as obras destacadas dependem da relação significativa que mantém as categorias mobilizadas por cada Autor. Assim, não poderíamos deixar de ressaltar que, por exemplo, para Euclides da Cunha isolamento está intimamente ligado a formação de uma organização social rústica, cujo contato com a civilização não poderia deixar de ocorrer senão como conflito. Aliás, esse parecer ser o ponto que perpassa de forma geral as obras destacadas: as diferentes caracterizações de mundo rústico que percorreremos a seguir originam também avaliações díspares, em alguns

pontos contrárias, da forma e o lugar do conflito entre o tradicional – mundo rústico – e o moderno – sociedade global, cidade, mercado. Nesse sentido, “as constantes retomadas da obra de Euclides da Cunha, as referências a um espírito ou ponto de vista euclidiano, falam-nos de um conflito entre tradição e modernidade. Nos dias de hoje, com a intensificação do debate e da crítica à modernidade, *Os Sertões* é lido como obra precursora de tal crítica, apesar de suas referências ao caráter inevitável do progresso” (Lima, 1999: 206).

Não queremos com isso reduzir outros temas que por ventura poderiam ser destacados como a questão premente na obra de Euclides da Cunha da identidade nacional. Contudo, como observa Octavio Ianni, “sem minimizar a importância das diversidades de perspectivas teóricas, é possível refletir sobre o pensamento brasileiro reconhecendo que ele está fascinado pela questão nacional e modernização. E é por aí que começam a distinguir-se as interpretações, escolas, famílias ou estilos de pensamento” (Ianni, 1993: 433). Através da relação entre mundo rústico e mudança social propomos recompor a “seqüência cognitiva” (Botelho, 2007) das obras e Autores aqui ressaltados como método heurístico que pretende traçar um campo comum de problemas, que remetem por sua vez a categorias e conceitos cujos sentidos e significados mantêm continuidades e descontinuidades decisivas. Há de evidenciar, portanto, os aspectos heurísticos centrais que envolvem a “colaboração invisível e ininterrupta”, na qual “[se] enlaça[m] as gerações sucessivas” de intelectuais (Fernandes, 1967: XIL), ressaltando o lugar de Maria Isaura nessa tradição interpretativa. A nossa hipótese de trabalho, portanto, é que na seqüência cognitiva que objetivamos reconstituir sobre a caracterização de mundo rústico, Maria Isaura logrou formular essa problemática dentro de uma perspectiva em que o contato ou a quebra do isolamento não fosse a variável explicativa única para que ocorresse a mudança. Nesse

sentido, postula ser falsa a pressuposição de que o isolamento da população rústica tenha conformado sua cultura, já que de maneira variada a integração à sociedade global sempre se deu historicamente no Brasil. Portanto, em muitos casos a mudança ocorreria devido às modificações que por ventura ocorriam por fatores internos à sociedade rústica, ou por alterações da relação já existente entre ela e a sociedade global. O conflito não necessariamente estaria presente no entrecchoque de duas ordens distintas, mas no interior de cada uma delas, como constitutivo da própria dinâmica social. A premissa de que a sociedade está em constante movimento ensejando alterações, conflitos e crises a todo momento impõe a necessidade, no plano analítico, de que se reveja também as diferentes relações entre grupos, e da própria sociedade global. Nessa ótica ainda, como condição das próprias conclusões a que chegara, pode-se entrever no conjunto da obra da Autora uma análise que extrapola o mundo rústico e tece considerações sobre a sociedade global brasileira.

PARTE I

MUNDOS RÚSTICOS NA TRADIÇÃO SOCIOLÓGICA BRASILEIRA

CAPÍTULO I

O SERTÃO E SEU ISOLAMENTO

Em nosso esforço de percorrer as diferentes concepções da categoria de “mundo rústico” na tradição sociológica brasileira, tomamos *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha como trabalho pioneiro. Em que pese fatores de consideração política e ideológica que compõe a obra, buscaremos ressaltar como estes fatores se imiscuem à uma análise profunda da organização social do sertão, e neste sentido, sociológica. Há de se considerar também o fato da própria narrativa de Euclides da Cunha ser altamente literária, muitas vezes carregada de sentidos figurados e até contraditórios. Mas ainda assim, levando em consideração esses aspectos, a análise se enriquece e ganha relevo pelo que tem de “sugestivo”. Não à toa, a obra como um todo de Euclides continua sendo apropriada e relida por aqueles que investigam o mundo rural ou mesmo a sociedade brasileira (Lima, 1999; Jackson, 2003; Villas Bôas, 2006). Mas se por um lado a qualidade intrínseca de *Os Sertões*, cujo estilo literário se junta a diversas outros aportes científicos, constitui-se num manancial rico para diversas interpretações, por outro lado, pode também trazer problemas, pois, como bem adverte Nísia Trindade Lima, “uma das principais características de *Os Sertões* encontra-se na dificuldade de transformar terra, homem e circunstâncias em algo cognoscível” (Lima, 2009: 110). Ou seja, até uma de suas mais recorrentes teses, a dualidade entre interior e litoral, não se deve tomar de modo tão rígido, pois a própria condução da análise empreendida por Euclides da Cunha faz estes dois pólos sofrerem deslocamentos significativos (Lima, 1997; Zilly, 1999).

Outros trabalhos já trataram do tema, como o de Nísia Trindade Lima, que ao destacar a dualidade litoral e sertão como matriz constitutiva da imaginação social sobre o país, verificou sua permanência em trabalhos das ciências sociais institucionalizadas.

Propõe a Autora pensar essa dualidade em dois “níveis de abordagem de contrastes”, um diz respeito à própria caracterização do homem do interior (sertanejo, caipira, ou qualquer outra denominação) em contraposição ao homem civilizado do litoral, perspectiva que tem como marco inicial *Os Sertões* de Euclides da Cunha e que permanece posteriormente nas ciências sociais institucionalizadas (Lima, 1999: 206). Num outro nível de análise postula a própria dualidade entre interior e litoral como constituinte da própria auto-reflexão que fazem os intelectuais em suas atividades. Neste ponto, métodos e teorias buscadas no exterior com aplicação imediata destoariam de discursos intelectuais que pregam a necessidade de se filtrar as influências vindas de fora em consoante à realidade brasileira. Apesar do teor ideológico e político que invariavelmente consta nestas formulações originais sobre a própria atividade intelectual, é interessante pensar, como sugere a Autora, no par “sociologia euclidiana” e “sociologia consular” em “termos como próprios de uma tensão constitutiva da atividade intelectual num país como o Brasil” (Ibidem: 205). Outro trabalho de referência sobre o tema é o de Gláucia Villas Bôas (2006). Ao contrapor as formulações de Gilberto Freyre e Euclides da Cunha quanto à constituição de um *ethos* brasileiro, salienta a Autora a dimensão essencialmente harmônica de cultura a que chega o primeiro em contraste com a dimensão conflitiva e dilemática que envolveria no segundo a modernização brasileira. Reconhecendo muito embora os diferentes quadros teóricos e analíticos de que se comporiam o período de formulação dessas idéias, aponta a Autora a permanência cognitiva que envolve o “dilema” da modernização na agenda de pesquisas nos anos 1950, pensada em termos da relação entre tradicional e moderno.

Sob diversas avaliações as interpretações sobre mundo rural como integrante do pólo oposto à civilização são remetidas, em suas linhas gerais, entre outros, por Antonio Candido (1955), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973a), além do já citado trabalho de

Lima (1999). Incluem-se também nesta lista a tese de doutorado de Luis Carlos Jackson (2003). Jackson busca nas interpretações clássicas do pensamento social brasileiro chaves interpretativas de trabalhos sobre o mundo rural nas ciências sociais institucionalizadas. São três os eixos em torno dos quais os trabalhos são agrupados: o da inferioridade, encabeçada por Oliveira Vianna; o da subordinação tendo Caio Prado Junior como seu principal formulador; e o da autonomia, tese inicialmente contida em Euclides da Cunha. Sobre este último eixo, sugere o Autor que as obras de Antonio Candido e Maria Isaura Pereira de Queiroz reelaborariam a tese do isolamento na proposição da existência histórica de um campesinato no Brasil.

Tendo em vista as principais formulações desta bibliografia, destaco, para efeitos analíticos, a formulação contida em *Os Sertões* (1902) de Euclides da Cunha, segundo a qual a formação histórica do Brasil como colônia de povoamento disperso, relegou por tempos uma sociedade inteira à uma experiência social em grande medida alheia às influências externas e, por isso, tangencial ao processo civilizador. As distintas formas de vida que se constituíram tanto no interior quanto no litoral manter-se-iam distantes, e, no caso do primeiro, intacto por quase três séculos. Salientamos, no entanto, que a par da estética narrativa de Euclides da Cunha em que se concatenam elogios e críticas às características raciais desta população, a própria visualização do “dilema” que corresponderia às relações entre tradicional e moderno nesta obra deve também levar em conta a análise social que a informa. Sem descartar outros elementos de que se compõe a obra, sublinhamos que o próprio impasse a que chega o Autor em relação à guerra, e à polarização entre uma e outra das sociedades em disputa, é informada pela sua análise da organização social sertaneja. É a “vida primitiva” deste que, em última instância, define a sua resistência e sua força diante do avanço violento do mundo moderno.

Portanto, da relação entre “mundo rústico” e mudança social que pretendemos aqui investigar numa certa vertente da sociologia brasileira, tomamos o *isolamento* como ponto chave. Isso porque mais do que demarcar um lugar geográfico, Sertão também remete à formação de um sistema social e cultural típicos, e nesse sentido opostos aos padrões civilizados do litoral. Como pretendemos mostrar a seguir, isolamento remete a um tipo de adaptação específico e por conseguinte a uma organização social própria. Nesse sentido, ressaltaremos como o foco sociológico de Euclides da Cunha sobre o conflito entre Canudos e o exército traz rendimentos analíticos da própria organização social sertaneja.

Sem, portanto, entrar na discussão sobre aspectos especificamente estilísticos da obra (Bernucci, 1995), concentro-me aqui na dimensão sociológica da obra de Euclides da Cunha (Lima, 1997; Lima, 1999; Villas Bôas, 2006) que serve de base à análise do sertão e do conflito que envolveria o contato de uma sociedade tradicional com uma sociedade moderna.

1. ISOLAMENTO E ADPATAÇÃO EM EUCLIDES DA CUNHA

“Não tive intuito de defender os sertanejos, porque este livro não é um livro de defesa; é, infelizmente, de ataque”. Em *Notas à 2ª edição de Os Sertões* (1902), Euclides da Cunha responde aos críticos de forma veemente sobre o teor mais geral do livro que não fazia muito escrevera. O sucesso do livro, inesperado até para o próprio Autor, mostra o clima em que fora recebido à época retrato tão revelador do que acontecera em Canudos. Passava-se a limpo um dos acontecimentos mais contundentes da sociedade brasileira, a qual revelava o lado mais chocante de seu atraso. A campanha de Canudos fora assim vista como uma missão, tomados por todos aqueles que se incubiram de derrotar o que teria de mais retrógrado nessa sociedade, como se na degola

daqueles fanáticos, expediente de horror comum durante a guerra, como nos narra Euclides da Cunha, sucumbisse também a cultura por eles encarnada. Não à toa, o massacre pelo qual ficou conhecida a guerra de Canudos (1896-1897), quando já finda esta, tomou em cheio a opinião pública, entre políticos, integrantes das forças armadas e estudantes. “É essa reviravolta de opinião que *Os Sertões* expressará cinco anos mais tarde, quando de sua publicação, vindo a ser o maior *mea culpa* da literatura brasileira” (Galvão, 2009: 33).

O cotidiano chocante da guerra vivido de perto não poderia deixar de impressioná-lo, vendo na resistência do sertanejo sinal eloqüente de sua vitalidade: se por um lado, filia-se aos paradigmas científicos baseados na raça para definir a “moralidade rudimentar” para definir o sertanejo, por outro lado, toma-o como representante maior de nossa nacionalidade, “inegavelmente, o tipo de uma subcategoria étnica já constituída” (Cunha, 2001: 199-200). Espécie de tensão permanente no texto, expressando ao mesmo tempo uma peculiaridade da narrativa e um movimento do contexto intelectual da época (Abreu, 1998; Lima, 1997; Lima, 2002), “Euclides não podia deixar de sofrer os influxos de sua época, isto é, de ter a consciência dividida entre as tendências de um romantismo imaginativo e as de um naturalismo ainda pululante. Colhido pelas tensões e conflitos irresolúveis desses dois mundos díspares, o escritor procura diminuir os efeitos dessa aparente contradição optando por uma conciliação entre eles” (Bernucci, 1998). O resultado é uma narrativa que se integra de modo conflitivo, fazendo com que as diferentes referências intelectuais tomadas pelo Autor sejam sempre relativizadas sem, no entanto, se anularem. “Tudo se passa sob as espécies de um simpósio cujos convivas estão ausentes mas em que suas idéias em entrecchoque os substituem em presença viva nas páginas do livro. Às vezes

controlando-as, às vezes perdendo o controle delas, a todas essa vozes sobrepõe-se a voz do narrador na primeira pessoa de um plural majestático” (Galvão, 2009: 37).

O recurso discursivo do texto é a intertextualidade, marca desse polifonismo que faz com que o narrador lance mão de diferentes teorias e idéias de forma não-conclusiva. Sentidos de categorias opostas se invertem, resultando, de forma surpreendente, num retrato cheio de planos cruzados, em que, no maior deles, o horror caracterizado pela tomada de Canudos é elucidativo das maiores atrocidades da civilização. Civilização se transmuta em barbárie. Condenada à civilização, Canudos se tornara símbolo de resistência, de valores mais altos; de bárbaros à expressão de nossa nacionalidade.

Tomando então este recurso estilístico de *Os Sertões*, não resta dúvida de que o empreendimento de que nos propomos para a atual seção, qual seja, a de perscrutar a caracterização do Sertão e do sertanejo em Euclides da Cunha, imiscui-se assim a uma série de problemas. Alguns deles nos remetem à própria imbricação de diferentes idéias e teorias reunidas numa linguagem científica muito própria, na qual raça, clima, morfologia, compõe um quadro complexo, ambíguo, mas ao mesmo tempo elucidativo da vida do sertanejo. No entanto, a meu ver, - e sem com isso querer esvaziar de conteúdo qualquer determinismo da obra -, Euclides da Cunha formula uma interpretação em que a ciência não caminha sozinha, unindo-se a uma visão mais estética de composição argumentativa, na qual “a ilusão das coisas enriquece o texto pela sua capacidade sugestiva” (Bernucci, 2001: 24). E, ainda que sua dupla inserção, científica e literária, tenha “distintas eficácias”, há de se considerar “que os desenvolvimentos centrais não podem ser deslocados e considerados senão em sua ordem integral e condicionadora (...), ao passo que as passagens-ornatos podem-se desviar de sua inserção original e, sem aparente prejuízo, ser transferidas para alguma

seleta de literatura pátria” (Lima, 1997: 140). Assim, ao contrário do que se poderia argumentar, ao invés de tomarmos os fundamentos da “ciência poetizada” (Zilly, 1999) empreendida por Euclides da Cunha, e de sua linguagem polifônica, como empecilhos de uma discussão de alguns aspectos de sua “sociologia desconcertante” (Lima, 2002), tomamos como uma perspectiva complexa, que confere mesmo força à uma análise extremamente sugestiva. Por isso, e tida como obra paradigmática de um esforço primeiro de compreensão sociológica do mundo rural (Candido 2006; Jackson, 2003; Pereira de Queiroz, 1973a), propomos retomá-la na tentativa de elucidar alguns aspectos analíticos pertinentes em trabalhos sociológicos posteriores – ainda que alçados a um status de trabalhos científicos.

Em que pese o valor atribuído à raça e ao meio por Euclides da Cunha na estrutura argumentativa de *Os Sertões*, permanece de elucidativo a sua original análise da formação de uma população que, esboçada no interior do país, isolada do litoral e da influência e afluências do mundo civilizado, formatou uma notável adaptação ao meio a partir de um tipo étnico e social bem específico: o sertanejo, “núcleo de força da nossa constituição futura, a rocha viva da nossa raça”⁶ (Cunha, 2001: 788). A composição de Euclides da Cunha do homem do sertão é uma simbiose delicada entre raça, clima e geografia, que permanece viva desde o assentamento dessa população no interior, deixando no homem sua marca de origem. Origem *instável* que se revela mesmo no processo de ocupação e adaptação à região, e nos seguidos cruzamentos raciais entre, principalmente, o índio e o branco português colonizador, cuja origem “nos liga à vibrátil estrutura intelectual do celta” (Ibidem: 153).

⁶ Afirmação esta que se choca com outra feita no início do livro de que “não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca” (Ibidem: 156). Em resposta à crítica de que caíra em contradição, Euclides da Cunha responde que a metáfora de que se utilizara, “rocha viva da nossa raça”, referindo-se ao *sertanejo*, remete à idéia de formação mesológica, em que, “ao fundo (...) removida a camada superficial, está o núcleo compacto e rijo da pedra”. Resultantes também de cruzamentos sucessivos entre negros, índios e brancos, o *caipira* do Sul e o *tabaréu* do Norte, não atingiram, malgrado a “mestiçagem generalizada”, a “maior uniformidade de caracteres físicos e morais” do *sertanejo* (Ibidem: 788-789).

A começar pela terra, onde “o regime desértico ali se firmou, então, em flagrante antagonismo com as disposições geográficas: sobre uma escarpa, onde nada recorda as depressões sem escoamento dos desertos clássicos”. Sua exploração é uma aventura a uma “terra ignota”, sacrificada pela instabilidade do clima, poderoso adversário do assentamento de grupos humanos. Paroxismos de calor e frio no transcorrer das horas “num intermitir inatural de dias queimados e noites enregeladas” (Ibidem: 103), torna-se um flagelo para aqueles que se aventuraram a explorar e habitar esta região. Nela tudo se revolve em direções contrárias, em permanente conflito. Assim como os homens, assegura Euclides da Cunha, a fauna e flora do Sertão também devem lutar para sobreviver:

A luta pela vida que nas florestas se traduz como uma tendência irreprimível para a luz, desatando-se os arbustos em cipós, elásticos, distensos, fugindo ao afogado das sombras e alteando-se presos mais ao raios do sol do que aos troncos seculares – ali, de todo oposta, é mais obscura, é mais original, é mais comovedora. O sol é inimigo que é forçoso evitar, iludir ou combater (Ibidem: 177)

É a seca representativa e resultado desta destemperança e instabilidade. Além da geologia, da movimentação dos ventos e do próprio clima inóspito, o homem, “agente geológico notável”, que apegado ao nefasto “legado indígena” do fogo, “assumiu, em todo o decorrer da História, o papel de um terrível fazedor de desertos” (Ibidem: 138). Ausente um “regime contínuo, favorecendo flora mais vivaz” (Ibidem: 138), a natureza e o homem se deprimem até no horizonte surgirem nuvens volumosas fazendo precipitar “a tormenta”. Desse instante, nutrem-se flora e fauna, restabelecendo a vida, “mutação de apoteose” (Ibidem: 127). O Sertão combalido pelas suas próprias forças ressurgem em “Paraíso”, “ao sobrevir das chuvas, a terra (...) transfigura-se em mutações fantásticas, contrastando com a desolação anterior” (Ibidem: 135); “da extrema aridez à exuberância extrema ...” (Ibidem: 137). Este desafogo, que se diga, tão esperado e tão temido: as chuvas ao mesmo tempo em que fazem reviver o Sertão o debilita, o

desabriga dos verões seguintes, desnuda a terra “mal protegida por uma vegetação decídua”, que não retêm a água e não faz do instante de vida trazido pela tormenta fato contínuo. “O regime decorre num intermitir deplorável, que lembra um círculo vicioso de catástrofes” (Ibidem: 146).

Conjunção de fatores que fazem daquela região uma habitat hostil e desolador, em que “a natureza se compraz em um jogo de antíteses” (Ibidem: 135), difícil de ser solvido, que combali o homem e faz da sua existência uma luta:

O martírio do homem, ali, é o reflexo de tortura maior, mais ampla, abrangendo a economia geral da Vida.
Nasce do martírio secular da Terra ... (Ibidem: 147)

“Martírio” que marca a relação entre homem e natureza, e das forças que colocam em movimento cada elemento do Sertão. Clima, geografia e homem: três fatores que se coadunam e estabelecem - poderíamos dizer – uma civilização do sertão, onde até mesmo fatores naturais refletem aquele tipo de experiência instável mais geral que marca a fundo o sertanejo. Afrontado pelas forças naturais, poderio contra o qual luta para fazer frente, “o sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral” (Ibidem: 207). Em consequência disso, poder-se-ia dizer, o sertanejo desenvolveu um tipo próprio de organização social no embate dessas forças, criando um vínculo com a terra, talvez vínculo único no Brasil. Sem poder controlar “essa espécie de força catalítica misteriosa que difundem os vários aspectos da natureza”, o sertanejo na sua astúcia soube com elas lidar, fixando-se ao solo e, ao contrário do que se poderia imaginar, formatando uma “civilização autóctone”, distante do litoral, e por este abandonada. Abandono que teve por fim uma função benéfica, pois, nas palavras do Autor, “libertou-os da adaptação penosíssima a um estádio social superior, e, simultaneamente, evitou que descambassem para as aberrações e vício dos meios adiantados” (Ibidem: 203); daí ser o sertanejo, na avaliação de Euclides da Cunha, um retrógrado, não um degenerado. Sua cultura e

organização é força, imposição mesmo do meio que o circunda. Sem poder dominá-lo, o que o faria incluir na marcha do progresso, soube o sertanejo ao menos tirar do meio força para sobreviver, estipulando uma relação precária e marcada por solavancos de crise.

Alia-se, assim, num movimento cheio de tensões e desequilíbrios a adaptação do sertanejo ao Sertão. Adaptação favorecida basicamente pelo isolamento sócio-econômico que no transcorrer da formação e organização do grupo sertanejo significou também um isolamento cultural. Nesse intercruzamento de fatos e circunstâncias históricas ressaltou a importância que o isolamento, como condicionante de adaptação do homem ao Sertão, significa na elaboração condizente da organização social.

Em suma, podemos dizer que o isolamento, tomado menos pelos seus efeitos estilísticos e como recurso retórico⁷ e mais pela chave cognitiva de interpretação da formação do sertão, teve assim uma dupla função, e de certa forma, de conseqüências favoráveis ao homem sertanejo: primeiro, que o forçou ao contato íntimo com a morfologia e o clima desta zona às vezes tão inóspita, elaborando meios próprios de adaptação às suas intempéries, criando, com isso, uma organização sócio-econômica mínima para sobreviver (Candido, 2002). “A população inicialmente heterogênea do sertão, de três raças de origem, fundiu-se, através de um processo de múltiplos cruzamentos, para formar um povo relativamente unido, sem ser perturbado” (Zilly, 1999), tornando possível inclusive a ocupação permanente daquela região. Segundo: o isolamento os privou de um contato, dada a fragilidade dessa adaptação, de todo maléfico com a civilização artificial do litoral, que os levaria invariavelmente a

⁷ Segundo Zilly, “na verdade tanto a coesão da população sertaneja como a sua diferenciação dos mestiços de outras partes do Brasil, principalmente do interior, são em grande parte fantasias do autor. A homogenização tanto quanto a polarização de elementos da realidade, todavia, são técnicas retóricas de dramatização da história, estratégias narrativas que afastam o relato do discurso científico-acadêmico e o aproximam da criação literária” (Zilly, 1999). Sem deixar de considerar estes elementos na estrutura argumentativa d’*Os Sertões*, julgo ser possível circunscrevê-las pelo que tem de sugestivo e de interpretativo para a análise sociológica.

degenerescência moral. Nesse longo processo de adaptação, o contato com o litoral se converteria em mais um obstáculo, senão em impedimento completo do estabelecimento do sertanejo.

Alguns outros fatores concorreram para esse isolamento. Historicamente, segundo Euclides da Cunha, contingências políticas e demográficas próprias do empreendimento colonizador português não fizeram da nova colônia, num primeiro momento, um atrativo econômico, o que fez com que a distribuição da população no território se desse de modo errático, seguindo os rumos da exploração. E mesmo posteriormente, quando o Brasil se tornou a principal colônia, a exploração e povoação do território não foram uniformes. O movimento populacional continuaria sendo guiado exclusivamente pela aferição de lucros, fazendo a Metrópole sua presença mais marcante nas regiões de maior produção. A feudalização do território e o descaso da política metropolitana, absorva num primeiro momento com a “Índia portentosa”, teve como consequência não só o isolamento do sertanejo, mas a divisão, ressoante na história do Brasil, entre o Norte e o Sul, cada qual estabelecendo uma relação com a terra e uma organização social específica.

No entanto, deixada a Colônia seguir seus próprios desígnios de exploração do território, e sem qualquer tipo de planejamento central, inverte-se esse primeiro movimento de colonização da Metrópole, e o que antes seguia um rumo, distanciando Norte e Sul, agora os une por meio de entradas território adentro. Na figuração utilizada por Euclides da Cunha o Tiête – representando, com sua imponência, a penetração colonizadora paulista – e o São Francisco – *locus* da fixação do jesuíta e do vaqueiro no sertão -, são expressão maior daquela fixação à terra e de formação social que representou a divisão do Brasil em Norte e Sul e os tipos humanos originários de cada uma das regiões. A intensificação das entradas e expedições pelo interior adentro,

possibilitaram a integração étnica entre o paulista e o vaqueiro do sertão, fortificando e ressaltando as características mais viris e aventureiras do sertanejo; e até mais que isso, forneceu condições – sociais e étnicas - mínimas para a sua estabilidade e permanência no sertão. As linhas traçadas pelos exploradores de cada pólo do território brasileiro haviam, assim, segundo o Autor, de se cruzar no sertão, e ali formar e constituir uma “subcategoria étnica”, com traços e rasgos sócio-psíquicos distintos e até contraditórios. O que de início era apartado por motivos exclusivamente políticos da Metrópole ia-se condensando em configurações étnicas e sociais no sertão. Da junção do *Tietê* com *São Francisco* retira-se do paulista bandeirante e do vaqueiro características que possibilitaram, mesmo que de modo precário, o surgimento, e mais adiante, o estabelecimento do sertanejo. É no sertão que desembocam *paulistas* e *baianos*, dando origem a um homem depositário da experiência das duas etnias.

Abrindo aos exploradores duas entradas únicas, à nascente e à foz, levando os homens do Sul ao encontro dos homens do Norte, o grande rio [São Francisco] erigia-se desde o princípio com a feição de um unificador étnico, longo traço de união entra as duas sociedades que não se conheciam (Ibidem: 186).

Daí a máxima de que “os jagunços”, frutos de uma união do Norte e do Sul, são “colaterais prováveis dos paulistas”. Do entrecruze de caminhos vindos do Sul e de caminhos traçados do Norte se fixa e se estabelece uma sociedade nascente, cujos caracteres extraídos de cada tipo humano que a forma se *complementam*: o empreendimento que a princípio poderia não ter grandes conseqüências, ganha na figuração de Euclides da Cunha – junção do Tietê com o São Francisco – a importância real e a medida desse contato: energia e tenacidade, do paulista bandeirante; fixação ao solo, do sertanejo.

E não nos demasiamos em arrojada hipótese admitindo que este tipo extraordinário do paulista, surgindo e decaindo logo no sul, numa degeneração completa ao ponto de declinar no próprio território que lhe deu o nome, ali renascesse e, sem os perigos das migrações e do

cruzamento, se conservasse prolongando, intacta, ao nosso tempo, a índole varonil e aventureira dos avós.

Porque ali ficavam, inteiramente divorciados do resto do Brasil e do mundo, murados a leste pela Serra Geral, tolhidos no Ocidente pelos amplos campos gerais, que se desatam para o Piauí e que ainda hoje o sertanejo acredita sem fins.

O meio atraí-os e guardava-os.

As *entradas* de um e outro lado da meridiana, impróprias à dispersão, facilitavam antes o entrelaçamento dos extremos do país. Ligavam-nos no espaço e no tempo. Estabelecendo no interior a contigüidade do povoamento, que faltava ainda em parte na costa, e surgindo entre os nortistas, que lutaram pela autonomia da pátria nascente, e os sulistas, que lhe alargaram a área, abastecendo-os por igual com as fartas boiadas que subiam para o vale do rio das Velhas ou desciam até as cabeceiras do Parnaíba, aquela rude sociedade, incompreendida e olvidada, era o cerne vigoroso da nossa nacionalidade (Ibidem, 189-190, grifos no original).

A longa citação se justifica pois nela pode-se apreender os diferentes sentidos emprestados à categoria de *isolamento* em sua argumentação, e o que nos afigura mais importante, a própria relação entre isolamento e adaptação, entendido aqui em termos de estabelecimento de uma organização sócio-cultural sertaneja. O primeiro deles, como vimos, torna-se como que um imperativo do meio. “Inteiramente divorciados do Brasil” não restava outra opção àquele tipo étnico que ali surgia a não ser a adaptação como elemento primordial de sobrevivência. Não existiria o sertanejo sem essa adaptação. Veremos mais adiante que embora o significado mais específico de adaptação remeta a uma solução da relação entre o homem e o meio, ainda assim, a meu ver, o significado lato remete a uma solução também no nível das relações entre os homens, ou seja, no nível da organização social⁸.

O segundo sentido, a que também já nos referimos, a categoria isolamento se constrói na argumentação em contraposição à sua avaliação da civilização litorânea. O

⁸ Nos seus escritos sobre a Amazônia, nota-se ainda esse tipo de sentido dado ao isolamento. Nessa região “anfíbia”, “diante do homem errante, a natureza é estável; e aos olhos do homem sedentário que planeie submetê-la à estabilidade das culturas, aparece espantosamente revolta e volúvel, surpreendendo-o, assaltando-o, por vezes, que sempre afugentando-o e espavorindo-o. A adaptação exercita-se pelo nomadismo. Daí, em grande parte, a paralisia completa das gentes que ali vagam, há três séculos, numa agitação tumultuária e estéril” (Cunha, 2006: 28).

isolamento protegeu “aquela rude sociedade” dos descaminhos da civilização cosmopolita do litoral: “o meio atraí-os e guardava-os”. A expressão sintetiza os dois primeiros sentidos que aqui frisamos: a caatinga exercia uma espécie de força imanente na fixação do sertanejo ao Sertão, “atraí-os”. Ao mesmo tempo, em que desempenhava uma função de toda salutar para a permanência daquela aventura, afastando-a do perigo representado pelo litoral.

O terceiro sentido vem assim de encontro aos dois primeiros. Isolamento aponta também para um certo revigoramento de duas etnias que pareciam decaídas. A relação entre esses dois tipos étnicos – o paulista e o baiano – dá origem a uma sub-etnia que, embora na condição de mestiço, unem caracteres que, por outras influências, complementam-se. Mais do que o resultado da extração do que de melhor há no paulista e no baiano, o sertanejo é fruto de um cruzamento possível. Com “possível” pretendo dizer que o sertanejo, na análise de Euclides da Cunha, é muito mais resultado de diferentes condicionantes – meio, clima, etnias – do que poderia sugerir nossa análise dos diferentes sentidos emprestados à categoria *isolamento*, mantendo-se, dessa maneira, a contingência da inter-relação entre esses fatores.

Assim sendo, se na argumentação do Autor isolamento e adaptação parecem ser categorias que se conectam na projeção de um sentido dado ao Sertão e ao sertanejo, esse sentido como pretendo discutir mais a fundo na próxima seção parece residir também na avaliação da organização social ali originada. Em outras palavras, o sertão não é somente um lugar delimitado e prescrito pelo seu clima e morfologia, e também não o é pelas características atávicas que carregam consigo o sertanejo. O sertão denota também organização social e cultural, portada e sustentada pelo homem sertanejo. Lugar de vaquejadas, de trabalho, de Antonio Conselheiro e de Canudos.

2. “VIDA PRIMITIVA” E MUDANÇA SOCIAL

Até agora percorremos alguns dos vários sentidos da categoria *isolamento* na estrutura de *Os Sertões* para tornar mais firme o próximo passo da minha argumentação. Referi-me na seção anterior que um dos sentidos de *isolamento* é aquela dada à própria adaptação do homem ao meio circundante. No entanto, salientei que era possível tornar mais claro e abrangente a relação entre *isolamento* e *adaptação*, na medida em que ela extrapola n’*Os Sertões* a influência do meio na ocupação da região, para indicar também a relação dos homens entre si, o que daria maior significado ao que é o sertanejo para Euclides da Cunha. Ou seja, tece-se através daquela relação um exame da organização social da população sertaneja no interior do país. Posto isso, a minha análise afunila, buscando a significação de *adaptação* na elaboração da vida social do sertanejo. Sobre isso escreve Gilberto Freyre:

Em Euclides da Cunha, o pessimismo diante da miscigenação não foi absorvente. Não o afastou de todo da consideração e da análise daquelas poderosas influências sociais a cuja sombra se desenvolveram, no Brasil, condições e formas feudais de economia e de vida já mortas na Europa ocidental; traços aparentemente cacogênicos mas, na realidade, de patologia social, que o isolamento de populações, no sertão e mesmo nas proximidades do litoral, conservaria até aos nossos dias (Freyre, 1997: 75).

Uma vez fixada aquela população, criou-se forçosamente uma organização social própria – vigorosa pela sua constituição algo voltada para si -, autóctone, refugiada e, de todo modo, a possível pela ambientação e as circunstâncias que ali se originaram entre o homem e o meio. Nota o Autor os fatores históricos que se prendem a formação da sociedade sertaneja, remetendo à Colônia, e à divisão do território em “grandes concessões de sesmarias”, sentido pelo qual se conformou o “nosso feudalismo tacanho”. O desproporcional tamanho das terras doadas alçou seu donos,

“ciosos dos seus dilatados latifúndios”, à posição social de prestígio, fazendo valer inclusive sua força frente à Metrópole (Idem, 2001: 196).

Daí a independência de que usufruíam os senhores de terra, sesmeiros que não dispunham de outra ordem a não ser aquela que lhes convinha, tornando quase impossível outro tipo de organização e de administração – como por exemplo a católica – que lhes rivalizassem o poder. Os grandes potentados significaram além do desmedido excesso de poder dos senhores de terra, um dificultador da entrada “de novos povoadores ou concorrentes e tornavam as fazendas de criação, dispersas em torno das freguesias recém-formadas, poderosos centros de atração à raça mestiça que delas promanava” (Ibidem: 196). No Sertão, ao contrário das *estâncias* do Sul, a vida pastoril toma feições de uma rotina inteira voltada às obrigações do trabalho, sem nela existir qualquer opulência ou estilo vibrátil como acontece com o gaúcho.

A “vida primitiva” unia aqueles sertanejos à rude rotina da criação de gado. Muito embora, faça-nos refletir Euclides da Cunha, o absenteísmo dos proprietários fosse fato corriqueiro, “longe dos dilatados domínios que nunca viu, às vezes”, permanecia o sertanejo, sem arroubo nenhum de opulência, ou desejo do que é de outro, na labuta do dia a dia (Ibidem: 217). “É um condenado à vida”, por isso, resignado, mas forte e esperto (Ibidem: 212). Tipo próprio de homem daquela região, afeiçoado às dificuldades, tenaz e disciplinado. Os infortúnios da vida os lançam a constante luta pela sobrevivência, e a isso os absorve a rotina da fazenda. São treinados, “aprendem o *a b c*”, projetam sua vida no exercício desta arte, e ao trabalho se dedicam como única forma possível de sobrevivência. Seguem constantes as regras de cuidado dos negócios, como se a presença do seu senhor se fizesse realmente sentir nas ordens que eles mesmos se impõem. “Envoltos, então, no traje característico, os sertanejos encourajados erguem a choupana de pau-a-pique à borda das cacimbas, rapidamente, como se

armassem tendas; e entregam-se, abnegados à servidão que não avaliam” (Ibidem: 218). Essa dimensão não avaliada da relação entre o sertanejo e o seu senhor é qualificada por Euclides da Cunha como uma “servidão inconsciente”, ligada intimamente à vida primitiva desse homem, que faz da labuta mais do que um trabalho corriqueiro, um ato de devoção. Nem os (poucos) laços de solidariedade que os integra, seja dentro do trabalho – como no auxílio a tarefas de outrem -, seja na vaquejada, nas tradições a ela ligadas, nada reúne força para concorrer com aquela rotina. Simplesmente nada os faz ter “capacidade orgânica para se afeiçoar à situação mais alta” (Ibidem: 238). Essa abnegação do sertanejo ao trabalho é revelada na probidade que lhe exige o “ajuste de contas” com o patrão, muitas vezes feito na ausência deste último, pois sabem estes “que nunca se violará a percentagem” (Ibidem: 219)

Desse modo, os poucos laços de solidariedade para além do trabalho, restringido-se este à sua relação com o senhor, está intimamente ligada à vida primitiva e desprovida do sertanejo. Ela o resigna, ao mesmo tempo que o prepara e o fortifica; mas retira dele qualquer energia de vislumbrar uma situação melhor. Na luta pela sobrevivência, a adaptação do homem do Sertão envolveu não só a seleção de caracteres étnicos – forte e manso –, mas também a conformação da relação com seus pares e com seus senhores, configurando uma organização social muito simples, confinada, em seus caracteres mais duradouros, ao regime de trabalho.

Além daqueles tipos de laços mais fugazes e instantâneos, uma solidariedade mais constante se faz presente na vida do sertanejo: a *parentela*, grupo que ultrapassa a família nuclear, e que estabelece uma reunião inter-famílias. Só ela se faz mais sólida na vida social do sertanejo, pois baseada no mores altamente prezados da honra e do sangue. O vigor desse tipo de associação se atualiza nas mais cruentas e turbulentas lutas de famílias que assolam o Sertão. Mas, mais do que se chocar com aquele tipo de

relação servil entre senhor e sertanejo, a *parentela* a reforça, pois presume uma relação de subordinação, de comando e liderança exercida através da “prepotência sem freios dos mandões de aldeia e [d]a exploração pecaminosa por eles exercida sobre a bravura instintiva do sertanejo” (Ibidem: 257-8).

Do confronto entre homem e o meio no sertão, da organização dali surgida, moldada pela mistura étnica do matuto, realizada no contato com grupos advindos de fora, como os paulistas, o sertanejo ali se fixou. Sua formação histórica se condensa e abre a análise, não sem ambigüidades, feita por Euclides da Cunha sobre a campanha de Canudos. Da sua explicação mais ampla do surgimento daquela população, cerne de nossa nacionalidade, isolada, entregue às intempéries do meio as quais teve que se adaptar, faz-se o sertanejo um forte; sob os influxos da vida social, faz-se o sertanejo um abnegado, servil.

De uma vida simples e sofrida, e de suas disposições atávicas, seria compreensível que um dia toda esta chusma se juntasse num arrojo de multidão. Os desequilíbrios mentais seriam acentuados pelo desequilíbrio da ordem social que subjugava o sertanejo a uma vida inferior. Assim como ele, sua religião mestiça não o fazia vislumbrar o futuro que poderia construir. Em “aproximação violenta de tendências distintas” se combinaram o antropismo do índio, o animismo do africano “e, o que é mais, o próprio aspecto emocional da raça superior, na época do descobrimento e da colonização” (Ibidem: 238-9). Entre a “indiferença fatalista pelo futuro e a exaltação religiosa”, situou-se a conduta do sertanejo na condução de suas aflições. Se referindo a Antonio Conselheiro, escreve o Autor:

O fator sociológico, que cultivara a psicose mística do indivíduo, limitou-a sem a comprimir, numa harmonia salvadora. De sorte que o espírito predisposto para a rebeldia franca contra a ordem natural cedeu à única reação de que era passível. Cristalizou num ambiente propício de erros e superstições comuns (Ibidem: 257)

A solução possível era a revolta descabida e desorganizada da multidão (*mimismo psichico*) que se guiara pela figura de Antonio Conselheiro, “grande homem pelo avesso” (Ibidem: 255). Seria ele “representante natural do meio em que nasceu”, não apenas por encerrar características atávicas que correspondem ao tipo sertanejo, mas também pelas próprias circunstâncias sociais que o tornaram esse homem “gnóstico bronco” (Ibidem: 254). O ambiente tumultuário de violência e privação desencadeou reações complexas que exaltaram o caráter de Antonio Conselheiro. Fora ele também vítima de intermináveis lutas de parentelas, “criando uma quase predisposição fisiológica e tornando hereditário os rancores e as vinganças” (Ibidem: 258).

Ao lado da compleição étnica juntava-se uma organização social, fruto de seu isolamento secular, fundada na violência e na desordem das brigas de parentela, para o desencadear de movimentos bruscos e sem direção como o de Canudos. A essa organização social disforme se choca “a mão de ferro do exército”. O rumo da guerra foi mostrando a força do sertanejo e “a empresa perdia repentinamente a feição heróica, sem brilho, sem altitude” (Ibidem: 686). A civilização mostrava seu lado mais horrendo, e o sertão seu lado mais brioso, “do qual a revolta era um aspecto da própria rebeldia contra a ordem natural” (Ibidem: 318). Aos poucos a impressão de Euclides da Cunha sobre um movimento perdido em meio a superstições comuns, cede espaço a um julgamento mais favorável frente ao rebaixamento moral a que se submeteu o exército durante a batalha. O sertanejo habituado à vida torna-se “resignado e tenaz”, e nos momentos críticos “encara de fito a fatalidade incoercível; e reage” (Ibidem: 233). O sertanejo não se mostra passivo. Ele é um agente histórico de um “projeto alternativo de poder” (Zilly, 1999), em que o sofrimento e a miséria, e os desmandos dos coronéis que rondam sua vida são suspensos na cidade messiânica.

Nada representa melhor isso do que a própria guerra, amostra viva da vitalidade do sertanejo e das barbáries de que é capaz a civilização. “Os Sertões apresenta um tipo de ‘clash of cultures’ que é infelizmente mais freqüente do que nunca: o impacto entre grupos atrasados, muitas vezes rurais, cultural e religiosamente tradicionais, fundamentalistas, periféricos, de um lado, e do outro, a civilização moderna, racional, secularizada e globalizadora que os atropela com brutalidade e arrogância” (Zilly, 1997). A transfiguração do civilizado em bárbaro, e do bárbaro em civilizado, é assim demonstrado pela própria incapacidade do homem do litoral de levar a frente seus desígnios e idéias, sem deixá-las corromper.

Os grandes conquistadores de urnas que, a exemplo de milhares de comparsas disseminados neste país, transformam a fantasia do sufrágio universal na clava de Hércules da nossa dignidade, apelavam para o Conselheiro.

Canudos fazia-se, então, provisoriamente, o quartel das guardas pretorianas dos capangas, que de lá partiam, trilhando rumos prefixos, para reforçarem, a pau e a tiro, a soberania popular, expressa na imbecilidade triunfante de um régulo qualquer; e para o estraçoamento das atas; e para as mazorcas periódicas que a lei marca, denominando-as “eleições”, eufemismo que é entre nós o mais vivo traço das ousadias da linguagem. A nossa civilização de empréstimo arregimentava, como sempre o fez, o banditismo sertanejo (Cunha, 2001: 304).

3. “TERRA SEM HISTÓRIA”: OS ESCRITOS SOBRE A AMAZÔNIA

O encadeamento da argumentação de *Os Sertões* que se principia com o isolamento do sertanejo até sua adaptação sócio-cultural como um tipo étnico constituído, é seguido também em seus escritos sobre a Amazônia. E ainda que outras considerações de ordem climática, racial e do meio entrem de permeio, não se pode deixar de ignorar a arguta sensibilidade sociológica do Autor. Pois, em suas palavras,

Em todas as latitudes foi sempre gravíssima nos seus primórdios a *afinidade eletiva* entre a terra e o homem. Salvam-se os que melhor balanceiam os fatores do clima e os atributos pessoais. O aclimado surge de um binário de forças físicas e morais que vão,

de um lado, dos elementos mais sensíveis, térmicos, higrométricos, ou barométricos, às mais subjetivas impressões oriundas dos aspectos da paisagem; e de outro, da resistência vital da célula ou do tônus muscular, às energias mais complexas e refinadas do caráter (Ibidem: 50, grifos meus)

“Afinidades eletivas” que fizeram do sertão meio social distinto do da Amazônia, mas que sob os influxos da civilização as experiências de ambos não poderiam deixar de mostrar seus aspectos mais arrebatadores. No caso da Amazônia, a sociedade movediça, fruto de uma colonização incipiente, de homens oriundos de diversos lugares não lograra ainda estabelecer uma ordem social mínima, o que fazia dela uma “terra sem história”. Esforços constantes de povoamento da região através de missões apostólicas e viagens governamentais não tiveram nenhum tipo de êxito. As renitentes tentativas de integração não surtiram os efeitos desejados numa região onde até as “cidades são errantes” (Cunha, 1996: 26). A colonização não poderia deixar de ter efeitos transitórios, desvanecentes, que pelo “incoercível da fatalidade física” retomava qualquer tipo de assentamento mais sólido. Aos poucos a natureza “soberana e brutal” invade o que em outros lugares poderia ser o início de núcleos compactos de população; “daí, em grande parte, a paralisia completa das gentes que ali vagam, há três séculos, numa agitação tumultuária e estéril” (Ibidem: 28). O “itinerário fechado” em que percorrem não poderia deixar de ganhar a marca errante do meio envolvente, e como condição mesma de sobrevivência “a adaptação exercita-se pelo nomadismo” (Ibidem: 28).

Adaptação que tiveram de passar o grande contingente de homens atraídos por uma vida melhor em decorrência de dividendos originados com o ciclo da borracha. Rumo à Amazônia o cearense, o paraibano, os sertanejos, em geral, “com suas almas simples, a um tempo ingênuas e heróicas, disciplinadas pelos reveses” (Ibidem: 45) vêem suas perspectivas otimistas desvanecerem “ao penetrar as duas portas que levam ao paraíso diabólico dos seringais” (Ibidem: 28). Dificuldades enfrentadas por natureza

tão fugaz e turbulenta, que estes homens “ali estacionam, cumprindo, sem o saberem, uma das maiores empresas deste tempo” (Ibidem: 45). A povoação desta região é, assim, a um tempo, uma empresa de ganhos imprescindíveis para o país, mas caótica e perigosa. E isso porque o homem que vem ali se estabelecer deve não só enfrentar as intempéries da natureza, mas o próprio “egoísmo humano”: “ao cabo, verifica-se algumas vezes que não é o clima que é mau; é o homem” (Ibidem: 51). A colonização por livre iniciativa, sem qualquer tipo de regulação e intervenção mais organizada do Estado, cede lugar à uma organização social e do trabalho extremamente precária. “De feito, o seringueiro – e não designamos o patrão opulento, senão o freguês jungido à gleba das *estradas* – realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se” (Ibidem: 28, grifos no original). A imigração para uma terra desconhecida, envolta por sonhos de riqueza, vira aos poucos uma triste experiência: da partida até os instrumentos de trabalho, absolutamente tudo é financiado pelo patrão, formando um montante de dívida impossível de ser saldado por um trabalho regular. Forçado, então, a trabalhar para trabalhar, o imigrante se constringe num “círculo vicioso inatural” (Ibidem: 31). Sem se desvencilhar do seu patrão, e se entregando ao trabalho não para realizar o sonho de independência, mas de afirmar a dependência, a tarefa do seringueiro se assemelha à empresa de Sísifo,

a rolar em vez de um bloco o seu próprio corpo – partindo, chegando, partindo – nas voltas constritoras de um círculo demoníaco, no seu eterno giro de encarcerado numa prisão sem muros, agravada por um ofício rudimentar que ele aprende em uma hora para exercê-lo toda a vida, automaticamente, por simples movimentos reflexos – se não o enrija uma sólida estrutura moral, vão-se-lhe, com a inteligência atrofiada, todas as esperanças, e as ilusões ingênuas, e a tonificante alacridade que o arrebataram àquele lance, à aventura, em busca da fortuna (Ibidem: 52)

No sábado de aleluia, entre os seringueiros do Alto-Purus, ganha a tradição do “malhar Judas”. “É um desafogo. Ante a concepção rudimentar da vida santificam-se-lhes, nesse dia, todas as maldades” (Ibidem: 67). Reunidas, as famílias começam a

talhar e caricaturar o manequim de Judas. A figura disforme vai aos poucos ganhando contornos precisos, num trabalhar cuidadoso “que lhes quebra tão de golpe a monotonia tristonha de uma existência invariável e quieta” (Ibidem: 69). Pronto o boneco, esse homem dá um passo atrás; fita-o durante algum tempo, e aproximando-se novamente o retoca pela última vez. Mais um passo atrás:

é um doloroso triunfo. O sertanejo esculpiu o maldito à sua imagem. Vingando-se de si mesmo: pune-se, afinal, da ambição maldita que o levou àquela terra; e desafia-se da fraqueza moral que lhe parte os ímpetos da rebeldia, *recalcando-o* cada vez mais ao plano inferior da vida decaída onde a credulidade infantil o jungiu, escravo à gleba empantanada dos traficantes que o iludiram (Ibidem: 70-71, grifos meus).

Recalque que vem à tona de forma trágica, “e em tanta maneira próxima da realidade”, que aos poucos satisfaz “à saciedade as almas ressentidas dos crentes, com a imagem tanto possível perfeita da sua miséria e das suas agonias terríveis” (Ibidem: 69). Colocado ao barco, a correnteza leva o manequim, margeando vizinhanças e barracos; e por onde passa acorrem todos munidos de espingarda a acertar o alvo que vagorosamente desce o rio. Judeu errante, Judas vira Asvero⁹, “desliza[ndo], em silêncio, por um estirão retilíneo e longo”. No caminho, no confluir dos rios, não segue mais isolado, aliam-se a ele “outros sócios de infortúnio” (Ibidem: 72).

Os fantasmas vagabundos penetram nestes amplos recintos de água mortas, rebalsadas; e estacam por momentos. Ajuntam-se. Rodeiam-se em lentas e silenciosas revistas. Misturam-se. (...). Há a ilusão de um estupendo tumulto sem ruídos e de um estranho conciliábulo, agitadíssimo, travando-se em segredos, num abafamento de vozes inaudíveis.

Depois, a pouco e pouco, debandam. Afastam-se; dispersam-se. E acompanhando a correnteza, que se retifica na última espira dos remansos, lá se vão, em filas, um a um, vagorosamente, processionalmente, rio abaixo, descendo... (Ibidem: 73).

⁹ Como no título do texto “Judas-Asvero”. Judas fora quem entregou Jesus Cristo aos romanos, como este havia previsto na “Última Ceia”. Asvero é outro personagem bíblico, que aviltou com ironias e zombarias Jesus Cristo durante sua caminhada com a cruz para o Monte das Oliveiras. Jesus, então, o teria amaldiçoado, condenando-o a vagar pelo mundo sem nunca morrer, até a sua volta, no fim dos tempos.

A narrativa ganha, então, um tom alegórico, operando uma inversão de papéis em que criador e criatura, num primeiro momento, se identificam, mas como num despertar contido da servidão que oprime o seringueiro, este se volta contra a criatura. Assim, a violência real ganha dimensão simbólica na medida em que no Sábado de Aleluia o criador assume o papel do patrão, ativo e violento. A operação simbólica não é a inversão do sentido da dominação, mas sim dos papéis, numa espécie de catarse: os tiros direcionados ao boneco sobre o barco é a expiação dos infortúnios de que se cercam a sua vida. Nega-se a dominação mas apenas num plano lúdico-simbólico, sem, no entanto, ganhar ela uma consciência real e efetiva.

A aproximação dos escritos sobre a Amazônia e a análise empreendida por Euclides da Cunha sobre os sertões vem assim corroborar a hipótese de que o isolamento e a adaptação são categorias importantes em sua obra para a inteligibilidade não só do tipo étnico resultante de misturas raciais, mas também da formação de uma organização sócio-cultural própria, mais afeita à cada região – como no caso da Amazônia. Constrito entre teorias raciais que postulavam um futuro tenebroso que envolvia uma sociedade miscigenada como a brasileira e a constituição de um povo em nação, Euclides não poderia deixar de cair em contradições. No entanto, “se o autor científico não soube mediar a legítima auto-organização das camadas subalternas rurais e a, segundo ele, não menos legítima civilização constituída nos moldes do Estado Nacional, é porque na realidade não havia mediação possível” (Zilly, 1999). Canudos e o que então se realizava na Amazônia não serviria como móvel de autocrítica da civilização. O avanço do processo civilizatório a regiões confinadas mostrou-se assim figura ilustrativa do que era a própria sociedade nacional. Dentro das conjunções desse contato entre uma cultura e outra é que se movimentaria a sociedade brasileira, no debater entre o “cerne de nossa nacionalidade” e a “civilização de empréstimo”.

A despeito das ambigüidades que encerram *Os Sertões*, é elucidativo que os elementos literários neles contidos mais do que um impeditivo se constitui eles mesmos em análise rica do social pelo que tem de sugestivo (Bernucci, 1995). O próprio movimento estético-imaginativo de Euclides pode, em vez de restringir, “sugerir” novas interpretações, que levando em conta os paradigmas da ciência positivista e evolucionista da época, não retira, todavia, sua força analítica. “Curiosamente, na obra euclidiana, o desconforto com as explicações científicas apresentadas inicialmente como arcabouço do livro (...) revela-se nessa constante referência a mudanças não previsíveis e em uma crítica, por vezes manifesta, por vezes latente, aos ideais de progresso e à ciência de seu tempo” (Lima, 2002: 91-2). Há também de ser ressaltar que a incorporação dessas teorias científicas não se deu de forma inerte entre a intelectualidade brasileira, o que se revela no próprio impasse constituído entre a constatação de uma perniciosa miscigenação racial, segundo as teorias dominantes à época, e a formação de uma jovem nação como a brasileira (Schwarcz, 2005). Tendo isso em vista, nosso esforço, ao caracterizar o sertão de Euclides da Cunha, foi de tomar as relações significativas entre diferentes categorias que configuram aquele mundo social. Como pude mostrar, *isolamento*, *adaptação* e *organização social* caminham juntos no que se refere à estabilização das confluências entre, principalmente, as etnias indígena e européia, ao mesmo tempo em que possibilitou a configuração de um sistema sócio-cultural. A “vida primitiva” constituída no isolamento do sertão a um tempo condiciona sua simplicidade como modo de vida, marcada por alguns escassos momentos lúdicos e manifestações coletivas de solidariedade, e as suas possibilidades

de subsistência e autonomia, ainda que muito restritas à órbita de influência do fazendeiro.

O fato da autonomia da “população do sertão, após três séculos de isolamento, se mostra[r] regressiva com relação ao presente por não ter recebido influências posteriores” (Galvão, 1999: 160), não significa que seja uma autonomia do indivíduo enquanto imerso numa estrutura social em que há sim desigualdade, mesmo que oblíqua para a consciência daqueles que a vivem. Há de se diferenciar *isolamento* e *autonomia*. Esforço que fizemos ao destacar que *isolamento* e *adaptação* são categorias que conferem sentido mútuo na caracterização de Euclides da Cunha da organização social tanto no que toca ao sertão quanto à Amazônia, determinando a rede de relações em que se encontra os indivíduos. Nesse ponto em particular, a categoria que enlaça a passagem de uma experiência histórica marcada pelo isolamento a de uma formação social é a de parentela. É ela o centro da vida social sertaneja, situando os indivíduos na estrutura social, marcando posições e rixas, integrando-os numa forma duradoura de solidariedade social. Duradoura porque envolve um tipo de “servidão inconsciente”, que dispersa o sertanejo da penúria em que vive, relegando-o o mínimo à sua subsistência. Portanto, a hipótese segundo a qual a dualidade interior e litoral configuraria uma *autonomia* do homem rústico (Jackson, 2003), faz sentido se levarmos em conta somente o *isolamento* como fator único na constituição dessas sociedades, deixando em segundo plano as relações sociais internas a elas.

Nota-se, assim, que as categorias utilizadas por Euclides da Cunha ganham maior nitidez quando relacionadas umas às outras. Isolamento, adaptação e organização social são inteligíveis em suas relações recíprocas, sem com isso dizer que estejamos falando de uma obra unívoca e sem ambigüidades. Esta tríade se faz presente também nos ensaios sobre a Amazônia ganhando outras conotações na avaliação da formação

daquela região ainda em *statu nascendi*. Dividido entre expressas considerações de vontade, baseadas em grande medida por teorias deterministas, e por provas de força proporcionadas pela resistência heróica do sertanejo durante a guerra e pela luta do seringueiro em meio tão hostil, Euclides da Cunha dá seu tom à análise do “eterno confronto entre a cultura particular e a civilização” (Villas Bôas, 2006: 53). Para Berthold Zilly de tal confronto não se pode declarar um vencedor: “se o sertanejo deve aprender algo com a civilização, esta pode aprender algo com ele, não o usando apenas como matéria-prima” e, nesse sentido, “o sertanejo euclidiano se insere nessa linha da superação do dilema sertão=autenticidade=atraso versus litoral=civilização=imitação” (Zilly, 1999). Sem entrar na discussão entre superação ou permanência da dualidade propriamente dita, optamos por pensá-la em suas tensões constitutivas, o que de fato dá relevo ao principal livro de Euclides da Cunha e à sua obra como todo, posto que “a perspectiva da dualidade, do contraste” [...] “mais do que diferença, pode se tornar conflito/confronto” (Lima, 2009: 115).

A dualidade interior-litoral como matriz de nosso pensamento social já foi pensada por diversos Autores. Propomos, no entanto, pensá-la em articulação ao tema da mudança social, o que nos faz ultrapassar a obra de Euclides da Cunha e estudar suas repercussões heurísticas em trabalhos das ciências sociais institucionalizadas. Ver-se-á no próximo capítulo como a tensão da dualidade mundo rústico-litoral ganha novos contornos e rendimentos teóricos em trabalhos de Emílio Willems e Antonio Candido.

CAPÍTULO II

AS SOCIEDADES CABOCLA E CAIPIRA

Nas décadas de 1940 e 1950 as fortes transformações sociais por que então passava uma sociedade basicamente rural para uma urbano-industrial impunham novos desafios que se fizeram refletir na própria maneira pela qual os cientistas sociais encaravam sua tarefa. Era preciso captar as nuances finas que aos poucos ia desarticulando a estrutura social tradicional brasileira. Assim, a adoção de técnicas racionais de pesquisa vinha cumprir as exigências da ciência moderna racional distanciando-se, enfim, da produção de estudos sociais de décadas anteriores, mais comumente conhecidos como “ensaios de interpretação do Brasil”. Como observa Octavio Ianni, “para romper de maneira drástica com os ensaios histórico-sociais produzidos no passado, como se certos caracteres formais dessas obras devessem também ser sumariamente abandonados com os métodos aplicativos adotados, grande parte dos estudiosos formados pelas universidades e escolas criadas a partir de 1930 preferiu o que lhes foi apresentado como ‘científico’, ‘positivo’, ‘mais refinado’” (Ianni, 1961: 10).

Foi nesse contexto que a produção do que se convencionou chamar de “estudos de comunidade” recebeu forte incremento. Metodologicamente, estes estudos refletem a transposição de técnicas de investigação de sociedades primitivas a sociedades complexas. Isso seria possível pois tanto em uma quanto em outra as estruturas sociais se caracterizariam pela homogeneidade e isolamento (Goldwasser, 1974). De modo geral, propugnavam estes estudos o levantamento exaustivo de dados de uma dada comunidade com o intuito de se alcançar uma apreensão unitária da realidade social estudada. Duas preocupações básicas pareciam presidir estes estudos: uma de ordem teórica, postulava que a pesquisa monográfica de diferentes comunidades, em diferentes

regiões, serviriam como “complemento” ou “correção” aos estudos de caráter mais analítico. A segunda era que os resultados a que chegavam as diferentes pesquisas não deveriam ficar confinadas à academia, mas deveriam também servir de apoio ao desenvolvimento de projetos políticos (Nogueira, 1955; Willems, 2009).

Não à toa os principais defensores desses estudos preconizavam a sistematização e ampliação desse estilo de pesquisa monográfica a todo o Brasil. Alertavam, no entanto, para o fato de que não se deve perder de vista que as comunidades brasileiras achavam-se integradas numa estrutura social nacional, “participando das mesmas instituições básicas e do lastro comum de tradições que caracterizam a nação” (Nogueira, 1955: 95). Não se tratava, portanto, de se fazer estudos de comunidades em si mesmas – embora não raro acontecesse isso (Ibidem) -, mas de se demonstrar que além daquela finalidade prática a que já aludimos, “cada estudo feito ou por fazer contribuirá significativamente para um objetivo de longo alcance, - o conhecimento empírico da cultura nacional brasileira” (Wagley, 1954: 8).

Maria Sylvia de Carvalho Franco (1963) ressalta a importância dos estudos de comunidade na elucidação do significado de componentes sócio-culturais e de fatores de ordem econômica. No entanto chama atenção para o fato que a orientação que se segue ao levantamento o mais possível exaustivo da cultura local, abrangendo todos os setores da vida social, não se traduz em rendimentos teóricos significativos. A idéia segundo a qual só seria possível o conhecimento da sociedade nacional ou inclusiva na medida exata do conhecimento o mais completo possível das diferentes situações particulares que a integram relegaria as hipóteses teóricas que deveriam presidir qualquer estudo a um papel secundário. O erro consiste, a seu ver, em não se definir objetivos teóricos da investigação, o que permitiria “a descoberta das determinações que fundamentalmente definem o sistema social”, desvendando “os mecanismos essenciais

de integração dos componentes estruturais e funcionais que são relevantes para os propósitos da pesquisa” (Franco, 1963: 31). Mas para tal, seria preciso também integrar a comunidade dentro de uma perspectiva histórica, na qual se tornasse possível desvendar o enlaçamento dinâmico entre as partes e o todo, postura que se mostraria também capaz de reformular o próprio conceito de comunidade que ao invés de se referir a seus aspectos mais estáveis, integraria também “toda idéia de oposição e de luta, e em certa medida, de estratificação e de domínio” (Ibidem: 31).

Num sentido próximo a esta perspectiva, Octavio Ianni também aludiu a essa confusão contumaz que parecia marcar os estudos de comunidade. Para o Autor o próprio móvel de reação em que se constituíram os estudos de comunidade, enquanto modelos de ciência, “parece ter bloqueado as tendências mais criadoras da reflexão científica, em benefício de um rigorismo que muitas vezes fica limitado apenas à observação e à reconstituição segmentária de fenômenos” (Ianni, 1961: 117). Esta “obsessão” de levantamento e “inquirição intensiva, microscópica” da realidade social obstaría uma compreensão mais precisa da articulação de manifestações locais a processos mais amplos; inserida dentro de uma concepção específica da realidade social que enfatiza o equilíbrio e a harmonia entre as suas partes componentes, aquela inquirição se revelaria, sobretudo, como uma “compreensão funcionalista” do sistema social. Seria preciso, ainda segundo Ianni, tomar os fenômenos e processos tendo em vista “uma concepção da totalidade”, reformulando certas premissas teóricas, como isolamento e contato sócio-cultural, desorganização, individualização, mudanças sociais e culturais, que comumente norteiam tais tipos de pesquisas.

No entanto, é curioso notar como já o fizemos anteriormente, como os defensores dos estudos de comunidade não deixavam de explicitar a necessidade de articulação entre as observações feitas *in loco* e as estruturas sociais que caracterizariam

a sociedade inclusiva, mostrando que estavam a par das críticas a eles direcionadas. Levando-se, portanto, em conta a necessidade de se estipular uma relação comunidade-sociedade nacional, Wagley em artigo de 1954 propõe um “quadro de referência” que contribuiria, através da disseminação dos estudos em diversas regiões, para “o conhecimento empírico da cultura nacional brasileira” (Wagley, 1954: 8). Para se chegar a essa visão integrada da cultura sugere o Autor ter-se como parâmetro de escolha da comunidade a ser pesquisada a *região* onde se encontra e a *subcultura* a qual pertence.

Oracy Nogueira também reconhece que ao se deter no levantamento monográfico de uma comunidade o pesquisador corre o risco de ter um trabalho “meramente descritivo e, portanto, cientificamente improfícuo” (Nogueira, 1955: 100). Salaria ainda que o emprego “indiscriminado e exclusivo” desse tipo de técnica pode levar a uma visão escamoteada da sociedade “especialmente quando se leva ao exagero o artifício de considerar isolada e fechada em si mesma uma comunidade que (...) está, todavia, integrada numa estrutura social mais ampla e mais complexa, da qual tanto ou mais que de si mesma depende seu destino” (Ibidem: 100). Nesse sentido, a formulação de um problema a ser estudado deve preceder a seleção de uma comunidade dentro de uma determinada região, como por exemplo, contatos raciais, assimilação ou aculturação e impactos de transformação em uma comunidade rural isolada¹⁰. Essa formulação anterior a ida de campo contornaria o perigo de se colher informações ou dados indefinidamente, evitando resultados muitos gerais e de pouco valia. Portanto, o

¹⁰ Ajudaria na formulação destes problemas teóricos, segundo Nogueira, “o tipo de trabalho com que nos habituaram os que se dedicam à história econômica, social e política e, em geral, os ensaístas”, pois “não se excluem mutuamente, mas se completam” (Ibidem: 103). Posição que relativiza as considerações de Ianni sobre o emprego generalizado dos estudos de comunidade no Brasil, que ao se pretenderem científicos negligenciaram os ensaios de interpretação sociológica.

estudo monográfico seria um *método* que “tomadas as devidas precauções”, seria compatível “com as mais variadas perspectivas teóricas” (Ibidem: 103)¹¹.

Pode-se dizer que tal debate suscitou diferentes posições que para o presente estudo seria impossível reconstituir¹². Não à toa preocupações concernentes são integradas às pesquisas do período ora afirmando posições próximas ora distanciando-se dos estudos de comunidade, o que não implica afirmar que os trabalhos que se deram sob a sua alçada seguissem um padrão único. Destacamos neste capítulo os estudos de Emílio Willems e Antonio Candido justamente por, guardadas as diferenças, suas pesquisas se inserirem no campo dos estudos de comunidade – muito embora Candido tenha forte ressalvas e não se veja mesmo fazendo um estudo de comunidade. Há de ressaltar também que ambos tomaram como objeto de pesquisa a sociedade daqueles grupos sociais que viviam à margem do latifúndio, como chamamos aqui genericamente de “mundo rústico”. Portanto, menos do que tentar enquadrar os trabalhos numa definição unívoca – e por isso mesmo incompleta e relativa – de estudo de comunidade, mostraremos como os trabalhos destacados deram contribuições importantes para o estudo do camponês brasileiro e das mudanças que de forma geral atingiam o campo no Brasil.

¹¹ Assim, segundo o Autor, diferentes trabalhos foram feitos sob a insígnia de estudos de comunidade: uns com ênfase mais nos dados locais e atuais como o trabalho de Emilio Willems sobre Cunha; outros com ênfase no desenvolvimento histórico como o de Lucila Herrman sobre Guaratinguetá; e outros ainda que fazem do estudo de uma comunidade representativo do conhecimento de toda uma região, como o trabalho de Charles Wagley na Amazônia.

¹² Remeto esta discussão ao trabalho de Jackson (2003).

1. SOCIEDADE CABOCLA E MUDANÇA SOCIAL: A OBRA DE EMÍLIO WILLEMS

Um dos maiores expoentes dos estudos de comunidade no Brasil foi o antropólogo alemão Emílio Willems. Estudioso de diversos temas, seus primeiros trabalhos são *Assimilação e Populações Marginais no Brasil* (1940) e *A Aculturação dos Alemães no Brasil* (1946) que tratam do processo de integração e aculturação de imigrantes alemães no Brasil. Para a presente seção gostaria de destacar três de seus trabalhos: *O problema rural brasileiro visto do ponto de vista antropológico* (1944), *Cunha. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil* (1947) e *A Ilha de Búzios. Uma comunidade caiçara no sul do Brasil* (1952), que têm em comum o fato de tratarem da “sociedade rústica ou cabocla”. Tomando-os em conjunto fica claro que Willems seguiu as diretrizes básicas da agenda dos “estudos de comunidade”, apoiando-se amplamente na pesquisa monográfica e buscando entender os processos de mudança em que se inseriam os grupos rurais.

O primeiro texto é publicado em 1944 pela Secretaria de Agricultura, Indústria e Comércio do Estado de São Paulo, tendo como objetivo principal discutir as possibilidades de intervenção prática no que chama de “culturas caboclas”¹³, motivadas pelo plano do internato agrícola que estava sendo implementado em São Paulo pelo então governador Fernando Costa. Questiona o Autor a possibilidade de que o treinamento dos agricultores com novas técnicas possa de fato modificar os hábitos que envolviam o plantio, fazendo questão de ressaltar que tal desconfiança não surgia de dúvidas em relação à capacidade intelectual dos caboclos, mas por impeditivos intrínsecos à ordem social. O treinamento recebido não seria condizente com a organização social e cultural cabocla, nem teria tamanha força, para sozinho estabelecer as novas técnicas e impulsionar as modificações necessárias. Assim, a “função” dessas

¹³ Os termos “cultura cabocla”, “cultura sertaneja” e “cultura rústica” se alternam no texto.

técnicas, ou de outras alternativas dadas pelo poder público para a integração da sociedade cabocla à sociedade nacional pode ter seu sentido profundamente afetado ou até mesmo oposto quando postas em “meios” outros. Para que qualquer tipo de intervenção possa surtir os efeitos desejados ou pelo menos próximo daquilo que se desejou seria necessário um amplo estudo das condições de vida e da cultura da área privilegiada. Nesse empreendimento a sociologia e a antropologia teriam papéis fundamentais, posto que outras áreas – como a demografia, a agronomia, a medicina e a economia – se ocupariam com questões específicas sem alcançar uma visão integrada dos mecanismos sociais e culturais. A vantagem da antropologia e da sociologia residiria justamente no fato, portanto, de tomar sociedade e cultura “*como sistemas*”, em que a avaliação de suas partes não exclui a apreciação do todo. “A função dessas duas ciências com relação às demais é clara: cabe-lhes o trabalho *geral e preliminar* que *precede* a intervenção. As demais ciências têm funções *especiais* e seu trabalho *identifica-se com a própria intervenção*” (Willems, 2009: 206, grifos no original).

No entanto a crítica se desdobra em outras questões que partindo de pontos técnicos, como a dificuldade da consecução de internatos agrícolas em meios sociais tão primitivos, repõe o que seria, segundo o Autor, uma lacuna nos estudos de ciências sociais no Brasil: a ausência de trabalhos sobre a cultura e a sociabilidade cabocla. Nas palavras de Willems,

Infelizmente, os conhecimentos que se tem das nossas culturas sertanejas são mais do que escassos. Além de umas frases surradas sobre o contato entre a civilização do litoral e do sertão, sobre a rarefação das populações sertanejas, sobre cangaceiros, gaúchos, Canudos, o Juazeiro do Padre Cícero e mais uma dúzia de imagens literárias, gastas pelo consumo diário, pouquíssima coisa se sabe sobre a natureza das nossas culturas caboclas. Apenas se vislumbrou o abismo que as separa da civilização urbana e até hoje poucas foram as tentativas de subordinar a política educacional a um estudo prévio baseado nos métodos que a moderna análise cultural aconselha (Ibidem: 202-203).

A revisão de propostas de intervenção “provocada” na sociedade exige um conhecimento mais aprofundado desses grupos caboclos bem como de suas origens, pois “contrariamente ao que em geral se pensa, as culturas sertanejas do Brasil têm sua organização social, quer dizer, os seus componentes vivem integrados numa rede de inter-relações que lhes trazem obrigações e compensações mútuas” (Ibidem: 189). Surgida do cruzamento do índio com o branco português, esta “vasta população de mestiços” (Ibidem: 206) logrou se estabelecer durante quatro séculos no interior do país, acumulando “nesse respeitável lapso de tempo” experiências que “permitiram um aumento incessante da população sertaneja” (Ibidem: 189). O que importa, no entanto, não é a mistura racial envolvida nesse processo, mas o hibridismo cultural dele decorrente conformando um novo tipo de *ethos*, nem português, nem índio. A organização social cabocla desponta então desse cruzamento cultural possibilitada em grande medida pela própria similitude entre as formas de vida de índios e portugueses à época da colonização. Assim como os índios, nos diz o Autor, a organização social e cultural dos campônios portugueses poderia ser caracterizada pelo que chama de pré-capitalista, definida pelo parco desenvolvimento das relações econômicas e pela quase desnecessidade do mediador dinheiro, causadas fundamentalmente pelos limites dados pela tradição às necessidades, encontrando-se “o indivíduo (...) moralmente preso, no exercício das suas atividades econômicas, à organização clânica, familiar ou aldeã, de que é uma parte integrante” (Ibidem: 207).

Mas a própria vida social cabocla não atingiria o mesmo grau de organização e integração daqueles grupos basilares, como a indígena por exemplo, cujo “alto grau de integração da vida tribal, a estreita cooperação dos homens, o desempenho de importantes funções econômicas pelas mulheres fazem com que essas tribos tenham desenvolvido uma organização econômica mais eficiente do que os caboclos das regiões

circunvizinhas” (Ibidem: 208). Assim, constrictos a um regime de subsistência e isolados do contato daquelas “manchas territoriais conquistadas pela economia capitalista”, o caboclo permanece num estado de latência, à margem dos grandes acontecimentos históricos de ordem econômica (Ibidem: 209). Percebe-se, todavia, que nas zonas de contato com o litoral se desenvolveram tipos intermediários de culturas que, segundo o Autor, embora resguardem muitas das características caboclas, “é quase inútil dizer que as minhas observações não lhes dizem respeito, pois a sua organização econômica, sobretudo o seu padrão de vida, já se articulou em grande parte com o sistema capitalista das cidades e suas áreas economicamente dependentes” (Ibidem: 209). O próprio contato modificou e moldou um novo tipo de cultura, que embora ainda atrelada a certos padrões caboclos já sente a influência da cultura moderna capitalista. As formas de solidariedade tradicionais não se sustentam diante do avanço de novas formas de vida modernas e da expansão do capitalismo. Nesse ponto em particular, o contato desencadearia mudanças que o frágil sistema social caboclo não sustentaria, reformulando a organização social cabocla, e integrando-a à vida moderna das cidades.

É preciso ter em vista que a reconstituição histórica da sociedade cabocla cumpria, assim, dois requisitos fundamentais que caracterizavam de forma geral os estudos de comunidade: fornecia instrumentos à intervenção política adequada no meio rural, além de servir de ponto fundamental à análise dos estudos monográficos, dando-lhes uma visão mais integrada das transformações por que passava a sociedade cabocla. Esse projeto que já havia iniciado Willems em seus estudos sobre aculturação de imigrantes no interior do Brasil, continuará em seus estudos sobre Cunha¹⁴ e Búzios, cidades localizadas, respectivamente, no interior de São Paulo e no litoral fluminense.

¹⁴ A utilização do nome de Cunha em sua monografia fez com que a população da cidade não aceitasse de bom grado o estudo, sendo tumultuada a sua visita à cidade depois da publicação. Por isso a segunda edição (1961) recebe o título *Uma vila brasileira. Tradição e transição* sendo substituído o nome Cunha pelo fictício Itaipava.

No livro sobre Cunha, a maneira dos estudos de comunidade, Willems busca reconstituir o modo de vida caboclo de maneira sistemática como um primeiro passo para formulações mais gerais:

Seguirá o trabalho comparativo, exatamente nas bases expostas: o confronto dos estudos regionais, confeccionados no Brasil e alhures, proporcionará uma visão geral do problema. Creio não haver muita necessidade de insistir sobre a importância da parte comparativa. A pesquisa monográfica pode ser concebida somente em função do estudo comparativo, pois é este que dará a possibilidade de formular leis. Estou com Herskovits quanto à necessidade de reconstruir, nas monografias, o *background* histórico dos problemas locais. Nunca compreendi o ponto de vista dos antropólogos, os quais, com profundo desprezo pela história, se restringem ao instantâneo dos grupos humanos que se propõem a estudar (Idem, 1961: 205)¹⁵.

Comparação que, como destaca na introdução, se apóia fundamentalmente nos recursos metodológicos empregados no trabalho clássico *Folk Culture of Yucatan* (1941) de Robert Redfield, onde a mudança social é pensada relativamente ao *continuum folk-urbano*. Segundo Redfield, este *continuum* deveria servir como instrumento de comparação e medida a diversas pesquisas que, preocupadas com estudo da mudança social, poderiam melhor qualificar a transição de um pólo a outro, ressaltando que

para fins desta investigação, o isolamento e a homogeneidade se tomam juntas como variáveis independentes; a organização ou a desorganização da cultura, a secularização e a individualização, como variáveis dependentes. A escolha do isolamento e da homogeneidade como variáveis independentes implica a hipótese de que a perda do isolamento e a heterogeneidade crescente, são causas de desorganização, secularização e individualização (Redfield, 1949 : 352)

Através da conjunção entre variáveis independentes – isolamento e homogeneidade – e variáveis dependentes - processos de desorganização social e

¹⁵ O Prefácio à segunda edição desse livro é feita por Nelson Werneck Sodré, no qual realiza uma espécie de balanço crítico. Ressaltando as diferenças entre suas preferências de métodos e critérios de análise, não deixa de sublinhar a importância da obra e do empenho intelectual de Willems na constituição das ciências sociais no Brasil. Assim, entre os elogios que trouxe a público, *Cunha*, como ficou mais conhecido, suscitou em medida igual ou maior críticas a seu método de trabalho. Revelador desse debate intelectual que o livro em parte nasce e em parte suscita é o parágrafo final da Introdução, no qual, após reconhecer os limites que a própria escolha metodológica impôs à pesquisa, Willems ressalta que se dará “por satisfeito se a reedição deste volume, cuja publicação data de 1947, contribuir para incentivar a pesquisa monográfica no Brasil” (Willems, 1961: 15).

cultural, individualização e secularização - Willems buscará capturar a fase intermédia entre a tradição e o moderno, isto é, a *transição*. Esta seria a fase em que elementos modernos, oriundos da sociedade urbano-industrial, imporiam novos traços, conflitos e modificações nas relações entre os cidadãos de Cunha, acarretando em algumas áreas da vida social algum grau de desorganização. Pois, “sabe-se que toda difusão vem acompanhada de *processos competitivos* entre o elemento cultural novo e antigo que tende a suplantar” (Willems, 1961: 122, grifos meus). Na caracterização desses *processos* que definem a própria utilização da categoria *transição* na obra, Willems busca apontar alguns equívocos que porventura poderiam encaminhar a análise para um sentido oposto àquele pretendido. O primeiro deles é o que cerca o conceito de desorganização, que segundo o antropólogo alemão, deve ser entendido como próprio da dinâmica social, em que desentendimentos, antagonismos, conflitos entre diferentes normas, idéias, regras de comportamento, acarretam a formação de grupos ou instituições dissidentes que se opõem. Com essa definição, Willems tenta excluir qualquer juízo de valor que porventura possa cercar o conceito, ajudando no “estudo do fenômeno fundamental, a saber o papel (ou a função) do conflito no processo cultural”, visto não como elemento perturbador da ordem mas como “força positiva, onipresente e normal” (Willems, 1961: 205).

Outro ponto de referência para o estudo é o grau de individualização vigente na comunidade, atrelada a crescente diferenciação da vida social. “Dizer que uma sociedade se está individualizando equivale à asserção de que, em época anterior às mudanças, a estrutura social possuía traços coletivistas. Estaria, pois numa fase de transição em que os diversos grupos perdem algo de sua capacidade de agir em conjunto” (Ibidem: 12). Vale ainda a importante ressalva de que a individualização não

é necessariamente correlata à desorganização social. São momentos distintos do processo social que podem ou não estar imbricados.

O terceiro e último conceito com que Willems trabalha é o de secularização. Muito embora para o Autor secularização seja muitas vezes sinônimo de ausência de credo religioso, o importante a ressaltar é de que essa tendência implica o enfraquecimento de certas crenças e mitos, que podem ser substituídos por outros, o que na maioria das vezes acontece em favor da religião protestante, cujos adeptos “tendem a reconhecer uma linha de demarcação definida entre o sagrado e o secular, assinalando a este uma esfera de ação consideravelmente maior do que os não-protestantes que ainda se protegem contra o mau-olhado, acreditam em ‘coisa feita’ e fazem promessas aos santos” (Ibidem: 14-15). De todo modo, o importante é que esse “desencantamento” está associado ao processo de individualização em *Cunha*, no qual os indivíduos são impelidos a escolherem entre uma gama de religiões, o que fazem em uma condição livre de certas credências tradicionais.

Com esses três conceitos – desorganização, individualização e secularização – Willems pretende medir o grau de mudança da comunidade a partir dos distintos setores da vida social em que “o contraste entre tradição e transição está se tornando evidente” (Idem, 1947: 6). A própria história de *Cunha* é reveladora desse fato. Comunidade localizada no interior de São Paulo cuja história esteve intimamente ligada à cultura de café, Cunha fora durante muito tempo local de passagem de quem vinha do Porto de Parati, além de ser a ligação entre a colonização do Sul de Minas e o litoral. Com a estagnação do Vale do Paraíba e da região cafeeira situada entre a Serra da Bocaina e o Paraíba, e conseqüentemente com a perda da importância dos portos do litoral paulista, *Cunha* ingressou num movimento de decadência (de 1860 a 1932) que só foi

interrompido com a conclusão de uma rede de rodovias intra e intermunicipais, a principal delas que ligava Cunha a Guaratinguetá.

Durante essa fase, “esquecida e isolada do resto do mundo”, a comunidade fecha-se dentro de si própria, voltando quase ao nível de uma economia de subsistência, enquanto “sua cultura toma uma feição cada vez mais local e rural” (Idem, 1961: 27). Atesta isso o fato de que, “como em todo Brasil rural, os moradores se agrupam em bairros”, estabelecendo novamente relações mais simples e restritas de solidariedade. Daí que as infiltrações recentes da cultura exterior façam de Cunha um local por excelência da *transição* de formas tradicionais de relações sociais para outras mais modernas. É o rompimento com o isolamento, via maior comunicação com o exterior, que traz novos estímulos de fora, fazendo dessas “relações de articulação (...) canais de infiltração de novos elementos culturais que vão mudando, aos poucos, a fisionomia da cultura local” (Ibidem: 34). Segundo a resenha de Gioconda Mussolini do trabalho, Willems opera a análise com alguns “pressupostos gerais” fundamentais:

na *fase de isolamento* ter-se-iam articulado, numa organização e interrelação íntima, os elementos culturais cunhenses, exibindo, em consequência, grande compatibilidade interna; na *fase de comunicação e contacto* com o exterior tender-se-ia a uma diminuição na organização cultural, segundo a hipótese de que a perda do isolamento e a crescente heterogeneidade cultural são causas da desorganização, da secularização e da individualização (Mussolini, 1949: 478, grifos no original).

Recompondo o sistema social a partir daquelas variáveis explicativas seria possível determinar o grau de mudança em seus diferentes âmbitos. Assim, ao lado de fatores tradicionais, como a organização vicinal, a instituição do compadrio, da influência do catolicismo, o trabalho em mutirões e as festas, coexistem fatores que sinalizam a mudança, como o surgimento da família nuclear, a formação de partidos políticos, surgimento de novas Igrejas protestantes e o crescimento do mercado

urbano¹⁶. Essa coexistência leva Willems, segundo Mussolini, à análise da “transição a partir da tradição” (Ibidem: 479), ressaltando as resistências à mudança, a capacidade que a comunidade local demonstra em acomodar seus antagonismos e conflitos internos.

No entanto, o trabalho não estabelece conexões entre estes diferentes setores do sistema social, salientando a coexistência de práticas tradicionais ao lado de práticas modernas, em parte decorrência do levantamento exaustivo de dados. É essa impressão que pauta, grosso modo, as críticas ao trabalho de Willems e aos “estudos de comunidade” em geral. A *tradição* continua sendo vista em relação contígua com o grau de isolamento e de homogeneização da comunidade. Tradição, portanto, é um mecanismo de estabilização de conflitos e tensões, não sendo encarada ela mesma como fator entre outros de desestabilização, ou mesmo elemento de redefinição dos impulsos por mudanças advindos de fora. Apesar dos avisos introdutórios, a análise não se desdobra na apreciação de certas tensões e conflitos existentes na comunidade e que atuam na própria transição; nem certas atitudes e instituições, tidas como tradicionais, são analisadas dentro de uma perspectiva em que elas realmente desempenhem algum papel a não ser estabilizador.

A parte final do livro é ilustrativa desse descompasso entre as premissas teóricas e as conclusões a que chegara o Autor. Sem buscar qualquer interação entre os fatores de permanência e mudança, Willems enumera fatores de estabilidade e instabilidade, com a ressalva de que “certos fatores condizentes à estabilidade social se prendem realmente mais ao passado do que ao presente e que a instabilidade social decorre, sobretudo de fatores que sob a perspectiva da tradição se afiguram como inovações” (Ibidem: 213). Parece ocorrer uma correlação lógica entre os diferentes conceitos

¹⁶ Aliás, a análise dos diferentes setores que compõe a sociedade pode ser visto na própria divisão que Willems estabelece no livro: *A terra e o povo*; *A estrutura social*; *A economia*; *Alguns aspectos da cultura ergológica*; *O sobrenatural* e *As festas*.

enumerados: de um lado, isolamento e tradição, de outro, contato e transição. É como se a convivência entre fatores de mudança e continuidade fosse possível ser medida e analisada através das noções de estabilidade e instabilidade, dando a impressão de dividir a sociedade em setores estanques, sem muitas ligações e tensões entre elas.

No entanto, cumpre dizer que a orientação teórica do trabalho sobre Cunha sofre, a meu ver, algumas inflexões significativas em trabalho posterior *A Ilha de Búzios. Uma comunidade caiçara no sul do Brasil*, onde a própria caracterização de sociedade tradicional, em suas linhas mais comuns, é refletidamente posta em questão¹⁷. Fruto de pesquisas efetuadas no litoral paulista, paranaense e sul-fluminense entre 1946 e 1948, a primeira edição de *A Ilha de Búzios* data de 1952¹⁸. Em colaboração com Gioconda Mussolini, reconhecida pelas suas pesquisas em comunidades caiçaras (Mussolini, 1950), e publicamente crítica do trabalho em Cunha, Willems buscou mais uma vez pesquisar minuciosamente a inserção dessas comunidades isoladas na sociedade brasileira. O ponto em comum com a população cunhense é o alto grau de isolamento, com raros contatos entre os caiçaras e pessoas vindas de fora.

A comunidade de Búzios é pouco integrada na sociedade mais ampla. A participação política é nula, e não existe nenhuma agência governamental na ilha. Os símbolos materiais da civilização ocidental estão visualmente ausentes; os contratos e acordos são informais e, exceto, por alguns livros de oração e certificados de batismo e casamento, livros e outros materiais impressos são inexistentes. A ciência, no sentido moderno, é desconhecida e a lei, como tal, está bastante além da experiência da maioria dos ilhéus (Willems, 2003: 173).

No entanto, esse isolamento que no livro *Cunha* é fator explicativo determinante, é redimensionado no livro sobre Búzios uma vez que o isolamento só se torna inteligível a partir da caracterização da sociedade nacional. Neste ponto, são retomadas

¹⁷ Interessante ressaltar que Euclides da Cunha esteve em 1902 em Búzios em missão oficial para avaliar a possibilidade de instalação de uma colônia penal. Aliás, Willems recorre a seu relatório como fonte de pesquisa.

¹⁸ Lançado em 1952 em inglês, o livro ganharia mais duas edições, 1966 e 2003, sendo somente esta última traduzida para o português.

as características essenciais de que assinalara o Autor quando se referia às populações “caboclas”, populações estas originadas no interior do país e fruto do isolamento histórico a que foram relegadas. Muito embora esse termo não apareça na definição da feição cultural de Búzios, tida como uma “cultura crioula”, a comparação constante com os “caboclos do planalto” permite observar as semelhanças de formação dos dois grupos: a começar pelas origens que remontam ao cruzamento, em especial, do índio com o branco colonizador cuja herança é marca presente no regime de colheita, nas crenças religiosas, no uso da canoa e na prática da pesca. No entanto, a comunidade caiçara não se inclui totalmente na caracterização de uma comunidade crioula, constituindo-se ela mesma uma “sub-cultura”¹⁹.

Operando analiticamente da sociedade abrangente até se atingir as sub-culturas formadoras, Willems propõe pensar a comunidade em suas variadas mediações, seja com a cultura crioula, seja com a cultura urbana que então ganhava grande vulto. Assim, não deixa de notar que se de um lado Búzios se aproxima de uma sociedade tradicional, posto que isolada, pequena, homogênea e analfabeta, por outro, ela coloca em xeque uma caracterização unívoca. O isolamento não é total, principalmente no que toca à economia, haja vista que as trocas de produtos com a cidade, em variados graus, sempre existiram. Desse modo, a população caiçara de Búzios soube adaptar-se às próprias exigências do mercado e a seu imperativo de produção, distribuição e formação de preço que freqüentemente fornecem “um grau de instabilidade que é difícil de se ajustar à estabilidade econômica postulada para sociedades tradicionais típicas”. Tanto que “transformações na produção econômica têm sido tão freqüentes que a própria

¹⁹ Willems não deixa de remeter a sub-cultura caiçara à cultura cabloca em geral. Apoiando-se em Jonh Gillin, o qual identificou traços comuns de uma “cultura crioula hispano-americana”, Willems, citando Charles Wagley, argumenta que as semelhanças entre a formação social da América espanhola e da América portuguesa permitiria falar em um “*background* ibérico”. A diferença entre as duas seria que as culturas regionais brasileiras representam em sua grande maioria configurações antigas e bem estabilizadas, ao passo que em muitas culturas regionais hispano-americanas, a integração e a estabilização são muito mais recentes (Ibidem: 169). Dessa forma, o Autor volta à formulação de que no Brasil culturas diversas se localizam nas mesmas fronteiras políticas (Willems, 2009: 188).

mudança aparece como um modelo de cultura” (Ibidem: 176), o que teria dotado “os buzianos de uma mente alerta e de uma capacidade de adaptação raramente encontradas em comunidades caboclas isoladas” (Ibidem: 162).

No que diz respeito à organização social de Búzios, as relações familiares, a vizinhança, e de maneira geral toda a comunidade “revelam estrutura consideravelmente frouxa” (Idem: 177). Isso pode ser exemplificado, entre outras, por uma fraca liderança comunal, ausência de mutirão, ausência de medidas repressivas por infidelidade e enfraquecimento de instituições religiosas. No entanto, não são tais fatores exclusivos da área estudada, mas componentes da organização social da “sub-cultura caiçara”, do que se pode depreender que Búzios não vive um processo de “desorganização social”, embora esteja em plena mudança de seus costumes, hábitos e valores. Mudança então não implica desorganização, conclusão a que chega após constatar a imbricação consoante de elementos tradicionais e modernos na comunidade de Búzios. Daí que a cultura local seja “uma associação de elementos *aparentemente* contraditórios” (Ibidem: 171, grifos meus). A inserção parcial da comunidade caiçara não implica o isolamento total, e as próprias influências externas, consolidadas historicamente, não são necessariamente, mas apenas *aparentemente*, deletérias para a organização social.

A fusão entre elementos distintos, da cultura crioula, cidadina, e próprias da cultura caiçara, conformam uma organização social que permite reavaliar considerações sobre a indissociação entre tradicional e moderno, já que

se encontrarmos determinadas características culturais ocorrendo em íntima relação em muitas outras diferentes sociedades, é tentador olharmos tal associação como necessária ou inevitável; e qualquer desvio, isto é, a ocorrência de outros elementos em conjuntos familiares de características relacionadas, pode ser considerado ‘inadequado’, ‘contraditório’ ou ‘desarmonioso’. Pode-se até considerar que certos elementos culturais são mutuamente exclusivos, embora esta conclusão possa estar baseada unicamente no fato de que eles jamais foram encontrados juntos em alguma ‘verdadeira’ sociedade tradicional (Idem: 171).

Essa composição tradicional-moderno acaba por redefinir a análise do movimento societário que enseja a mudança, sendo esta não mais vista como resultado direto do contato com outras formas de organização social mais avançadas ou modernas, “devido em grande parte à adaptação dos ilhéus às modificações econômicas e técnicas”, mas como resultado de seu isolamento crescente de outras regiões. Mas isso não significa que mudanças não ocorram, estando elas intrincadas na própria dinâmica interna da comunidade. Forças “endógenas” despontam modificações que exigem novas articulações no nível das relações sociais. O que por sua vez não quer dizer necessariamente desorganização social, mas confluência de tensões e conflitos.

Contudo, tais forças estão longe de predominarem sobre as influências que têm sido úteis para a manutenção de uma ordem social consistente e bastante estável. Mudanças endógenas têm sido evolucionárias ao invés de revolucionárias e não existe nenhuma evidência de que levarão a distúrbios sérios em qualquer época. Mudanças exógenas, por outro lado, não têm sido suficientemente sérias para ameaçar o sistema sociocultural existente (Ibidem: 181).

O conflito é inerente à ordem social. Contudo, dentro da noção sistêmica de sociedade, Willems tende a circunscrevê-lo dentro de um equilíbrio com as forças tradicionais. Assim é, por exemplo, quando Willems se refere ao crescimento das classes sociais e de grupos de interesses, ao ressaltar que outras instituições como “as igrejas, os partidos políticos, as cliques, os mutirões agem no sentido de neutralizar as diferenças de classes sociais” (Willems, 1961: 211). Dentro dessa perspectiva, as mudanças observadas mantêm intacto o sistema social como um todo, ou seja, não há uma mudança de estrutura (tradicional e moderno), a qual serve de idéia o próprio modelo de contínuo. Para que ela ocorra é preciso que ocorram modificações bastante importantes na organização e funcionamento de uma sociedade, ou de um subsistema – econômico, político, por exemplo. Enfim, as forças endógenas e exógenas não acarretam por si mesmas a mudança; elas podem estar presentes sem que a estrutura se

modifique. É preciso que haja um efeito cumulativo em que as forças de mudança na sociedade suplantem as forças de estabilidade subvertendo a estrutura social.

2. EQUILÍBRIO INSTÁVEL: A ANÁLISE DE ANTONIO CANDIDO

Apresentado como tese de doutoramento em 1954, *Os Parceiros do Rio Bonito*. *Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida* somente teve sua publicação em livro em 1964. Embora o tempo decorrido entre a defesa da tese e a publicação em livro possa dizer menos da aceitação do trabalho do que de preferências do próprio Autor - já que, segundo Candido, a tese deveria passar por uma revisão antes de ser publicada (Jackson, 2002: 94) -, ainda assim “Os Parceiros” motivou debates, e mesmo que não nomeadamente, influenciou muito da produção posterior das ciências sociais (Cardoso 1979, Jackson, 2002)²⁰. Reconhecido pelo pioneirismo no estudo do homem do campo no âmbito das ciências sociais institucionalizadas, *Os Parceiros* é uma investigação refinada da cultura caipira. A utilização cuidadosa dos métodos da sociologia e da antropologia fazem com que a discussão teórica no livro não seja apenas um pano de fundo para o seu desenrolar, mas um foco permanente, construído a partir de enlances cuidadosos e bem estruturados pelo Autor. Do ponto de vista sociológico o tema tem sua importância na medida em que permite melhor conhecer a organização social dos grupos rurais, sua cultura e técnicas de trabalho. Uma visão mais integrada desses grupos poderia fornecer instrumentos para uma intervenção mais planejada na discussão sobre a reforma agrária, o que não quer dizer, por seu turno, “repúdio da

²⁰ Fernando Henrique Cardoso chama atenção, neste contexto, para o esforço de grande parte da intelectualidade da época “na árdua tarefa de restituir ao marxismo, prioridade e consciência científica”, endereçando sua preocupação para esquemas explicativos mais gerais, “as grandes categorias, as grandes classificações, a análise da estruturas”, afastando-se da “paixão pelo concreto”, da minúcia que confere “movimento da vida” à pesquisa. Segundo Cardoso esse contexto intelectual dificultou que *Os Parceiros do Rio Bonito* fosse um livro formador de escola (Cardoso, 1979: 97-98).

objetividade científica e confusão de ciência e arte”, mas simplesmente de que “não é possível desconhecer a implicação prática das investigações metodicamente conduzidas” (Candido, 2003: 25). A importância sociológica do tema, que serve “de introdução ao estudo da reforma agrária”, não dá ao livro um caráter panfletário, mas antes reforça a importância de se discutir a vida no campo a partir do “estudo da sua cultura e da sua sociabilidade” (Ibidem: 14). Isso significa, sobretudo, que a crise em que então se encontrava os grupos rurais deveria ser investigada de um amplo espectro, matizando a determinação monocausal de que as pressões externas a esses grupos, como a urbanização, seriam os únicos e mais proeminentes fatores de mudança. A grave condição em que se encontrava em especial o parceiro deveria ser também vista na forma pela qual se dá sua inserção nesse processo de mudança, na coordenação da sua ação diante desse novo momento. Pressionado pelo novo, a sociedade caipira se vê impelida por mudanças cuja condução não se dá *in abstracto*, mas sob novos imperativos que são avaliados pela tradição.

O ponto, digamos, central para o estudo é o da obtenção dos meios de vida pelo caipira paulista. O que poderia significar uma redução extrema como proposta de trabalho é exatamente o seu oposto: ao ressaltar a produção dos meios de vida do homem caipira, Candido a articula com as relações que esses mesmos homens travam entre si estruturando um tipo de sociedade que se instaura e se renova de uma maneira, no limite, muito precária. Aliado a essa perspectiva diacrônica, grandemente apoiada no funcionalismo de Malinowski, existe uma visão do processo histórico da formação do homem rústico no Brasil. Ela se torna possível pela sua recorrência ao método dialético, caracterizando a relação homem-natureza como uma relação essencialmente dinâmica estando sempre sendo reelaborada. A análise se desdobra, portanto, tendo em vista que o equilíbrio da cultura e da sociedade depende em grande medida da correlação variável

historicamente entre as necessidades e suas satisfações²¹. Ou seja, há de se buscar uma compatibilização satisfatória entre técnicas que permitam explorar o meio natural como fonte de recursos para a subsistência e uma organização social compatível a elas. Os ajustes vários entre homem-natureza são um “vasto processo de emergência de necessidades sempre renovadas e multiplicadas, a que correspondem recursos também renovados e multiplicados para satisfazê-las” (Candido, 2003: 29). Colocando-se desse ponto de vista, Candido observa que a mudança que observava naquele momento na sociedade rústica se mostrara como uma crise cujas conseqüências poderiam ser desde a total marginalidade do homem rústico até sua integração a uma nova relação com a natureza estabelecendo novos mínimos de sobrevivência social e biológica.

É preciso então recorrer ao passado como fonte de dados para a reconstituição da cultura caipira, o que implica necessariamente considerar a sua cultura como “produto de uma prática em seu fazer-se histórico da vida cotidiana colonial” (Hirano, 1992: 91, grifos no original). Poder-se-á mesmo dizer que tal procedimento permite ao Autor ter uma visão mais abrangente do processo de mudança então em curso, e sem exagero, sobre o próprio curso histórico que em seu decorrer deu origem não só ao caipira, homem do interior paulista, mas ao homem do campo no Brasil, chamado por ele de homem “rústico”. “No caso brasileiro, rústico se traduz praticamente por *cabloco* no uso dos estudiosos, tendo provavelmente sido Emilio Willems o primeiro a utilizar de modo coerente a expressão *cultura cabloca*; e com efeito aquele termo exprime as modalidades étnicas e culturais do referido contacto do português com o novo meio” (Ibidem: 28).

²¹ Ao contrapor dois trabalhos expoentes das ciências sociais brasileiras *A organização social dos Tupinambá* de Florestan Fernandes e *Os Parceiros do Rio Bonito*, Fernando Henrique Cardoso ressaltava que “enquanto a cultura e a organização social dos Tupinambá constituíram em si mesmas uma matriz adaptativa própria do homem à natureza, os caipiras só se constituíram como resposta e como perda no contexto de outra matriz sócio-cultural mais ampla”. Nesse ponto, apesar de ambos focarem seus estudos nas estruturas de sociabilidade, Candido as integra a uma perspectiva histórica. (Cardoso, 1979: 94).

Como não deixa de afirmar Candido, a situação presente do caipira é uma situação de crise. Para entendê-la é preciso que se leve em consideração a mudança como um processo, que aos poucos vai modificando o equilíbrio anterior e remontando um novo. O passado é reconstituído em parte recorrendo-se à nossa formação histórica, a que uma parte ficou relegada o homem rústico, mas também através de relatos dos próprios moradores de Bofete, que embora possam conter idealizações a que se prendem em um momento de crise, não deixam de ser uma fonte expressiva do modo de vida caipira. É desse gradiente entre o passado e o presente que emerge uma análise rica da mudança social no mundo rústico²². Com “mundo rústico” pretende o Autor

expressar um tipo social e cultural, indicando o que é, no Brasil, o universo das culturas tradicionais do homem do campo; os que resultaram do ajustamento do colonizador português ao Novo Mundo, seja por transferência e modificação dos traços da cultura original, seja em virtude do contato com o aborígine (Candido, 2003: 26).

O termo rústico, por sua vez, não traduz “folk-culture” ou “folk-society”, mas cultura camponesa, pois pertencente “ao mesmo sistema fundamental de valores que os da gente da cidade, o que faz que ela seja (...) ‘sociedade parcial dotada de cultura parcial’” (Ibidem: 27). Ou seja, as diferenças existentes entre a sociedade rústica e a sociedade urbana fazem parte de um mesmo sistema de referência expressado pela sociedade abrangente. Essa “abstração metodologicamente útil” (Ibidem: 26) revela-se assim capaz de dotar a análise de um alcance muito maior do que aquela que se limitasse a uma abordagem diacrônica, sem muita consideração sobre os acontecimentos que de um modo ou de outro influem sobre a sociedade rústica. A observação de Maria Sylvia de Carvalho Franco sintetiza bem este procedimento metodológico:

²² É o que segue a própria organização do livro, no qual o primeiro capítulo se dedica à reconstituição histórica da formação do homem rústico no Brasil, o segundo capítulo à situação presente e o terceiro à análise da mudança.

atitude crucial, em que o pensamento *rompe com o abstrato* (empírico ou lógico), o que permitirá ao pesquisador valer-se das representações do caipira não só enquanto referidas a si mesmas (limitadas ao bairro, como na análise de consciência grupal que abre o primeiro capítulo), mas também como *reflexão* que se amplia sobre a sociedade brasileira (como nos capítulos sobre as transformações) (Franco, 1992: 82, grifos no original).

Parte então do esforço analítico empreendido “sem perder de vista a perspectiva mais geral (...), no contexto de uma sociedade mais ampla” (Cardoso, 1979: 90) sobre as transformações no campo, impõe necessariamente a reconstrução histórica da organização social que se constitui no interior do país, nos interstícios dos latifúndios, postura através da qual será possível desdobrar a reflexão sobre as condições históricas de sobrevivência do homem rústico em contraponto a sua atual condição. Procedendo assim, Cândido se coloca contrário à delimitação da pesquisa empírica à localidade preconizada, como se somente através de seu estudo pormenorizado pudesse se atingir uma significação real da dinâmica social, e no caso mais difícil, da mudança social. Recusando esse tipo de recorte do local como *lócus* empírico da análise, operação que Cândido associa aos estudos de comunidade, que rejeita em função “pelo que tem de estático e convencional”, o local deve ser o ponto de partida de indagações e hipóteses cujas repostas não se encontram nele mesmo, mas na contingência que envolve a sua relação com a sociedade global. Assim, como adverte o Autor, “quando falo nos membros do grupo que estudei estou, a cada momento, pensando no caipira, em geral; e reciprocamente quando procuro compor esta abstração metodologicamente útil, a experiência real que a comprova é, sobretudo, a do grupo que estudei” (Cândido, 2003: 26)²³.

²³ Este é um dos pontos fundamentais levantados por Jackson (2002) quando afirma que em *Os Parceiros* “não se trata apenas de estudo da realidade do grupo de parceiros estudado, nem das relações desse grupo com a sociedade abrangente, mas de interpretação ampla da sociedade brasileira a partir das especificidades de sua formação histórica. Essa dimensão do livro, se estou correto, nos remete para os ensaios histórico-sociológicos da década de trinta (...)” (Jackson, 2002: 50).

A necessidade de se estudar o mundo rústico dentro de perspectiva histórica é, aliás, o tema de sua comunicação no XXXI Congresso Internacional de Americanistas realizado em São Paulo em 1955, intitulada “L’État actuel et les problèmes les plus importants des études sur les sociétés rurales du Brésil”. Ressaltando que fora Euclides da Cunha o precursor dos trabalhos sobre mundo rústico, Candido não deixa de apontar o lento desenvolvimento destes estudos quando comparados àqueles sobre a escravidão africana e sobre o “fazendeiro” e seu papel nacional. Dentro desse quadro, o Autor divide, segundo temas gerais, dois grupos de trabalhos que participaram desse esforço incipiente: primeiro, aqueles que se dedicaram à análise dos meios de vida, às condições e técnicas de trabalho, num sentido mais geral, à situação material dos grupos rústicos, a exemplo de trabalhos, entre outros, de Nice Lecocq Müller (*Sítios e sitiantes no estado de São Paulo* de 1951). O segundo grupo é formado por trabalhos que se orientaram para o conhecimento da cultura e da vida social, que entre os principais se destacam os dos Autores Emílio Willems, reconhecido por ser o primeiro a utilizar conceitos e técnicas da moderna antropologia cultural, Charles Wagley e Gioconda Mussolini. Nesse inventário realizado por Antonio Candido, expoentes dos “estudos de comunidade” são tidos como fundamentais na expansão do interesse acadêmico pelos grupos rústicos e pela difusão de técnicas de investigação científica, como a pesquisa empírica. Mesmo reconhecendo de suma importância a iniciativa desses pioneiros, merecendo inclusive destaque as pesquisas de Charles Wagley cujo local “s’engrène dans des préoccupations plus larges” (Candido, 1955: 327), ainda assim algumas críticas são a eles direcionadas.

Segundo o Autor o avanço da pesquisa sobre o mundo rústico depende em grande medida de diversos fatores, a começar pela apropriação de noções polares como a de comunidade-sociedade que deveriam ser reavaliadas em consideração a casos

específicos de cada objeto. No caso do mundo rústico, se levada à risca o conceito de comunidade, corre-se o risco de se ignorar os caracteres históricos que compõem a sua cultura e que lhe deram origem, quando na verdade ele serve de “pista teórica”. “Je dis cela parce qu'en anthropologie et en sociologie ce concept exprime non seulement une délimitation technique de l'objet d'étude, mais aussi, et parfois surtout, une piste théorique pour interpréter les racines de la sociabilité et de la culture” (Ibidem: 330). Nesse sentido a unidade analítica a ser buscada e que confere sentido à sociedade rústica não é somente os grupamentos como o *município* para Willems, não é a *vila* como em Pierson e Wagley, a *grande propriedade* em Oliveira Vianna ou Gilberto Freyre, nem o *sítio* dos geógrafos e agrônomos, mas a “unidade mínima de sociabilidade”, “les formes les plus simples de sociabilité” nas palavras do autor (Ibidem: 330).

O primeiro passo para o desenvolvimento da pesquisas sobre o mundo rústico, portanto, é identificar as formas pelas quais estes grupos lograram estabelecer, mesmo que de maneira muito rudimentar, formas de integração social, e quais seriam suas dinâmicas essenciais. A partir daí categorias como “vila” e “município” não deveriam ser tomadas *a priori*, mas como parte constitutiva do movimento da própria análise da dinâmica social, cujo entendimento elucidaria também em que nível se estabelece as relações sociais, base de sustentação de outros e variados tipos de contato inter-grupal. Em uma perspectiva que já tinha sido amplamente explorada em *Os Parceiros*, Cândido aponta o “bairro rural” como sendo essa unidade mínima elementar em que se configuram as relações sociais do homem rústico, e que serve de ponto de apoio para a sua inserção em outros contextos da vida social. A formulação da categoria de “bairro rural” permite deslindar certas composições e articulações que se operam intra e entre os grupos, tomando-os a partir de uma referência de base que serve, em graus diversos, de parâmetro de conduta ao homem rústico. O “bairro”, nesse sentido, não se associa ao

conceito de comunidade – embora tenha pontos em comum -, mas o reformula, posto que permite ao observador extrapolar e tomar outros traços não congruentes com o conceito, colocando-o num

plan essentiellement dynamique et intégratif, puisque les groupes brésiliens de culture rustique vivent pour la plupart les divers stades de l'incorporation à la culture urbaine, e donc de la participation à de grands problèmes, qui dépassent leurs limites traditionnelles (Ibidem:332).

Essa tarefa colocada por Candido nos permite voltar ao livro *Os Parceiros* e tentar melhor explicitar a relação entre mundo rústico e mudança social nele formulada.

A organização relativamente simples da vida social rústica gira em torno daquilo que Candido denomina de “mínimos sociais e vitais”. Como vimos, o argumento do Autor segue a linha de que tomando como objeto grupos menos complexos – tirando desse adjetivo qualquer teor evolucionista – a vida social se estrutura de maneira a que se possa fornecer o “mínimo” para a condução das relações sociais. Este é o fulcro da sua proposta de uma “sociologia dos meios de subsistência”, tentativa de tornar clara aquela relação entre obtenção dos meios de vida e a formação de uma organização sócio-cultural a ela condizente. Buscando “determinar quais as unidades mínimas de vida econômica e social, em que as relações encontram um primeiro ponto de referência” (Candido, 2003: 25), o Autor formula a categoria central de “bairro rural”, que consiste na formação mais elementar do sentimento de localidade e de solidariedade vicinal expressos pelos grupos rústicos. “Aquém dele – o bairro rural - não há vida social estável, e sim o fenômeno ocasional do morador isolado, que tende a superar o estágio ou cair em anomia; além dele, há agrupamentos complexos, relações mais seguidas com o mundo exterior, características dessa sociabilidade mais rica. Ela é a unidade em que se ordena as relações básicas da vida do caipira, rudimentares como ele” (Ibidem: 98).

É no “bairro” que se elaboram e ordenam os mínimos vitais e sociais, configurando um longo processo de miscigenação e hibridismo cultural entre o branco colonizador e o índio e “uma vida social marcada pelo isolamento, a independência, o alheamento às mudanças sociais” (Ibidem: 60). O isolamento mesmo que relativo fora fundamental na resolução da adaptação desse homem ao seu meio e na organização de sua vida sócio-econômica. O isolamento, no entanto, deve ser entendido como um fenômeno que se circunscreve ao grupo de vizinhança não ao indivíduo ou à família:

Depois de Oliveira Vianna e sua análise, hoje em dia clássica, do poder centralizador do grande domínio rural, tornou-se lugar-comum acentuar a independência do fazendeiro. O sentido sociológico da autarquia econômico-social não deve, porém, ser buscado no latifúndio, largamente aberto às influências externas, graças à sua própria situação de estrutura-líder; e sim no bairro caipira, nas unidades fundamentais de povoamento, da cultura e da sociabilidade, inteiramente voltadas sobre si mesmas (Ibidem: 106).

O isolamento, assim como em Euclides da Cunha e Willems, tem conotações que extrapolam a sua referência geográfica denotando também um isolamento cultural, que se liga intimamente aos condicionantes adaptativos de grupo rústico ao longo da história. Dessa forma a “homogeneidade favorece o isolamento cultural e a estabilização das formas sociais, ao contrário das diferenças, que dão lugar a uma situação de vasos comunicantes, onde o contacto torna possível a passagem dos elementos heterogêneos de um grupo a outro” (Ibidem: 108)²⁴.

O “bairro rural”, como sistema sócio-econômico simples, baseia-se na posse de terras pelos sitiantes, os quais utilizam técnicas de cultivo e preparo que, herdadas do índio, nem sempre são satisfatórias do ponto de vista de sua conservação. Nesse sistema o ritmo de trabalho é ditado pela capacidade produtiva da família. Quando se esgota a terra, colocando em risco a própria subsistência do grupo familiar, ou então a

²⁴ Sobre *Os Sertões* Antonio Candido faz a ressalva: “Como sabemos, um dos maiores fatores da evolução social é a difusão de cultura, a comunicação de traços culturais de um grupo a outro” (Candido, 2002: 177).

desapropriação de suas terras se torna algo inevitável pelo expediente extra-legal do fazendeiro, a migração, em um país de grandes extensões de paragens desertas, torna-se a solução mais plausível. Assim, aos poucos, foi-se configurando uma civilização que, ao contrário do que se poderia supor, forma-se na instabilidade de sua organização. Segundo Maria Sylvia de Carvalho Franco,

o Autor recupera o equilíbrio dos vários setores da cultura, sem nunca supor sua unidade originária, repousando sobre base estável, um *lugar* natural definidor e constitutivo das relações sociais. Pelo contrário, o mundo físico do caipira é móvel duplamente: pela sua própria ação exploratória, que o obriga a deslocar-se em busca de subsistência; pelos bruscos movimentos que o expulsam das terras precariamente ocupadas. Instabilidade e insegurança presidem sua adaptação ao meio físico, não a calma revivescência de um mundo tradicional (Franco, 1992: 83).

Estilo de vida que se deve a uma integração total do homem ao seu meio, cujas repercussões se fazem sentir na organização social, dificultando o avanço técnico e o surgimento de formas mais ricas de relações sociais, que poderiam originar um novo modo de vida não mais restrito ao “bairro rural”. Ao retratar esse prolongamento das condições precárias de sobrevivência, Candido utiliza a imagem de um “círculo fechado” dentro do qual o caipira renova seu estilo de vida sem qualquer possibilidade de ponto de fuga. Dentro dele é que suas relações se desenvolvem num equilíbrio instável, num constante perigo de dissolução. “Daí as conseqüências negativas de uma adaptação integral do homem ao meio, em condições tecnicamente rudimentares - na medida em que limita a sociabilidade e torna desnecessárias as atitudes mais francamente operativas na construção de um equilíbrio ecológico, que integre de modo permanente novas técnicas de viver, e realce, mais nitidamente, a supremacia criadora da cultura sobre a natureza” (Candido, 2003: 221)

Há de se atentar para o fato que a categoria de “bairro rural” com suas noções de mínimo social e mínimo vital remetem a uma ordem social integrada. Nesse sentido, festas, folclore, economia, cultura, mutirão se integram em torno dos aspectos

fundamentais que definem o “bairro” enquanto unidade mínima de sociabilidade, ou na expressão de Maria Isaura, enquanto uma “unidade funcional autônoma” (Pereira de Queiroz, 1973b: 5). No entanto, o que define essa unidade é o seu equilíbrio em mínimos, que também variam ao longo do tempo e com o desenvolvimento do grupo rústico. Essa análise afasta-se, portanto, de uma abordagem sistêmica, tal qual a de Willems, na qual os diferentes setores da sociedade são decompostos para avaliação de suas tensões e equilíbrios mútuos. Para Candido as tensões residem não nos ajustamentos recíprocos de cada âmbito ou instituição social, mas na própria conduta do homem rústico, na qual a “interpenetração de planos, em que o passado e o presente, o mágico e o racional se combinam normalmente, sanciona[m] em conjunto, por assim dizer, a validade do ato” (Candido, 2003: 231).

A noção de equilíbrio é assim posta como elemento fundamental da “estabilidade” da vida caipira, em que fatores de desestabilização tendem a ser, rechaçados ou incorporados, na medida em que se recupere um novo ajustamento social.

Diferente de suas origens híbridas, a cultura caipira que então se formou,

como a do primitivo, não foi feita para o progresso: a sua mudança é o seu fim, porque está baseada em tipos tão precários de ajustamento ecológico e social, que a alteração deste provoca a derrocada das formas de cultura por elas condicionada. Daí encontrarmos nela uma continuidade impressionante, uma sobrevivência das formas essenciais, sob transformações de superfície, que não atingem o cerne senão quando a árvore já foi derrubada – e o caipira deixou de o ser (Candido, 2003: 107-108).

Ambigüidade que exprime a condição social do homem rústico durante a crise. Imerso na corrente de mudanças o caipira encontra formas próprias de adaptação ao novo, posto que “a situação estudada não é de substituição mecânica dos padrões; mas de redefinição dos incentivos tradicionais, por meio do ajustamento de velhos padrões ao novo contexto social” (Ibidem: 252). O caipira encontra dentro de sua própria organização sócio-econômica possibilidades de manutenção e de sobrevivência de seu

estilo de vida, embora ceda em outros campos da vida social. Mas a incorporação do novo – ou de parte dele – não é sinônimo de total desagregação da cultura caipira, podendo ser novo fator de condensamento. Não é de impressionar, portanto, que entre aqueles que se encontram sob as condições mais precárias de vida, o parceiro, seja porque não mais proprietário de terras, seja por ver tolhida sua independência diante do fazendeiro, retome as relações sociais básicas que constituem o “bairro rural”. É preciso encarar a mudança social como um processo, contingente, que por alterações em seu ritmo acaba por originar crises. É nesse momento que fatores de persistência e alteração se conjugam estabelecendo um novo equilíbrio social, “essencialmente dinâmico”. De uma perspectiva histórica é que se torna possível visualizar esse entrelaçar de conjunturas, que não seria possível numa abordagem exclusivamente diacrônica.

Mas a dinâmica bem compreendida é minuciosamente descrita “entre uma genuína preocupação teórica pela caracterização de estruturas fundamentais e a observação do comportamento efetivo mediatizado pela cultura” (Cardoso, 1979: 94)²⁵. É sugestivo nesse sentido os termos empregados por Candido na análise da “condução” – posto que supõe a atitude do homem caipira nesse processo - da mudança social: o contato cultural com a civilização urbana, sugere o Autor, *propõe* e *impõe* certos traços da cultura material e não-material. Aqueles *impostos* – novo ritmo de trabalho, novas relações ecológicas, consumo de bens manufaturados – são cadenciados com aqueles *propostos* – a racionalização do orçamento, o abandono das crenças tradicionais, a individualização do trabalho -, de forma que o apego a formas tradicionais de vida resulte em recurso de sobrevivência grupal e cultural.

²⁵ Segundo Fernando Henrique, “para compreensão do funcionamento dos padrões culturais e das formas de sociabilidade de *Os Parceiros do Rio Bonito* o modelo efetivo é muito mais a noção de organização social – complementar à de estrutura – tal como elaborou Raymond Firth em *Elements of Social Organization*, de que a idéia de uma cultura que regula automaticamente os comportamentos” (Ibidem: 97).

Dada justamente esta sua qualidade numa situação construída em torno de mínimos, são verdadeiros *nec plus ultra*, a que os grupos recorrem, quando colocados em situação crítica. Trata-se de uma regressão, por meio da qual o grupo tenta preservar-se e adaptar-se melhor. Ela revela uma verdadeira latência social e cultural, que manifesta a vitalidade da tradição caipira, com toda a rusticidade elementar de um modo de vida formado pela perda de padrões europeus e a adoção das sociedades primitivas (Candido, 2003: 278).

Embora se possa dizer que Cândido reconheça que a sociedade rústica estava em vias de desaparecimento, isso não significa de imediato estipular que a mudança *necessariamente* conduza à desorganização rústica. Há mediações que precisam ser captadas, e uma delas é aquele aparente paradoxo que consiste em direções contrárias engendradas pela mudança, na qual um sentido concorre para o enfraquecimento e, no limite, desaparecimento de formas mais tradicionais de vida, e em sentido contrário ao seu curso o apego a formas de vida mais elementares se torna recurso mesmo ajuste mais favorável. E no entrelaço de direções contrárias, o “bairro” continua sendo a unidade básica da organização rústica, a partir da qual outras experiências sociais ganham relevo e sentido, e a partir da qual também incide as transformações sociais. A institucionalização de novos padrões de conduta não se dá num vazio, e por isso envolve tensões e conflitos que são resultado de contingências entre o padrão normativo tradicional e aquele trazido pela modernidade.

Mas é, como vimos, por intermédio dessa base social, que é o “bairro rural”, que os homens rústicos balizam suas ações na tentativa de adaptar-se às novas condições de vida. O apego ao quadro de referência sócio-cultural mais imediato “é o sentido dramático de uma situação de condenação irremediável na qual as personagens se agarram, apesar de tudo, à sua própria história” (Cardoso, 1979: 96). É essa “teimosia agônica”, como acentuou Fernando Henrique esse apego à tradição (Ibidem: 96), que faz da cultura rústica algo dinâmico. No caso específico do parceiro, que convive mais drasticamente que os outros as oscilações da vida social e econômica, essa “nostalgia do

passado” se faz sempre presente em seu imaginário, mas com repercussões profundas no modo pelo qual se adequa à nova condição: “verdadeiras regressões” que reaparecem como meio de ajustamento mínimo à vida social.

E, nesse sentido, seria interessante pensar até que ponto a idéia de “ajustamento” entre traços *impostos* e *propostos* que permeia a análise de Candido sobre a mudança social vai de encontro com a afirmação do próprio Autor exposta acima de que a mudança da sociedade caipira implica em seu desaparecimento. Penso que a idéia de “equilíbrio instável” da sociabilidade rústica, contida na imagem pelo Autor utilizada de “círculo fechado”, implica em considerar o permanente esforço do homem rústico de adaptação a novas condições sociais e culturais, em que a tradição é um recurso válido de adequação ao ritmo da mudança. Nesse sentido, “círculo” remete a essa recursividade à tradição – ou a certos traços dela – mas que se fecha na medida em que permite o equilíbrio, que por si só já não é mais o mesmo. Existe subjacente a essa idéia de “equilíbrio” a noção processual da mudança social, e não uma visão estática e congelada que pode parecer contida na idéia de “círculo fechado”²⁶.

Reconstituindo analiticamente o que chamamos de “mundo rústico” através de trabalhos de Euclides da Cunha, Emílio Willems e Antonio Candido, procurou-se nesta primeira parte da dissertação identificar as linhas centrais de continuidade e descontinuidade cognitivas de uma vertente da sociologia brasileira que se dedicara ao estudo dos homens pobres livres (Botelho, 2007; Jackson, 2002 e 2003; Lima, 1999). Destacou-se a centralidade assumida nestes trabalhos do tema amplamente explorado

²⁶ Talvez fosse melhor imaginar um círculo a desenhar-se, cujo ponto de partida pode ou não encontrar-se com o de chegada.

por Euclides da Cunha da relação entre isolamento e mundo rústico. Avançando um pouco mais nesta questão, argumentamos que fora este isolamento, alheio às modificações que ocorriam no litoral, que formou um tipo próprio de sociedade do interior, rústica, primitiva, pré-capitalista. Ou seja, o isolamento tem raízes históricas ganhando força explicativa no entendimento da organização social rústica. Nesse sentido, recusamos avaliar isolamento em cada obra como se fosse apenas uma variação de grau, indo do isolamento total, passando pelo isolamento parcial até o contato com a sociedade nacional. Tentamos investigar as relações de significado mútuo entre diferentes categorias na caracterização de mundo rústico. Caracterização imprescindível, pois é a partir dela que se dão as análises sobre mudança social efetuadas pelos Autores aqui mobilizados.

Ressaltamos que isolamento se configuraria para Euclides da Cunha como variável importante na análise da formação da sociedade sertaneja, ganhando dimensão explicativa quando posta em relação com as categorias de *adaptação e organização social*. Partindo disso, o sertão seria resultado não só do isolamento, e, portanto, do atraso em relação ao litoral, mas também da organização social ali formada com base numa vida primitiva, marcada pelas lutas de parentela e pela servidão a ela atrelada.

Para Emílio Willems o isolamento enquanto variável explicativa ganha diferentes pesos em seus diferentes trabalhos. No trabalho sobre Cunha isolamento é tomado como variável independente, explicativa da homogeneização e do grau de mudança por que passava a comunidade. O maior contato – cultural e econômico – despontaria modificações que variavam muito de um setor a outro da sociedade, sendo a mudança resultado combinado e agregado das partes componentes do sistema social.

No trabalho sobre Búzios, isolamento se torna uma variável a ser considerada entre outras, por isso dependente de outros fatores que poderiam conduzir à mudança.

Como observa Gioconda Mussolini, colaboradora do estudo, “a ilha de Búzios por nós estudada é exemplo a propósito de desorganização cultural, por efeito negativo do isolamento como fator de persistência cultural” (Mussolini, 1955: 350). Dessa perspectiva, a mudança não advém somente do contato, mas também da geração de força internas à comunidade. A quebra de integração à sociedade circundante faria com que a ordem social fosse abalada. No entanto, a mudança não seria vista mais sob o prisma da relação entre as partes de que se compõe a comunidade estudada, sendo encarada agora a partir dos efeitos cumulativos das forças de mudança que, aos poucos, sobrepujaria as forças de conservação. Configuram-se dessa forma dois tipos de mudança: uma cujos efeitos são parciais, limitados em sua abrangência, sem maiores repercussões sobre outros de seus aspectos (“mudanças *no* sistema”); outra, no entanto, os efeitos abrangem todos os aspectos do sistema social, produzindo uma alteração global podendo, por ventura, originar um sistema diferente do anterior (“mudança *do* sistema”) (Stompka, 1998: 29). Informado por um contínuo rural-urbano, a análise de Willems recai sobre o primeiro tipo, demonstrando não haver em Búzios “distúrbios sérios”, posto que as “mudanças endógenas têm sido evolucionárias ao invés de revolucionárias” e “mudanças exógenas, por outro lado, não têm sido suficientemente sérias para ameaçar o sistema sociocultural” (Willems, 2003: 181).

No trabalho *Os Parceiros do Rio Bonito*, Antonio Candido destaca o isolamento como fator causal para a formação histórica dos agrupamentos rústicos, o que o faz aproximar tanto de Euclides da Cunha quanto de Willems. Ao estudar a organização sócio-cultural dessa população, Candido identifica configuração simples de sociabilidade denominada de “bairro rural”. Como unidade funcional autônoma, o “bairro rural” serviria ainda como ponto de interseção entre indivíduo, família, grupo e, eventualmente, a cidade. Observa o Autor que as modificações trazidas com o crescente

processo de urbanização e industrialização, e correlato a isso as mudanças do regime de terras, seja enfraquecendo estrutura síntese, as relações sociais básicas de que se compõe o bairro rural começam a ser enfraquecidas, exigindo do homem rústico novas formas de ajustes sociais e culturais. E o faz ou se integrando ao latifúndio, como parceiro, e dessa forma mantendo o estilo tradicional de vida, ou migrando para a cidade, onde a vida de trabalhador assalariada marca o paulatino fim de sua sociabilidade.

Willems não identifica um princípio sócio-cultural básico, estruturante da vida rústica, como o faz Antonio Candido com o bairro rural. Este começa a ser enfraquecido no momento em que a mudança opera no sentido de diversificá-lo exigindo do homem rústico maior controle sobre suas atividades. O que antes se encontrava imbricado, lazer, trabalho e religiosidade, ganha maior autonomia. Nesse contexto, a ação do homem rústico ganha inteligibilidade porque sobre ela recai agora a própria forma de ajuste condicionada pela complexificação e diferenciação da estrutura social. A modernização traria junto a diferenciação da sociedade a crescente racionalização em seus mais diversos âmbitos. Segundo Cohn (1995), a modernização deve ser encarada em dois níveis correlatos: um histórico-estrutural, no qual diferentes âmbitos da vida social (artístico, religioso, econômico...) ganham autonomia divisando “linhas de ação”; num outro nível, cada uma dessas linhas de ação estabelecem significados próprios que são conferidos pelos agentes no decorrer de suas ações. Ocorre que cada linha de ação pode diferenciar-se sem que com isso cada uma delas tenha adquirido uma “legalidade própria”. A meu ver, a desestruturação do bairro rural, ou melhor sua diferenciação, observada por Candido, implica numa maior autonomia dos diferentes âmbitos sociais, outrora imbricados, abrindo-se com isso ao homem rústico certo grau de autonomia e liberdade relativas para escolher e decidir²⁷. O descompasso entre a complexificação

²⁷ Segundo Candido, a aceitação ou não de traços impostos ou propostos pela mudança, não depende da livre escolha dos indivíduos, independente de certos constrangimentos sócio-culturais. “A realidade é

estrutural e a formulação de novos referenciais culturais que pautem suas ações, torna possível que a tradição seja um recurso válido de ajustamento à nova conjuntura social. O equilíbrio da sociabilidade do bairro é rompido, e sem mais poder revivê-lo, os ajustes de equilíbrio, “essencialmente dinâmico”, dependem da ação do homem rústico. O equilíbrio - e inevitavelmente a crise ou desorganização – não dependem, portanto, do encadeamento entre as diferentes esferas, como acontece para Willems, mas da possibilidade de realização/adequação da conduta a novas formas de sociabilidade e valores.

diversa; (...) é forçoso acentuar que a sua conduta não é livre e depende duma série de fatores” (Candido, 2003: 273).

PARTE II

**O MUNDO RÚSTICO NA SOCIOLOGIA DE MARIA ISAURA PEREIRA DE
QUEIROZ**

CAPÍTULO III

MUNDO RÚSTICO E PARENTELA: ASPECTOS DA SOCIEDADE GLOBAL BRASILEIRA

Este capítulo se debruçará sobre a caracterização de mundo rústico feita por Maria Isaura Pereira de Queiroz. O ponto de partida para essa caracterização, como nos capítulos anteriores, é a relação isolamento-mundo rústico. O objetivo é apontar como essa relação na obra de Maria Isaura ganha também contornos próprios, principalmente a partir de uma posição que recusa entender o mundo rústico a partir do isolamento. Como veremos, isolamento pode ser um dos fatores de explicação da formação/organização rústica, entre outros igualmente relevantes. E isso aproxima Maria Isaura de outros Autores aqui abordados anteriormente, como Emilio Willems e Antonio Candido. No entanto, não desejamos simplesmente apontar uma diferença de grau com que isolamento é tratado nesses diferentes trabalhos. Buscamos as relações significativas que são travadas entre conceitos e categorias na elaboração de um trabalho ou no conjunto de uma obra. O que não implica dizer que essas relações e os significados que daí surgem permaneçam unívocos ao longo de uma obra ou até mesmo no interior de um único trabalho, tornando-se imprescindível atentar para as nuances, realces e eventuais mudanças. Tendo isso em vista, e a partir da discussão feita pela Autora sobre o isolamento das populações camponesas, mostrar-se-á como aos poucos a caracterização de mundo rústico e os problemas a ele correlatos, como a identificação de sua estrutura e organização sociais, desemboca na definição da categoria central de parentela. Através dela que se lança luz à recusa de Maria Isaura em considerar o isolamento como variável explicativa da estrutura social rústica, na medida em que se torna chave analítica para a compreensão da relação mundo rústico-sociedade global.

Uma visão conjunta da obra de Maria Isaura se faz necessária pois a categoria de parentela não recebe uma definição precisa nos primeiros trabalhos, sendo aos poucos

tecida. Nesse sentido, justifica-se o recurso a trabalhos que, embora tratem de diversos temas, versam principalmente sobre o mundo rústico. É o caso dos estudos sobre movimentos messiânicos em que fica mais nítida a própria concepção de que se cerca a Autora de conceitos fundamentais como estrutura, organização e dinâmica sociais. Os trabalhos de sociologia política se mostram também relevantes pois apontam como a dominação pessoal se configura em característica basilar da categoria de parentela. A busca da caracterização de mundo rústico impõe, portanto, que seja percorrido uma série de trabalhos de Maria Isaura que, se não esgotam a totalidade de sua produção, fornecem elementos decisivos para a sua recomposição.

1. MUNDO RÚSTICO: INTEGRAÇÃO E DESORGANIZAÇÃO SOCIAL

Para uma caracterização sumária de “mundo rústico” em Maria Isaura Pereira de Queiroz, me apoiarei, em grande medida, no artigo *Désorganisation des petites communes brésiliennes* (1960) importante pelo diálogo que trava com Antonio Candido em relação a questão do isolamento. Publicado na França quatro anos após a sua defesa de tese de doutorado sobre o movimento messiânico do Contestado, o artigo tem como objetivo demonstrar como o processo de desorganização da sociedade rústica pode ser desencadeado por fatores internos a ela, e, não como comumente apontado, pelas mudanças derivadas do contato com a cidade e o mercado. Esta hipótese será posteriormente ponto de partida de um grande projeto de investigação no interior de São Paulo liderado por Maria Isaura que deu origem ao livro *Bairros Rurais Paulistas* (1973). Nestes trabalhos, mas não somente neles, a tese do isolamento é revista como fator principal na explicação da formação e configuração dos grupos rústicos, salientando como a integração, ainda que incipiente e precária, à cidade e ao mercado sempre se fizeram presentes historicamente. Maria Isaura não descarta o isolamento como fator de explicação, embora tenha sérias restrições a tomá-lo como variável

explicativa única ou preponderante²⁸. Cada grupo rústico, de acordo com a região e economia, integra-se de maneira distinta à sociedade global, desde o isolamento até a participação em mercados citadinos. Desse modo, a maior inserção ao mercado urbano não significa necessariamente fator de desestabilidade, e na maioria das vezes motor de mudanças, mas justamente o seu contrário, pois a quebra das relações do grupo rústico com o mercado citadino se faz acompanhar de uma substancial queda do nível de subsistência a que estava habituado o camponês. Referência obrigatória em seus trabalhos, Maria Isaura segue a constatação de Gioconda Mussolini: “ao falar, portanto, em isolamento e contacto, deve-se ter em vista, *também*, o isolamento que estiola as tradições e o contacto que as torna possível” (Mussolini, 1955: 350, grifos meus).

Mas o questionamento da tese do isolamento é decorrência de outras preocupações que se inserem em considerações sobre a importância do rural na formação histórica do Brasil, em geral, e dos grupos rústicos em particular. Se por um lado a primeira foi sempre fonte de atenções desde os ensaístas brasileiros, não se pode dizer o mesmo da segunda. Para a Autora, Euclides da Cunha considerava o isolamento, geográfico e cultural, como característico dessa população; Gilberto Freyre suprimiu-a na “dicotomia” Casa Grande e Senzala; e Caio Prado Júnior “foi talvez o primeiro a dar um lugar na paisagem social do meio rural brasileiro a esta camada que não podia ser incluída nem entre os fazendeiros nem entre os trabalhadores sem terra” (Pereira de Queiroz, 1973a: 11). Todavia, permanecia este segmento camponês alijado das análises sobre a formação social e histórica do Brasil, a exceção de trabalhos como *Sítio e sítiantes do estado de São Paulo* (1951) de Nice Lecocq Müller e *Os Parceiros do Rio Bonito* (1954) de Antonio Candido.

²⁸ Assim, por exemplo, isolamento é fundamental ao definir sertão no glossário de sua tese de doutorado: “les terres peu connues de l’intérieur du pays, ou l’on ne penetre que difficilement, étant donné le manque de voies de communication” (Idem, 1956: 285).

A partir desses trabalhos pioneiros, de suas próprias observações sobre o movimento messiânico do Contestado e de suas pesquisas no interior da Bahia, Maria Isaura expõe o que seria, em linhas gerais, o mundo rústico. Apoiando-se em Antonio Candido, as características principais desta civilização são: primeiro, a apropriação da terra de maneira efetiva, mesmo que não legalmente; segundo, a abundância de terras, que permite ao camponês, quando se exauri sua roça, migrar em busca de terras novas; terceiro, emprego de mão-de-obra essencialmente familiar; quarto, forte solidariedade vicinal; e, por último, a grande margem de tempo para o lazer. A estes proprietários de terras que se utilizam dela para sua subsistência, denomina Maria Isaura de *sitiantes*. Dentro dessa categoria existem modalidades mais específicas de ocupação e de propriedade, como a do *posseiro*, que ocupa terras à princípio desocupadas, mas que poderão ser reivindicadas como de particulares ou do próprio Estado; e a de *agregado*, que consiste na doação do fazendeiro de uma parcela de seu latifúndio para cultivo da roça pelo camponês e sua família²⁹. O *agregado* não se encontra no mesmo nível de autonomia que, por exemplo, o sitiante autônomo e o posseiro, posto que seu serviço fica submetido ao fazendeiro dono de terras. Em comum ficam, além das semelhanças enumeradas, a economia de subsistência, cuja sobra é trocada por outros produtos no mercado, a agricultura itinerante e a extrema mobilidade espacial.

A família é a base da produção sitiante. Contudo, ela não se basta nas tarefas rotineiras de trabalho na terra, sendo comum recorrer à ajuda de vizinhos para preparar e semear a terra, na construção de casas, entre outros serviços. O *mutirão*, como mais comumente é conhecido este trabalho coletivo de ajuda mútua, é, assim, radicado nestas comunidades como obrigação moral, recorrendo-se a ele sempre que algum morador do “bairro” achar necessário. Por “bairro” entende-se, tal como Antonio Candido, aquele

²⁹ Por isso, como alerta a Maria Isaura, a necessidade de se diferenciar “posse” de “propriedade” da terra. Apenas o sitiante tradicional tem a propriedade da terra que é (ou deveria ser) sua por direito.

sentimento de localidade, firmado pelos encontros freqüentes, pelas práticas de ajuda mútua, pela participação nas mesmas atividades religiosas e lúdicas, que experimentam os homens rústicos. É ela também a “*unité fondamentale de peuplement de l’ancienne société rurale brésilienne*” (Idem, 1960: 162) e que serve de parâmetro nas relações entre famílias, relações de bairros entre si e relações com a vila. Integração que indica que, embora constituam “*unidades funcionais relativamente autônomas*” (Idem, 1973b: 4), os bairros rurais se relacionam de forma “*plutôt de complémentarité que d’interdépendance*” (Idem: 1960: 162).

A organização social simples, restrita a laços de solidariedade vicinal, o conhecimento exíguo de técnicas de trabalho, a comunhão das mesmas crenças e costumes, não permitiram que se desenvolvessem no interior do bairro rural grandes desníveis econômicos entre seus membros, nem que se despontasse uma liderança social relevante. O bairro é marcado, sobretudo, por uma estrutura social igualitária, que “*imprimait profondément dans le paysan le sentiment d’égalité, auquel s’associait le refus de la soumission et de l’obéissance constante*” (Ibidem: 163). Numa sociedade marcada historicamente pela escravidão, a autonomia na esfera do trabalho é tida como valor máximo para os sitiantes, donos de sua força de trabalho. A crescente pressão industrial e, em parte a ela correlata, a expansão do latifúndio a áreas de sitiantes, desestabiliza esta estrutura social. Seja procurando outras terras para cultivo próprio, seja migrando para a cidade em busca de emprego, ou ainda integrando-se ao latifúndio através da parceria, o sitiante sofre grande deslocamento de sua situação social típica. No caso do parceiro, como apontou Antonio Candido, seu lugar intermediário entre formas de vidas tradicionais e modernas está relacionado a uma ordem social em mudança (Candido, 2003). Cultivando em terras cedidas pelo fazendeiro, o parceiro é obrigado a retribuir com parte de sua produção como pagamento do aluguel. Dessa

forma, sua produção não se destina mais essencialmente à subsistência, mas a cumprir com as obrigações firmadas com o fazendeiro e como modo de permanecer na terra.

Referindo-se às formulações de Antonio Candido, Maria Isaura conclui

l'état de *parceria* est l'adaptation inévitable à um minimum de civilisation, em préservant au maximum les formes traditionnelles d'équilibre soio-économique ancien, dans une économie paysanne de plus en plus poussée vers l'économie capitaliste (Pereira de Queiroz, 1960: 166).

No entanto, questiona a Autora se a situação de crise em que se encontrara o sítio brasileiro, como demonstra a parceria, poderia ser estendida a todo Brasil. Referindo-se a pesquisas de campo no município de Santa Brígida³⁰, interior da Bahia, realizadas por ela em períodos intermitentes durante os anos de 1954 a 1959, constata que a desorganização sócio-econômica da vida rústica poderia ter origem, além dos fatores externos apontados por Antonio Candido, em fatores internos à própria dinâmica social rústica³¹. A guerra constante no sertão entre grupos de cangaceiros de um lado e a polícia de outro, o grande êxodo, principalmente entre os homens, em busca de trabalho em zonas mais ricas, tudo isso e outras causas concorriam para uma profunda desestabilização de instituições tão prezadas pelo grupo rústico, como a família e o folclore, o que poderia redundar em uma forte crise social.

A situação de Santa Brígida é contrastada quando se instala no povoado um grupo messiânico liderado por um beato vindo de Alagoas. A rígida disciplina baseada

³⁰ O interesse de Maria Isaura por Santa Brígida surgiu por ocasião de sua participação em um grande projeto de pesquisa no interior da Bahia viabilizado por um convênio entre o governo do estado da Bahia e a Columbia University de Nova York em 1949. A direção geral da pesquisa cabia a Charles Wagley, tendo Thales de Azevedo como diretor regional e Luiz Aguiar Costa Pinto como consultor. O projeto buscava a partir “de pesquisas sócio-culturais em comunidades típicas” a “obtenção de conhecimentos que servissem de base ao planejamento da educação, da assistência médica e da administração” por parte do governo da Bahia. Coube a Maria Isaura o estudo em Santa Brígida sobre o folclore que originou o livro *Sociologia e Folclore: a Dança de São Gonçalo num povoado baiano* de 1958.

³¹ Maria Isaura faz referência aos lugares em que se realizam as respectivas pesquisas. A de Antonio Candido fora em São Paulo, estado que passava por grandes transformações econômicas e sociais advindas da industrialização, o que o faz ressaltar fatores externos à sociedade rústica como motivos de crise, e a *parceria* como resultante de uma situação de transição. O contrário se dava na Bahia, cuja estagnação econômica à época tornara possível refletir sobre a desorganização a partir de sua dinâmica interna, e apontar os movimentos messiânicos como solução para a crise.

nos princípios da tradição cultural rústica faz com que, segundo a socióloga, o grupo fique afastado de qualquer desequilíbrio mais sério que ameace a ordem social. A estabilidade e organização são requisitos para que o grupo messiânico desenvolva formas próprias de subsistência, colocando-o em plena prosperidade e em situação privilegiada para o ajustamento à vida moderna. Nesse contexto, postula a Autora que a *parceria* não seria o único modo de ajuste e de solução à crise. Os homens rústicos muitas vezes se unem em movimentos religiosos, denominados pela Autora de messiânicos, para coletivamente retomarem a organização social abalada e darem novo impulso à melhoria de vida. Assim,

la lenteur du progrès bahianais peut rendre plus facile la stabilisation de la culture durant une période intermédiaire favorable. Le comportement ancien n'est pas tout à fait sans prestige, le comportement nouveau n'est pas totalement accepté; ils coexistent d'une façon effective, donnant plus de souplesse et de résistance à la culture paysanne, permettant la persistance des rapports sociaux traditionnels; la structure sociale se transforme, mais demeure toujours en état d'organisation (Ibidem: 172).

Estas hipóteses a que chegara Maria Isaura a partir de pesquisas no interior da Bahia são retomadas num grande projeto de pesquisa posterior realizado no interior de São Paulo. No livro *Bairros rurais paulistas* (1973) a que deu origem a referida pesquisa, Maria Isaura ressalta que até então os problemas rurais tinham sido estudados, em grande medida, do ponto de vista antropológico, buscando a composição da civilização caipira, seus costumes e práticas folclóricas, mas “nada praticamente foi efetuado que dissesse respeito à estrutura, organização e dinâmicas sociais” (Ibidem: 1). Tomando diversos municípios do estado de São Paulo a hipótese era verificar se o pequeno proprietário estaria condenado à desorganização sócio-econômica ou se era possível estabelecer novas formas de convívio que permitisse a manutenção ou transformações na vida caipira, o que implica considerar uma “melhor adaptação ao mundo moderno, que o trabalho de Antonio Candido parecia indicar ser inviável”

(Ibidem: 2). Se esta adaptação fosse possível então seria preciso reformular a categoria de “bairro rural”.

Talvez tal formulação da hipótese de Maria Isaura sobre o trabalho *Os Parceiros do Rio Bonito* de Antonio Candido resida na própria ambigüidade que, como observamos no capítulo anterior, marca uma perspectiva analítica jungida pela sincronia – notadamente o funcionalismo de Malinowski – e a diacronia – tomada de Marx do método dialético -, levando Candido a afirmar que estaria desaparecendo a cultura caipira. Nesse sentido, segundo a socióloga, precisar-se-ia escapar de um enquadramento cultural de bairro rural tal como lhe deu Antonio Candido, e melhor explicitar as relações econômicas e sociais entre bairros e entre bairro e sociedade global. Duas observações feitas por Maria Isaura precisam ser ressaltadas: primeira, como já nos referimos anteriormente, o bairro rural é composto de camponeses, com isso englobando tanto aqueles que possuem e aqueles que não possuem a terra em que trabalham. Segunda, é preciso diferenciar camponês sitiante, cuja produção familiar se destina ao próprio consumo, e camponês agricultor, cuja produção se destina à venda no comércio. Como unidade mínima de sociabilidade, o bairro se faria presente tanto em regiões cuja pequena produção estaria destinada ao autoconsumo (sitiante) quanto naquelas em que a produção se destina ao comércio (agricultor). Levando-se em conta a possibilidade de existência do bairro rural em zonas de agricultores, a integração do camponês à sociedade global não seria necessariamente fator de desagregação do grupo, nem fator impeditivo da manutenção de solidariedades mais restritas e tradicionais. Trata-se, portanto, de não “estudar os bairros rurais em si mesmos, como se fossem unidades completas e isoladas; nosso intuito é estudar os bairros rurais em sua composição interna, mas também nas relações que mantém com todo o meio social circundante” (Ibidem: 13).

Desse modo, questiona-se a tese de que o isolamento dos grupos camponeses teria como fator explicativo único a permanência desta antiga forma de civilização, permanência também comumente associada à marginalidade em que se encontravam estes grupos em relação à sociedade global, pois é preciso “não confundir independência com isolamento e marginalidade; são dois termos diversos” (Ibidem: 113). Percebe-se assim que a manutenção do modo de vida rústico está atrelada ao próprio equilíbrio por longo tempo mantido do grupo com a sociedade global, e não ao isolamento. Em alguns casos quando certas mudanças ocorrem, seja no bairro rural, com a remodelação de relações de trabalho e migrações, seja na cidade, com um desenvolvimento industrial pujante que a afasta do campo, é quando o isolamento se faz presente e nesse instante pode-se observar o enfraquecimento das relações tradicionais de solidariedade. “Voltamos a uma afirmação que nos afigura ponderável: é o equilíbrio do bairro com a região ou com a cidade que determina seu progresso ou sua decadência, e não os caracteres específicos da região ou do bairro” (Ibidem: 135). Mas cumpre mais uma vez salientar que é um equilíbrio dinâmico, usando uma expressão cara a Antonio Candido (Candido, 2003: 203), considerando que a prosperidade do bairro não está necessariamente em proporção ao nível de desenvolvimento da cidade a qual se relaciona.

As relações com a cidade, em alguns momentos mais distantes, em outros mais próximos, não deixa de mostrar que elas sempre existiram. “Nossos sitiantes foram e são ainda hoje ao mesmo tempo lavradores e pequenos negociantes” (Ibidem: 133), sendo a economia o fator mais importante de integração a uma zona ou a uma região, obrigando-os sempre a romper com o isolamento na tentativa de se manterem em um nível satisfatório de vida. Quando a cidade se transforma e segue um desenvolvimento autônomo marcado pela industrialização, o bairro pode ter atividade meramente

acessória. Ocorre que, nestes casos, o isolamento a que são relegados os bairros os fazem sucumbir diante da degradação econômica. Passa-se de uma economia em complementaridade independente, para uma economia em complementaridade subordinada. O isolamento é apenas aparente, pois é a diminuição dos contatos com a cidade e com o mercado que faz o bairro entrar em um processo de desorganização.

2. MOVIMENTO MESSIÂNICO COMO PROCESSO SOCIAL

Vimos anteriormente como as pesquisas realizadas em Santa Brígida, chamaram atenção de Maria Isaura para o fato de a desorganização social poder ocorrer também por fatores internos ao grupo rústico, ou até mesmo pela quebra – e não pelo contato – das relações com a sociedade global. A desorganização levaria a sérios abalos no modo de vida rústico o que também imporia formas próprias ao grupo de resolução da crise. Uma dessas formas – senão a principal – são os movimentos messiânicos, cuja compreensão se dedicou amplamente a socióloga paulista, a exemplo de sua tese de doutorado *Guerre Sainte au Brésil: Le mouvement Messianique du Contestado*, defendida na École Pratique des Hautes Études, Universidade de Paris, em 1956, e sua tese de livre-docência, defendida em 1963, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, com a qual ficou mais conhecida pelos seus estudos dos movimentos messiânicos. Este livro é o resultado final de uma pesquisa desenvolvida desde 1948, cujos resultados açambarcam os mais diversos movimentos messiânicos ocorridos ao redor do mundo numa tipologia sociológica precisa. Dividi-os a Autora em movimentos messiânicos primitivos e na civilização ocidental, aos quais dedica a primeira parte do livro, e em movimentos messiânicos brasileiros, indígenas e rústicos, aos quais dedica a segunda parte. Em “Reflexões Finais” expõe a Autora seu grande esforço de síntese e apresenta uma teoria geral dos movimentos messiânicos, e uma das conclusões a que chega é que

tais movimentos só poderiam ser desencadeados em sociedades cujas relações sociais se fundam predominantemente no parentesco e não no mercado. Os movimentos messiânicos, portanto, são fenômenos exclusivamente de sociedades tradicionais³², e como tais configuram uma resposta específica a processos de mudança social. Os estudos do messianismo revelam-se assim como meio imprescindível de reavaliação de premissas que tomam as sociedades tradicionais como “imóveis”, “estáticas”, cuja vida social não guardaria forças sociais suficientemente estruturadas para o impulso à mudança. Esta poderia ser desencadeada por fatores internos à própria sociedade, constituindo-se na disjunção de alguns de seus elementos básicos, como pelo seu contato com uma sociedade regida por um outro sistema de relações sociais e econômicas.

Mas como adverte a Autora, o processo de mudança social se inicia com uma crise, que atingindo determinados níveis na desestruturação e desorganização da sociedade, *podem* desencadear movimentos sociais que visem a retomada do padrão de vida anterior ou mesmo visem a tomar a frente a condução do processo, elaborando soluções próprias à crise. Antes, porém, de entrarmos na explanação das crises socioeconômicas, é fundamental entendermos a distinção estabelecida pela Autora entre sociedade tradicional e sociedade moderna. A sociedade tradicional, ou como por ela denominada “famílias extensas”, “família grande” ou “parentela” – termos que se alternam no texto –, apresenta uma pequena quantidade de indivíduos, cujas relações são pessoais, diretas e afetivas. O setor religioso exerce influência predominante sobre os demais setores sociais, fornecendo aos seus indivíduos uma visão totalmente imbricada da sociedade. O contrário se estabelece nas sociedades modernas, cuja estratificação social em classes confere às suas relações um caráter impessoal e indiferente. Seguindo

³² Apesar de Maria Isaura ser cuidadosa nesse ponto, chamando atenção que a recorrência dos movimentos messiânicos em sociedades tradicionais “se deu nos casos que estudamos, eis até onde podemos nos aventurar” (Ibidem: 359).

a linha durkheimiana, a Autora relaciona a crescente divisão social do trabalho de uma sociedade com a progressiva separação do setor religioso de outros setores tais como o econômico, político, doméstico, educacional. Concomitante a esse processo de laicização da sociedade, cada um desses setores adquire uma perspectiva própria sobre o conjunto da sociedade.

Vivendo como “ilhas” essas sociedades tradicionais não estão totalmente isoladas da sociedade global. Como ressalva a Autora:

Não se pode, porém, falar de maneira geral num *continuum* sócio-cultural que partindo das populações nativas chegasse até as urbanizadas (...) Mas cada vez que estudarmos um grupo de população rústica, ou um grupo nativo, somos obrigados a pesquisar de que maneira se produzem os contactos, que variam muito em toda extensão do país, da existência desse *continuum* até o isolamento (Pereira de Queiroz, 1976a: 333).

Deve-se observar, portanto, de que modo se forma a crise: se é a partir dos contatos com a sociedade global ou por fatores internos a ela. A negligência dessa premissa pelo sociólogo, significa um estudo carente de “análises prévias” (pesquisas de campo), que resultará fatalmente em conclusões equivocadas a respeito do objeto. Tal postura metodológica é assinalada por Roger Bastide no Prefácio à 2ª edição como uma valorização por Pereira de Queiroz da “estrutura sobre a superestrutura” (Pereira de Queiroz, 1976a: VII). Embora o exame dos traços característicos das religiões messiânicas e as culturas nas quais se inserem sejam fatores de grande importância para o despertar dos movimentos, a Autora ressalva que em sua pesquisa “(a)s diferenças culturais não são consideradas suficientemente significativas, para distinguir espécies dentro de gêneros, todas as vezes que semelhanças estruturais e de organização social forem evidentes; estamos assim dando preferência às diferenças sociológicas sobre as diferenças culturais” (Ibidem: 391). Essa “escolha” metodológica, a que se refere Bastide, revela-se numa profunda investigação sociológica das estruturas de diversos fenômenos messiânicos no Brasil e no mundo, tarefa árdua para a socióloga que “evita a

simplificação abusiva e a multiplicidade privada de sentido, para chegar a uma ‘tipologia do messianismo’” (Idem: XVII). Tipologia acurada que exige critérios rigorosos de análise que possibilitam a classificação e a descrição dos fatos. A isso se detém Pereira de Queiroz ao minucioso estudo da dinâmica social. “(...) Mais profunda, mais escondida do que as modificações culturais de qualquer espécie, a dinâmica da estrutura e da organização dá o caráter específico às sociedades humanas” (Ibidem: 361).

A constatação, portanto, da formação de movimentos messiânicos em diversas sociedades globais, cada qual com suas individualidades e peculiaridades culturais, revela que tais manifestações sociais respondem antes a princípios estruturais societários. “O abandono da perspectiva cultural parece se impor quando buscamos uma possibilidade verdadeira de classificação sociológica, a qual deve repousar uma semelhança e divergências de estrutura e organização social internas, - que podem formar a base de grandes gêneros sociais” (Ibidem: 391). As relações entre estruturas e organizações de uma dada sociedade constituem, segundo a Autora, em pontos de apoio para o estudo dos movimentos messiânicos.

Antes, contudo, é preciso definir o sentido que Pereira de Queiroz empresta aos conceitos de “estrutura” e “organização” sociais. Estrutura adquire o sentido de “esquema significativo” de estratificação de indivíduos ou de grupos e de suas relações complementares dentro da sociedade global. Organização social se refere ao ajustamento das posições e relações entre indivíduos e entre grupos que se comparte a estrutura, mediante normas e padrões sociais que orientam os respectivos comportamentos. Organização e estrutura são aspectos integrantes da análise social e, por isso, não devem ser compreendidas separadamente.

Assim, o que parece é que os padrões de comportamento se vinculam estreitamente à estrutura e se alteram segundo as

alterações desta; enquanto os comportamentos efetivos podem ter suas variações próprias, independentemente das transformações dos padrões e da estrutura; neste caso, tomam o aspecto de desvios em relação a estes (Ibidem: 374)

Nesta perspectiva, portanto, interessa o que “se passa no âmbito das estruturas e das organizações sociais, e não o que tem lugar interindividualmente (processos de aproximação ou de afastamento, processos de assimilação, de socialização, etc.), ou culturalmente (processos de difusão, de aculturação, etc.)” (Ibidem: 365, nota 16)³³.

Nesse sentido, o messianismo é uma resposta coletiva específica aos diferentes ajustes entre estrutura e organização de sociedades parentais ou tradicionais. Para que o fenômeno messiânico se configure realmente como um movimento, tais ajustamentos precisam atingir com forte intensidade a dinâmica societária a um ponto que se diagnostique uma crise sócio-política. As diferentes respostas às diferentes crises tornam possível a classificação dos movimentos messiânicos, pois “a cada gênero de crise, corresponde um gênero de movimento” (Ibidem: 361).

São estabelecidos três tipos de crise: a) de formação das sociedades globais; b) na configuração interna das mesmas; c) mistas, dizendo respeito ao mesmo tempo à formação e à configuração interna. Cada uma delas corresponde a desencaixes aos níveis estrutural e/ou organizacional. Em relação ao primeiro caso – o da formação de sociedades globais - a crise acontece quando diferentes sociedades globais subitamente passam a formar uma só; ou o contrário, quando uma única sociedade se desagrega em diversas outras. O movimento que o processo toma - desmembramento ou junção das sociedades - não atinge a estrutura interna das mesmas; o abalo só é diagnosticado ao nível da organização social. O movimento messiânico surge, pois, como instrumento de

³³ Essa preocupação da Autora em analisar o messianismo a partir do nível estrutural e organizacional é por Lísias Nogueira Negrão rotulada de explicativa em contraposição à visão compreensiva, amplamente apoiada em Weber, de Duglas Teixeira Monteiro no livro *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. “No entanto, tem [Maria Isaura] seus momentos em que se aproxima da análise compreensiva, levando em conta a perspectiva dos próprios agentes, julgando-a relevante na análise” (Negrão, 1999: 182).

“ajustamento recíproco dos elementos internos no sentido de formar uma sociedade só ou de desdobrá-las em múltiplas” (Pereira de Queiroz, 1976a: 363). Os movimentos messiânicos de independência ou de restauração ocorridos em Flandres, Portugal e no Sacro Império Romano Germânico são exemplos deste gênero.

No segundo caso, referente à crise de configuração interna das sociedades globais, duas espécies também foram encontradas: a primeira ao nível estrutural e a segunda ao nível organizacional. Ao nível estrutural, a passagem de uma sociedade configurada segundo as relações de parentesco para uma sociedade configurada segundo as relações econômicas, traz intensas transformações na disposição interna das camadas hierárquicas. “O movimento messiânico era uma reação contra essa nova disposição assumida; não pretendia, porém, restabelecer a ordem estrutural antiga, e sim transformar novamente a estrutura recém-criada, promovendo nova reviravolta das camadas sociais; eis porque o qualificamos de subversivo” (Ibidem: 363). Ao nível da organização, é identificado claramente o estado de anomia³⁴ da sociedade, onde os comportamentos dos diferentes grupos sociais não mais se compatibilizam aos padrões valorizados. O movimento messiânico surge, pois, como uma readaptação, reajustando os comportamentos efetivos aos padrões antigos; sendo por isso qualificado de conservador. Integram-se nessa categoria os movimentos medievais de reivindicações sócio-políticas, os movimentos sócio-religiosos do século XIX na Europa, e no Brasil, os movimentos rústicos.

A terceira categoria, de crise mista, atinge tanto o nível estrutural quanto o organizacional, caracterizando-se os movimentos messiânicos que objetivam retornar à antiga forma de sociedade, mas que também são de reorganização ou de transformação

³⁴ Com anomia significando o estado social em que normas e padrões sociais não são substituídos por outros e por isso não exercem a mesma coerção na vida prática.

interna das mesmas, a exemplo dos movimentos primitivos em geral e, no Brasil, os movimentos de Santidade.

Os ajustamentos entre estrutura e organização podem originar uma crise, pois nem toda crise atinge um grau profundo de intensidade, e caso isso aconteça não é certeza de que se origine o movimento messiânico. Há de se ter em vista o processo social, ou seja, a “*seqüência* de movimentos ou atividades com determinada orientação, servindo ora para manter, ora para modificar as sociedades globais em sua forma e configurações internas” (Ibidem: 365, grifos meus). Ressalta a Autora que independente do caráter que porventura tome o processo social de determinada sociedade – conservadores ou transformadores – isso não deve ser tomado, como sinônimo de crise social. Os processos sociais, sejam quais forem os sentidos assumidos, *podem*³⁵ levar a uma crise quando adulterados em seu ritmo próprio ou em sua orientação a determinado rumo. “A crise é uma encruzilhada entre a antiga orientação seguida pelo processo social e a nova orientação que este tomara, ou então é o momento em que se fazem sentir os efeitos de uma mudança de ritmo no mesmo processo” (Ibidem: 368).

Daí que não basta, ao nível da análise, buscar somente nos ajustamentos entre estrutura e organização sociais o fator explicativo das transformações, é preciso compreendê-las dentro de um *processo*, entrever sua seqüência, o ritmo do movimento e sua direção. Os desajustes entre estrutura e organização não configura propriamente uma crise. Ela deve ter seqüelas, constar um ritmo destoante do da vida social. “A crise não pode ser diagnosticada ao nível da estrutura e da organização, mas ao nível dos processos sociais, no momento de suas transformações” (Ibidem: 368).

A análise deve atentar, pois, para esses mecanismos sutis de ajustes decorrentes do processo social: a *aceleração do ritmo* de ajustamento entre os níveis sociais e a

³⁵ Ressalto, pois, a importância de outros fatores para o despertar do movimento messiânico, como o mito religioso adequado e a existência de um messias.

mudança de rumo processual. Estes modificam a dinâmica social, ditando incisivamente o modo pelo qual se firmam as características dos movimentos messiânicos. Levando-se em consideração a forma processual das transformações, os movimentos messiânicos visam: voltar atrás e, mediante a reorientação de rumo, reinstalar o estado antigo das coisas; ou pretendem manter o processo acelerado a fim de obter um resultado diferente daquele que a primeira aceleração do ritmo determinara.

Constituem-se, então, junto à análise de âmbito estrutural das crises sócio-econômicas, mais dois condicionantes na determinação do formato do processo social: o *ritmo* e a *orientação*. Nas crises de *formação de sociedades globais* é a *orientação* do processo que importa na *segregação* ou a *agregação* das duas sociedades. No acme da crise o movimento messiânico significa uma nova transformação na orientação do processo, buscando voltar à organização anterior à modificação havida.

O inverso acontece quando a crise resulta de uma alteração do ritmo do processo social, e não mais de sua orientação. Há um transtorno na disposição das camadas sociais que se arrumam de maneira diferente, transformando a hierarquia social existente. O movimento messiânico aparece justamente para tentar acelerar ou manter o processo ainda em ritmo acelerado, com a finalidade de proceder à nova reviravolta hierárquica, ou para restabelecer o ritmo antigo num processo de *conservação* da ordem societária. O primeiro se caracteriza por ser um movimento de subversão da ordem. O segundo, dada a desorganização societária e estado de anomia decorrente, ganha um caráter conservador da ordem.

Há ainda um terceiro tipo quando ocorre a agregação de uma sociedade primitiva por uma sociedade moderna, tornando-se a primeira camada inferior e submissa à segunda. O movimento messiânico terá, assim, um caráter *misto*, sendo ao mesmo tempo *segregador* e *subversivo*, “mudando a orientação do processo que diz

respeito ao nível externo das relações da sociedade tribal, e mantendo o ritmo acelerado do processo que comanda a configuração interior da mesma” (Ibidem: 367).

No fundo há uma premissa de ordem *ontológica*: a concepção de sociedade não se compraz numa idéia “estática” e “imóvel” como “um arranjo formal de indivíduos e grupos segundo um modelo específico”, mas de “um conjunto de indivíduos e grupos cuja adaptação não é dada de uma vez por todas, mas está constantemente em instância de se fazer” (Ibidem: 365). É uma visão dinâmica da sociedade, em contínuo movimento, “e que constitui sua característica essencial” (Ibidem: 366, nota 18). Como integrante dessa dinâmica, o movimento messiânico é sua parte constitutiva, “ele é um processo social, mas eminentemente transformador” (Ibidem: 368), seja reeditando a ordem social antiga ou estipulando uma nova ordem. E por ser um “processo social”, as condições que o originam são contingentes. Da crise, por injunções e desequilíbrios na ordem social, o movimento messiânico surge e a ela responde reorientando o movimento interior das sociedades globais “num sentido diferente daquele que lhes imprimiam os processos contra os quais reagem” (Ibidem: 365). Não se constituem em reflexos dos condicionantes sociais, mas respostas ativas a contextos sociais específicos.

3. A TRANSFORMAÇÃO E SEUS LIMITES: OS MOVIMENTOS MESSIÂNICOS RÚSTICOS

Os movimentos messiânicos rústicos são exemplo dessa contingência que envolve o seu surgimento e as possibilidades de respostas a que se pode dar. Desatado vínculos mais sólidos com o latifúndio e com a sociedade do litoral, o mundo rústico se desenvolveu em bases frágeis, em “mínimos” na expressão de Antonio Candido. Para Maria Isaura é essa situação fundamental que concorre para que o homem rústico “sempre esteja na iminência de uma crise individual” (Pereira de Queiroz, 1976b). Nada garante uma vida estabelecida a esses homens: a justiça parcial sob os arbítrios do

coronel, a ineficiência da administração pública, as constantes lutas entre as linhagens. A vida pobre entregue às intempéries do clima e às disputas políticas, seu nomadismo em busca de novas terras – muito devido às práticas de plantio inadequadas -, deram sempre lugar entre os homens rústicos a um estado de “anomia endêmica” (Pereira de Queiroz, 1973a: 28). Tudo isso se fazia sentir de forma diferente na sociedade rústica, pois esta não possuía a mesma estabilidade que a sociedade formada no litoral em torno dos grandes latifúndios³⁶.

É esse iminente estado de anomia que faz a sociedade rústica viver sob o perigo constante de uma crise sócio-econômica. A anomia pode ser desencadeada, como vimos, por fatores internos à cultura rústica, mas também por contato com a “sociedade branca” ou inclusiva, cujos fatores internos atuantes - como as relações econômicas impessoais e o grande desenvolvimento tecnológico - acabam por impor relações sócio-econômicas diversas das do grupo rústico, submetendo-o à dominação política e exploração econômica. Entretanto, é importante sublinhar mais uma vez que o contato sozinho não é fator primordial para que a desorganização aconteça, podendo estabelecer contatos entre as sociedades sem que haja necessariamente a desorganização social. Dos movimentos messiânicos rústicos estudados todas as crises tiveram como ponto incisivo a organização social:

No caso brasileiro, que conhecemos mais de perto e em que constatamos a facilidade com que processos de desorganização se instalam nas comunidades rústicas, redundando num estado de anomia, - o que podemos afirmar é que isto se vem observando desde as épocas mais remotas da colonização portuguesa, e no entanto a estrutura da sociedade rústica se mantém idêntica numa continuidade notável até hoje (Pereira de Queiroz, 1976a: 373).

³⁶ Além das diferenças que guardam a relação entre senhor-escravo, muito mais próximas das que se estabelecem entre senhor e sitiantes, o próprio candomblé predominante entre os escravos retirava qualquer possibilidade de surgimento de movimentos messiânicos, pois “baixando o santo”, dá-se a reencarnação dos deuses, em seus cavalos, excluindo a possibilidade de aparecimento de um messias que fosse o enviado divino” (Pereira de Queiroz, 1976a: 322, grifos no original). A respeito da representação recorrente no pensamento social brasileiro do sertão como lugar anômico, ver Lima, 1999.

O contrário acontece, por exemplo, com as sociedades primitivas cuja crise, de ordem organizatória e estrutural, dá-se pela sua agregação como camada subalterna (“pária”) à sociedade global. A orientação do movimento, dentro dessas circunstâncias, é no sentido de revolucionar a ordem estabelecida e modificar-lhe a estrutura, através da redistribuição hierárquica, e da organização a ela condizente. Entre os movimentos estudados uma crise ao nível estrutural é descartada na sociedade rústica, sendo observada somente ao nível da organização social³⁷.

O ponto, no entanto, é como se integra o movimento rústico à sociedade global. O sentido e as circunstâncias de que se cerca o messianismo rústico não o revela como um movimento de classes. Não há uma ideologia que se volte contra o rico e que possibilite uma solidariedade mais orgânica com fins políticos. A constatação é a de que “os comportamentos tradicionais não são mais seguidos, a ruindade dos homens (e não a ruindade de uma camada social superior) desviou-os da senda segura divinamente estabelecida. Por isso o messias foi enviado: para fazer com que os homens retomassem os bons costumes, e não para que mudassem os pobres de posição social” (Ibidem: 324).

Conserva-se, entretanto, a hierarquia profana ao lado da nova hierarquia social inaugurada pelo líder. Este se torna reconhecido não só por seus milagres, mas pela liderança que assume também frente a outros homens de igual prestígio: “insere-se nesta ou naquela facção, identifica-se com este ou aquele coronel e segue-lhe as vicissitudes” (Ibidem: 328). Dessa condição se vale o líder como possibilidade de manutenção e

³⁷ Há uma ligeira inflexão nas conclusões a que chega Maria Isaura n’*O messianismo* em relação a sua tese de doutorado. Embora reconhecendo neste último trabalho que, no caso, o movimento messiânico do Contestado não era “resultado da diferença de nível cultural entre o litoral e o sertão”, nem que o grupo “apresentava também sintomas de desorganização”, o movimento surgira como resposta à opressão coletiva decorrida “da situação sócio-política de dominação-submissão no interior de uma única cultura” (Pereira de Queiroz, 1956: 276-7). O central aqui é o fato do grupo encontrar-se numa posição inferior, submetido ao mando de outro grupo, enquanto n’*O messianismo* ressalta-se que é a desorganização social que desencadeia o movimento, pois “foi o que encontramos na sociedade rústica brasileira: (...) não estando em causa a posição hierárquica recíproca de grupos ou de camadas sociais, a crise não dizia respeito à estrutura; a adaptação de grupos ou de camadas uns aos outros, assim como a correspondência ou não entre padrões de comportamento e comportamentos efetivos (por meio dos quais se efetuam tais adaptações) é que não se produzia mais” (Idem, 1976a: 364).

sobrevivência do grupo messiânico e de sua melhoria sócio-econômica, angariando para o interior da Cidade Santa grande número de famílias rústicas. Os seus dons extraordinários são a prova de ser o enviado divino: numa linguagem weberiana (2004), é o carisma que legitima suas ações frente aos adeptos, cuja melhor prova é a própria melhoria de vida do grupo, que respalda suas determinações, e que o credencia a participar do sistema de poder dos coronéis regionais³⁸. “Não eram, pois, os messias líderes que se erguiam contra os coronéis, num sentido de luta de classes; quando muito se podia dizer que se manifestavam contrários a determinados coronéis porque eram partidários de seus opositores” (Ibidem: 324). Talvez o caso mais elucidativo seja o do Padre Cícero, ator proeminente na derrubada do governo do Ceará na revolução de 1914.

A ideologia que os guia é aquela baseada na tradição, nos mores mais profundos da vida rústica. É a partir da reelaboração da cultura rústica que se postula “uma ideologia, moldada em termos religiosos, cujo postulado base é o dever, para o indivíduo, de intervir na corrente dos acontecimentos, a fim de orientá-los” (Pereira de Queiroz, 1976a: 384). Assim como na análise de Antonio Candido, a tradição pode ser um recurso de ajustamento e de estabilização do homem rústico à mudança, e não de sua conservação. Ao mesmo tempo em que se retoma os mores rústicos antes abalados

³⁸ Essa análise teria repercussões políticas segundo Maria Isaura. A reforma agrária atendo-se somente na dualidade fazendeiro-assalariado propunha a extensão de direitos ao campo, sem, no entanto, levar em conta a camada de sitiantes, proprietários de terra. Para ela, o “total desconhecimento que desta categoria mostram os projetos de revisão ou de reforma agrária”, levam políticos e técnicos a pensarem que a introdução de novas práticas de preparo, produção e comercialização de produtos agrícolas trariam invariavelmente a melhoria de vida dessa população (Pereira de Queiroz, 1963: 97). O problema crucial é conseguir que sitiantes aumentem os rendimentos de seu trabalho e se entrossem à vida urbana sem qualquer prejuízo para o seu nível de vida econômico e social. Para isso, mais do que facilitar o acesso a novas tecnologias, essas deveriam ser introduzidas conforme os usos e costumes tradicionais. Daí a importância imprescindível de seleção de líderes locais, messias (“santos”) ou até mesmo coronéis, “para promover uma aceitação rápida de novas maneiras de ser, assim como uma reorganização da comunidade aproveitando os comportamentos tradicionais suscetíveis de auxiliar um melhor rendimento da vida econômica” (Ibidem: 95).

pela crise, introduzem-se novos elementos que “não faz[em] desaparecer (...) as relações pessoais e afetivas” (Ibidem: 401).

No entanto, como processos sociais que se constituem eles mesmos em repostas às condições que os originaram, os messianismos rústicos ganham uma feição “ambígua”: pois ao mesmo tempo em que têm como função precípua reestabelecer elementos sócio-culturais enfraquecidos pela crise, existe, como resultado e condição de seu sucesso, a integração ao sistema de poder da sociedade global como forma de garantir melhorias que não dependem exclusivamente de soluções criadas pelo grupo. Esse ponto já havia sido explorado por Euclides da Cunha, que o usa como ilustrativo da degenerescência política da República.

Se é preciso reconhecer que os movimentos messiânicos que na sociedade rústica tiveram lugar nunca visaram a ruptura nem a autonomia face à sociedade global, também é inegável sua representação dos anseios dos adeptos na efetiva melhoria de vida. Contudo, o progresso observado “se refere à economia e não a mudanças estruturais e organizatórias, que se revelam em geral nas posições sociais e nos mores” (Ibidem: 348). Há uma tensão permanente entre *modernização* e *revolução* (Giumbelli, 1997), que é impossível prever o desfecho. Pois até que ponto é possível alavancar o desenvolvimento econômico sem romper ou sequer modificar a estrutura social tradicional subjacente. É uma resposta em aberto, já que

o fato de, ao mesmo tempo, terem os movimentos messiânicos rústicos promovido o progresso econômico e a restauração tradicional de valores e padrões, está a indicar que os dois setores são passíveis de dissociação e de seguirem, pelo menos até certo ponto, desenvolvimentos divergentes. Até onde? Pesquisas diferentes seriam necessárias para esclarecê-lo (Pereira de Queiroz, 1976a: 459).

Esse ponto é retomado por Maria Sylvia de Carvalho Franco no livro *Homens livres na ordem escravocrata*, quando no final do Capítulo intitulado *A dominação pessoal*, no qual, citando Maria Isaura, relembra as escassas possibilidades de

rompimento dos elos de dominação na sociedade rústica, ressalta que “apenas episodicamente, como nos movimentos messiânicos, abriu-se para o (homem livre pobre) a possibilidade de desvendar o mundo do ponto de vista das mudanças que nele pretendia realizar” (Franco, 1997: 112). Observa Maria Sylvia a importante modernização trazida pelos movimentos messiânicos, mas que não se traduz num efetivo movimento de ruptura e mudança do sistema de subordinação. Nas suas palavras, “quando a consolidação da grande propriedade fundiária o privou dos alicerces de seu antigo estilo de vida, não foi para um esforço de organização do futuro que se canalizaram as energias do caipira: estas se sublimaram em representações nostálgicas que valorizam um passado farto e seguro para o qual gostariam de poder voltar” (Ibidem.: 113). Na 2ª edição de *O Messianismo*³⁹, Maria Isaura complementa afirmando que embora o movimento messiânico surja comprometido com a restauração de antigas normas e valores, isso não significa que as ações individuais fiquem confinadas ao seu “mundo tosco” e simplesmente “reafirmem a submissão” (Pereira de Queiroz, 1977: 425). Prossegue a Autora afirmando que os movimentos messiânicos sempre foram “mal compreendidos”, “pois achava-se que não modificavam o que existia e não serviam senão para distrair a atenção das coletividades com relação aos problemas prementes; sem esta ilusão, os indivíduos teriam adquirido mais cedo uma consciência política clara e definida, que lhes permitiria procurar soluções racionais e eficientes para seus problemas” (Ibidem: 425).

Ocorre que, para Queiroz, a análise desses movimentos deve lidar com a complexidade da estrutura social da sociedade rústica. Os indivíduos nela inseridos

³⁹ As “reflexões finais” de “O Messianismo no Brasil e no mundo” é dividida em “Classificação dos movimentos messiânicos” e “Teoria dos movimentos messiânicos, um capítulo da dinâmica social”. Este último é anexado ao texto original (1965) na 2ª edição de 1977, onde justamente Pereira de Queiroz ordena e teoriza sobre os movimentos messiânicos e introduz a questão da “tomada de consciência” dos adeptos. Interessante notar que a primeira edição de “Homens livres na ordem escravocrata” é de 1969 onde consta essa observação sobre os movimentos messiânicos, inexistente na tese de doutorado que originou o livro (1964).

desenvolvem um tipo de aprendizagem e interpretação da vida social concordantes com os mitos e religiões em que crêem, estando “condicionados para percorrerem determinados caminhos em sua ação, que são desta forma inteiramente ‘lógicos’ e ‘naturais’ dentro daquelas circunstâncias” (Ibidem: 425). Como fenômenos “específicos das sociedades de parentelas”, os movimentos messiânicos integram indivíduos que “tomam consciência” das injustiças sociais e que “conscientemente procuraram ou ainda procuram melhorar ou transformar o seu mundo” através da “ação voltada para a reparação desses males” (Ibidem: 425). A tradição é um meio de ajuste e, embora limitada, de transformação social. Assim como em sociedades regidas precipuamente pelo sistema econômico nas quais os homens legitimam suas ações e as pautam em ideologias leigas concordantes com a estrutura social em que vivem, os homens rústicos também buscam adequar as suas ações ao quadro de referência que as legitima e lhes dão uma “lógica” própria. O movimento messiânico é a expressão dessa busca, provindo do “conhecimento efetivo da realidade e ag(indo) sobre ela” (Ibidem: 425). “É, pois, errôneo pensar que apenas o homem moderno voluntariamente trabalha para transformar o mundo em que vive; a reestruturação intencional não é privilégio de nossos contemporâneos” (Ibidem: 425).

4. ESTRUTURA E DOMINAÇÃO POLÍTICA: A PARENTELA COMO TIPO DE FAMÍLIA *SUI GENERIS*

Vimos até agora que ao recusar o isolamento como variável explicativa predominante da formação da sociedade rústica, Maria Isaura apontou como a proximidade com a cidade sempre se fizera presente, a ponto de ser a quebra dessa relação, e não contato, o que poderia iniciar um processo de desorganização social. Se, contudo, a desorganização e crise que geralmente antecedem ou acompanham as

mudanças sociais não é resultado do contato, ela poderia ser fruto mesmo dos contínuos movimentos ensejados por circunstâncias internas à sociedade. Corroborando essa hipótese os diversos movimentos messiânicos rústicos estudados pela Autora cujas origens residem em crises organizacionais internas. Enquanto respostas coletivas a momentos de crise aguda os movimentos rústicos lograram reestabelecer a organização e os mores anteriormente abalados ou extintos, o que não significa, no entanto, que tenham eles, rompido com a sociedade mais ampla que os faziam camada subordinada na sociedade brasileira. É preciso compreender quais mecanismos sociais fazem com que a crise se expresse somente no nível organizacional, e não no da estrutura. Embora, n' *O Messianismo* esteja esboçado esses mecanismos básicos, penso que estão nos escritos de sociologia política a chave de esclarecimento da estrutura social rústica. Neles fica claro a necessidade de tomar, como ressaltado nos resultados de pesquisa efetuadas no interior paulista, a relação mundo rústico-sociedade global como condição de entendimento da própria dinâmica social rústica.

No I Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado em 1954 em São Paulo, Maria Isaura Pereira de Queiroz apresenta um trabalho com o sugestivo título “Contribuição para o estudo da sociologia política no Brasil” (Pereira de Queiroz, 1976b). A intenção do trabalho em suas linhas gerais era apresentar um programa efetivo para o desenvolvimento dessa área no Brasil, que, segundo a Autora, permanecia “incipiente”. A comunicação destoava do tom geral do Congresso, não apenas pelo tema – sociologia política -, por si só de grande feita, mas pelo esforço que propugnava no sentido de formar uma agenda de pesquisas, a qual deveria suprir certas deficiências programáticas que atravancavam o desenvolvimento da sociologia política entre nós. Apesar de algumas tentativas, como assinala a Autora, faltava ainda um esforço conjunto e contínuo. O tripé básico desse desenvolvimento, propõe a Autora, deveria se

assentar a) em estudos sociológicos “de nosso passado político, que pudesse fornecer um pano de fundo para os trabalhos efetuados sobre o presente, dando a visão de continuidade ou das transformações havidas na política” (Ibidem:17); b) de pesquisas empíricas efetuadas a partir do município e c) de estudos que ultrapassem apenas as idéias e se detenham nos “fatos”, observando sempre o preceito sociológico “observar antes de interpretar” (Ibidem: 18)⁴⁰.

Fornece o texto uma visão geral do nosso passado político, na tentativa de fornecer a pauta para a agenda de pesquisa que propunha e que, de fato, serviria de fio condutor para diversos de seus trabalhos. A base social fundamental de nossa vida política é a solidariedade familiar, marca indelével de nossas origens e que aflora constantemente no fluxo do processo político, seja através de lutas de famílias, seja através da importância do eleitorado arregimentado pelos coronéis, seja ainda pela manutenção de uma economia exclusivista fundada durante longo tempo no trabalho escravo. Por isso, a investigação deve partir, antes de tudo, do local de origem dessas pugnas, onde “o fenômeno político é mais violento e colore todos os outros aspectos da vida em grupo – o plano municipal” (Pereira de Queiroz, 1976b: 30).

A importância da solidariedade familiar e o papel desempenhado em nossa política pelas lutas municipais estão a indicar a necessidade de começarem as pesquisas a partir do município, acabando com o mito de que um grupinho de figurões, na Corte e na Capital Federal, comandava as pugnas partidárias, puxando de longe os cordõezinhos que moviam os coronéis no interior (Ibidem: 25).

As vicissitudes dessa ordem social se mostrariam melhor, em sua força e intensidade, no próprio bojo do processo de urbanização e industrialização no Brasil. As diferenciadas e complexas formas que assume a vida social na cidade têm reflexos na

⁴⁰ Preceito este que, segundo Maria Isaura, escapou a Caio Prado Junior em seu livro *Evolução Política do Brasil* (1933), vendo luta de classes onde sequer existia solidariedade de classes. Deficiência que, de certo modo, é marca de nossos estudos políticos, muito próximos à história das idéias (Ibidem: 18). Crítica atenuada posteriormente pela própria Autora quando escreve que Prado jr. “foi o primeiro a utilizar a abordagem marxista em suas pesquisas de História; em seu primeiro livro propunha inaugurar uma perspectiva que não fosse mais a da glorificação de representantes das classes dirigentes, mas esclarecesse a posição e a contribuição das camadas populares” (Idem, 1990: 73).

organização e estrutura políticas. A emergência de novos atores, como a burguesia e o proletariado, sinaliza o enfraquecimento desse tipo de solidariedade familiar. No entanto, como aponta a Autora, tal fato não significa o surgimento de uma solidariedade de classes, embora os interesses de cada grupo apareçam com mais nitidez em seus contrastes. A época que marca essa disjunção social e política são os anos 1940 e 1950, e o marco político é a Revolução de 1930. O regime inaugurado por Getúlio Vargas era expressão de um novo rumo político, embora não prescindisse de velhos atores dessa arena. Estrutura social e política assumem novas feições, mais complexas, e intercambiam de uma nova maneira, embora mantendo sua base fundamental. Os partidos políticos que surgem com o final da ditadura Vargas em 1945 revelam novos e velhos interesses que vão agitar a arena político-insitucional daquele período. Ressalta a Autora que

o fenômeno realmente novo na política brasileira é tomarem atualmente colono e operário consciência de que os interesses dos patrões não são os mesmos que os seus; na zona urbana, a industrialização promove este modo de pensar; na zona rural, é o loteamento das grandes fazendas, o aparecimento da pequena propriedade policultora que o propiciam (ibidem: 28).

Velho e novo, ritmos diferentes que conduzem a vida política e social do país, “em que tempos históricos diferentes coexistem”, em que interesses privados continuam sendo o cerne da lógica política. Não à toa o “populismo” viria a ser a junção desses pólos fundando-se na demagogia e nos interesses então nascentes da indústria e inaugurando uma nova velha forma de fazer política, um “novo tipo de coronelismo, o coronelismo urbano” (Ibidem: 29). Nesse fluxo dos acontecimentos, repara a Autora, o nosso passado político conflui com o presente mostrando “uma linha de continuidade interna de nossa vida política” (Ibidem: 29).

A perspectiva histórica que assinala como um dos pontos a serem cumpridos pela agenda de pesquisa que propunha é estabelecido no trabalho “O Mandonismo local

da vida política brasileira”⁴¹ que, como assinala logo de início a Autora, propõe a ser uma síntese interpretativa da nossa política, “da Colônia a 1930” (Pereira de Queiroz, 1976b: 33). Para isso recorre a diversas fontes secundárias a fim de “ordenar nossas próprias concepções, exigida pelo estudo de outros aspectos da realidade brasileira que levávamos a efeito” (Ibidem: 34). “O Mandonismo” foi escrito na França por ocasião de seu doutoramento, o que, segundo a Autora, justifica não só o privilégio dado às fontes secundárias em detrimento das primárias, como também o seu “caráter interpretativo” (Ibidem).

Pesquisas anteriores efetuadas pela Autora a levaram notar uma “coerência interna que através do tempo apresentou a vida política nacional” (Idem: 33). Essa se caracteriza pela força de permanência de uma estrutura social que se baseava no latifúndio exportador e no que a Autora designa como “família grande”, resultado das grandes extensões de terras ao cuidado de um colono, cuja produção monocultora e escravista forçava diversas famílias a se reunirem ao seu redor. Postas as motivações mais gerais do ensaio – uma “interpretação da nossa política” (Ibidem: 33) -, a Autora reconstituiu os diferentes períodos históricos desde o início da colonização, passando pela vinda da família real e a independência, até a abolição e a proclamação da República. O que permeia, segundo a Autora, todos esses momentos é a permanência do poder privado dos grandes latifundiários capaz até de fazer frente à Metrópole, durante a Colônia, e ao governo central, quando instalado no Brasil.

Dessa maneira, o ensaio percorre a vida política brasileira buscando compreender as investidas constantes da Metrópole e do Estado brasileiro contra o poder local. A impressão geral é que essas investidas surtiram pouco efeito, mas que, não obstante, lograram forçar os potentados locais a lidarem com um novo tipo de

⁴¹ Este trabalho foi primeiramente publicado na revista *Anhembi* em 1956. Lembrando que sua tese de doutoramento foi defendida na França em 1957.

ordem legal que aos poucos ia se formando. A Colônia formatou uma ordem social na qual o peso político e econômico da balança dos interesses pendia mais para o lado dos senhores de terra do que para a Metrópole. Fato natural e corrente que se perpetuaria mesmo após a Independência com as diversas medidas de centralização e descentralização a que recorria o Império para dotar-se de maior autoridade. Em vão também fora as tentativas da República, embora inaugurando uma nova ordem política. Assim, mais ou menos distantes dos acontecimentos políticos, ora a eles se adequando ora a eles se confrontando, os coronéis permaneciam influenciando na política, moldando o seu poder conforme as circunstâncias. Uma “linha de continuidade” bem nítida:

paralelamente ao mandonismo que se afirma em todas as ocasiões como o poder mais forte, veio-se desenvolvendo também um poder central. Este não é senão uma tentativa durante a Colônia. Durante o Império, confunde-se com o mandonismo local (...). Finalmente, durante a Primeira República, o poder central principia a se desvencilhar do coronelismo e a constituir uma força independente com a qual é preciso contar; chega mesmo a um equilíbrio de forças, e governo central e mandões políticos tratam-se de potência a potência (Ibidem: 33)⁴².

Se o poder privado dos coronéis é uma constante em nossa vida político-institucional, não se pode afirmar, no entanto, que as tentativas do poder central em dirimí-lo tenha sido de todo em vão. Caminho tortuoso e cheio de vai-e-vem: assim se foi constituindo o Estado brasileiro.

⁴² Essa “linha de continuidade” identificada por Maria Isaura foi criticada por Octavio Ianni em resenha publicada na revista *Anhembi*. Segundo o Autor, a dimensão dada ao poder dos latifundiários deveria ser relativizada levando-se em conta outras zonas em que o latifúndio não desempenhava o mesmo papel proeminente, pois “havia áreas na Colônia (no Brasil meridional, por exemplo), onde os latifúndios não se caracterizavam por elevado poder econômico, nem desenvolvimento da estrutura social. Nelas encontrava-se uma economia de subsistência, ou, no máximo, uma economia subsidiária da colonial, o que significa que as câmaras poderiam manifestar outros tipos de ajustamentos em face da Metrópole” (Ianni, 1958: 131). A generalização indevida, ainda segundo Ianni, se deve às próprias circunstâncias em que foi elaborado o ensaio, como “subproduto de investigações realizadas pela Autora”, afirmando que “se as monografias são fundamentais à realização de uma síntese interpretativa, pode-se afirmar, por outro lado, que certas generalizações alcançadas em monografias poderão vir a ser reformuladas quando examinadas à luz de preocupações interpretativas mais largas” (Ibidem: 131-2).

A análise de Maria Isaura retrata bem as constantes tentativas do governo central de impor-se frente ao mando dos coronéis⁴³. Por outro lado, a análise não é um apenas um exercício de recapitulação de fatos políticos significantes de nossa história. Se podemos criticar que certos acontecimentos analisados pela Autora parecem ser reduzidos a um único fator comum, qual seja, o mandonismo local, isso não significa, todavia, que o tom geral do ensaio seja esse. Como disse, o panorama geral traçado é de um perene “choque” entre governo central e poder local que, ao fim e ao cabo, resultam no fortalecimento do primeiro e no lento enfraquecimento do último. Na contracorrente de acontecimentos que marcam o Brasil desde a Colônia, no fundo da “confusão entre as esferas públicas e privadas” (Pereira de Queiroz, 1976b: 155), surge assim um tipo novo de organização política e de ordem social que, se não liquidava com a ordem social privatista pretérita, a debilitava em muitos pontos. Em relação à Revolução de 1930, diz-nos a Autora:

De qualquer modo, o fato de se ter instalado um governo tão fortemente centralizador, e de ter permanecido, é prova suficiente da integração que se fizera do órgão governamental dentro da massa de interesses particulares que formavam o cerne brasileiro; é prova suficiente de como estes interesses particulares tinham sofrido uma evolução que trouxera, em lugar de uma solidariedade baseada no sangue ou nos valores e sentimentos comuns, uma solidariedade baseada na divisão do trabalho (pois o aparecimento da administração brasileira não fora senão um processo de divisão do trabalho, desenvolvendo-se entre senhores rurais que não podiam mais abarcar a totalidade de funções que o progresso fazia desabar sobre eles), na dependência e na colaboração mútua (Ibidem: 154).

⁴³ No entanto, a meu ver, Maria Isaura deixa de levar em consideração um dos fatores importantes para o fortalecimento – ainda que precário – do poder central: as análises das ideologias – liberal principalmente – descartada pela Autora pelo que teria de estéril em sua adequação e resolução à realidade brasileira, resultando numa visão às vezes pouco atenta para o papel das idéias na formação do Estado. Ou seja, o poder central é esvaziado de um conteúdo próprio, sendo um mero instrumento de que se utilizariam os coronéis para aumentarem seu poder frente a outros grupos. Em que pese esse fato incontestado do poder dos coronéis, fica a impressão de que o vicejo do estado brasileiro seria mais pela exigência de um jogo político bem delimitado entre coronéis, do que resultado de um longo processo em que o coronelismo seria fator fundamental, mas não o único.

Nesse momento, a tensão entre os poderes local e público permanecem, mas não já da mesma maneira, como um imperativo de força direta do primeiro. Os próprios interesses particulares se diversificam e ganham maior extensão. A integração do Brasil na economia mundial faz com que o poder público seja o principal mediador para assegurar e representar estes interesses. Como observa a Autora no início do ensaio, “o ponto nevrálgico inicial da nova etapa – a etapa do fortalecimento do poder central – é sem dúvida a Revolução de 1930; e temos a impressão que, a partir dessa data, embora não podendo prescindir ainda do apoio dos coronéis, não é mais o governo que acaba se acomodando com estes, mas são estes que, muitas vezes, se vêem coagidos a compor com o governo, o qual mostra ter assim adquirido consistência” (Ibidem: 33-34).

A gradativa extensão e fortificação do poder público foi tema posteriormente desenvolvido no trabalho “O coronelismo numa interpretação sociológica” (1975)⁴⁴. Este ensaio incorpora a análise histórico-social feita no “Mandonismo” buscando, como reforçado no próprio título, desvendar a estrutura e organização sociais do coronelismo, o que permitiu a Autora extrapolar o fenômeno, e entendê-lo como fruto de um processo mais amplo (Carvalho, 1997). É nesse texto, portanto, que a definição de uma estrutura global brasileira ganha maior precisão. Se em trabalhos anteriores a definição era imprecisa pelo emprego alternado de “famílias extensas”, “famílias grandes”, “clãs”, neste texto Maria Isaura ressaltará as raízes do coronelismo no mandonismo local, e este como alicerçado na *estrutura de parentela*. Cabe primeiro lembrar que o coronelismo, como salienta a Autora, remonta à estrutura social de dominação presente no mandonismo, e, nesse sentido, estudá-lo em seu aspecto estritamente político e institucional, como fizera Victor Nunes Leal, seria negligenciar certos aspectos econômicos e sociais que lhe dão solidez. Tendo isso em vista, propõe

⁴⁴ Uma primeira versão deste ensaio foi publicada em *O Brasil Republicano, Tomo III, da História da Civilização Brasileira*, São Paulo, Difel, 1975.

não apenas analisar as bases políticas da organização coronelista, como também os fundamentos sócio-econômicos da mesma, e finalmente esclarecer o processo de sua decadência (Idem, 1976b: 165).

Segundo Pereira de Queiroz o que subjaz o mandonismo local é a estrutura social brasileira tal como organizada historicamente em grupos de parentela. A parentela, como define a própria Autora, é formada por um conjunto de indivíduos que estabelecem entre si laços de parentesco ou “carnal”, ou espiritual (compadrio), ou de aliança (uniões matrimoniais). Dessa forma, não pode ser confundida com “clã”, que remonta a uma “ascendência comum”, de tipo consangüíneo ou mítico (como no caso do totem). Não se enquadra também a parentela no conceito de “famílias extensas”, pois não é ela constituída por várias gerações de famílias conjugais que residem sob o mesmo teto. É, portanto, um tipo “*sui-generis* de família, não suficientemente definido na literatura sócio-anropológica existente, pois não encontramos outra que se lhe assemelhe, quanto às características” (Ibidem: 184)⁴⁵. Sua característica essencial é dada pela ampla rede de laços sociais, que a permite alargar sua extensão mais do restringi-la a um espaço do território – ao contrário do “clã” e das “famílias extensas”.

Por ter uma estrutura de dinâmica tão “fluida” (Ibidem: 170), a parentela variava de uma configuração mais igualitária, como em zonas de pequenas propriedades policultoras, até uma estratificação em vários níveis, características daquelas zonas de monoculturas de exportação, onde o coronel exerce um domínio direto. “A pergunta: ‘Quem é você?’ recebia invariavelmente a resposta: ‘Sou gente do coronel fulano’. Esta maneira de redargüir dava, imediatamente a quem ouvia, as coordenadas necessárias para conhecer o lugar sócio-econômico do interlocutor, além de sua posição política”

⁴⁵ Sobre o “espírito de facção” dos grupos rurais escreve Sérgio Buarque de Holanda: “dos senhores de engenho brasileiros, e não somente deles como dos lavradores livres, obrigados ou mesmo arrendatários, dissera alguém, em fins do século XVIII, exprimindo sem dúvida convicção generalizada, que formavam um corpo ‘tão nobre por natureza, que em nenhum outro país se encontra outro igual a ele’” (Holanda, 1995: 80).

(Ibidem: 164). Assim, afóra o fato de no interior da parentela muitas vezes o trato sutil e igual entre as famílias e seus membros se fazer presente, a subordinação, e toda a estrutura de dominação que envolve o “favor” como elemento constituinte da ordem social, não deixa de ser, mesmo que não tão refletido por aqueles imersos no grupo parental, sua característica essencial⁴⁶. Casos, por exemplo, como o investigado por Maria Isaura no interior da Bahia no município de Santa Brígida, revelaram que a posse de terras e a estratificação igualitária fazia com que o coronel não despontasse do mesmo poder que em zonas de monocultura exportadora. Ao contrário destas, o domínio do fazendeiro se dava de modo indireto, exigindo do fazendeiro que se recorresse a intermediários, indivíduos que desfrutassem de algum prestígio na comunidade, na persuasão dos sitiantes cujos votos significavam a adesão a uma parentela e facção política.

Nessas zonas “o poder se torna mais flutuante”, exigindo do coronel maiores recursos e habilidades para arregimentar votos. No entanto, não importando qual a estratificação, tendendo para uma estrutura mais igualitária ou mais estratificada, fato é que os grupos de parentela se mostram “muito coesos” (Ibidem: 182). Além do mencionado sistema de formação de diversos tipos de laços sociais, o que já dota a parentela de um dinamismo próprio, a sua configuração interna baseada num “sistema de contraprestações” e de dominação pessoal formata um tipo específico de “solidariedade vertical”, unindo indivíduos de níveis sócio-econômicos muito diversos⁴⁷. Isso porque a parentela reunia funções econômicas, ajudando os mais necessitados e incitando inclusive o “espírito de iniciativa”; e funções políticas, garantidas pela lealdade interna ao grupo, como bem demonstra o coronelismo. Assim,

⁴⁶ A figura de uma pirâmide, como sugere Pereira de Queiroz, bem se assemelha a essa estrutura parental: a sobreposição de camadas sociais divididas segundo o nível de riqueza e prestígio ilustra, pois, a subordinação de umas camadas a outras (Ibidem: 189).

⁴⁷ Define a Autora solidariedade social como “união consciente ou não entre indivíduos e grupos em contato uns com os outros, que os faz aderir fortemente uns aos outros” (Ibidem: 190).

“setor político, setor econômico, setor parentesco, reunidos, garantiam o funcionamento da sociedade e lhe davam uma característica própria” (Pereira de Queiroz, 1976b: 186).

Todavia, tudo isso não significa que no interior dos grupos de parentela o conflito e a violência não estivessem presentes. Não só estavam como também atuavam no sentido de perpetuar sua organização, já que as lutas com outros grupos deixavam muitas vezes latentes as divergências sócio-econômicas internas a parentela. Como explicita Pereira de Queiroz, solidariedade e conflito são “reversos necessários” nessa estrutura (Ibidem: 188). O conflito inter e intra-parentelas resultou sempre no reforço da solidariedade interna ao grupo diante do inimigo, ou em certos casos na formação de novas parentelas, e, conseqüentemente, no aparecimento de novos “coronéis”.

Solidariedade, conflito, violências foram fatores de *conservação* da estrutura brasileira de parentelas, e uma das bases do sistema coronelista. A dinâmica desta sociedade fez com que estas se transformassem senão lentamente. Devido àqueles fatores, também não se propiciou a formação de camadas sócio-econômicas distintas da parentela, e apoiadas em laços sócio-econômicos somente (Idem: 190, grifos no original).

Deve-se notar, portanto, que Maria Isaura toma o coronelismo como um fenômeno dinâmico, não se detendo na figura do coronel e no seu mando direto – o que também acontece -, mas nas suas possíveis e variadas mediações e articulações que faz do coronel agente proeminente, mas de importância relativa em algumas circunstâncias. As mesmas relações pessoais que ora conferem poder extraordinário aos coronéis em certas zonas a eles próximas, ora também tolhem esse poder em favor dos sitiantes, isso por um motivo essencial que funda as próprias relações travadas entre um e outro: a posse da terra⁴⁸.

A importância das relações pessoais comprova que o eleitorado (que não é um eleitorado subordinado a alguém do ponto de vista do trabalho, e sim um eleitorado livre economicamente)

⁴⁸ André Botelho observa como a dominação pessoal fundada no baralhamento entre público e privado, e não na economia, foi objeto de reflexão de uma certa vertente da sociologia política, na qual inclui Maria Isaura (Botelho, 2007).

tem possibilidades de escolha (...) as relações pessoais envolvem a afetividade na determinação do voto, o sistema de dom e contra-dom implica já o raciocínio, o peso de vantagens e desvantagens, a escolha (Ibidem: 168).

É essa dinâmica fluida da parentela, rede intrincada de dívidas e obrigações infundáveis porque sempre renovadas, que faz do momento de sua desestruturação instante em que se regenera. E não seria demais se, para ilustrarmos essa enorme capacidade de regeneração e perpetuação, referíssemo-nos ao mito grego da Hidra de Lerna. Embora a fragmentação faça parte dessa dinâmica, isso não se torna empecilho para a estabilidade e para o próprio surgimento de novas parentelas. Os laços sociais de ampla extensão que a compõem e atam os indivíduos uns aos outros, dentro de um sistema em que o favor desponta como elemento constitutivo das relações sociais, contribui não só para um tipo de solidariedade muito restrito ao âmbito da parentela, como também para a permanência (ou eventualmente o surgimento) dos coronéis. Lembrando que para Maria Isaura a solidariedade parental não se define somente pela sua coesão interna, mas pela definição de um inimigo comum, o que não faltaria. Dentro dessa dinâmica, portanto, o que propriamente define o coronel, como sugere a Autora, é menos sua arbitrariedade característica, como poderia se supor, e mais sua capacidade de prestar favores, e a isso estava ligado diretamente os bens de fortuna de cada um⁴⁹.

De caso pensado, não utilizamos o conceito de ‘grande proprietário’ para definir o coronel. Não raro no Brasil, o poder decorrente de outros bens de fortuna superou o poder trazido exclusivamente pela posse da terra (Idem: 191).

O coronel também seria mais uma figura na trama que perfaz a parentela, com relevante poder, sem dúvida. Poder que não se renova sozinho, independente de outros indivíduos e grupos, o que faz da categoria de parentela distanciar-se do conceito de patriarcalismo. Este, segundo Elide Rugai Bastos, “pretende ‘cobrir’ toda a explicação

⁴⁹ Pereira de Queiroz recorrentemente subscreve Costa Porto, para o qual a base do coronelismo era a “capacidade de fazer favores” (Cf. Pereira de Queiroz, 1976b, págs. 113 e 197).

sobre o social, como se na sociedade só houvesse um único ator social e todos os elementos sociais fossem subprodutos dele” (Bastos, 2006: 189). Fato que impossibilita falar-se de uma sociedade feudal no Brasil, já que “nestas condições, o coronel do Nordeste e da zona serrana do sul não é o chefe feudal que enorme distância social separa de seus subalternos; sua posição de mando é mitigada pela igualdade de estilo de vida, pela labuta idêntica, pela reciprocidade da prestação de favores”. Aos olhos dos homens rústicos “o fazendeiro não é um patrão, é o indivíduo ao qual estão ligados por um contato tácito de benefícios mútuos” (Pereira de Queiroz, 197b: 315)⁵⁰.

Retomar os escritos de sociologia política de Maria Isaura permite apontar como a integração do mundo rústico à sociedade global se dá principalmente pela dominação política. Diferentes grupos, famílias, indivíduos, agregam-se, desagregam-se, entram em conflito, tornando enfim a parentela algo essencialmente dinâmico. Sua (re)composição é um processo em aberto. Penso ser esta uma das características essenciais da categoria de parentela tal como formulada por Maria Isaura: ela não exclui o conflito como parte constitutiva das relações internas e externas ao grupo. Ainda que o favor, seja um mecanismo eficaz de renovação das fidelidades pessoais e da dominação nela intrínseca, existem momentos em que a realidade social abre-se em expressões de contestação, como bem demonstra os movimentos messiânicos. Estes embora se integrem à sociedade global e reforcem mores tradicionais altamente prezados, expressam a rejeição ao modo de vida a que estão relegados os homens rústicos, participando ativamente de um modelo alternativo de vida.

É como se ao se estender a todo mundo rural - e inclusive à cidade - a parentela não conseguisse açambarcá-lo totalmente. A fluidez que a caracteriza e que torna

⁵⁰ Conclusão similar a de Maria Sylvia de Carvalho Franco para a qual não se configurou no Brasil uma relação patrimonialista típica, pois, nesta, “o amplo e exclusivo aproveitamento da força de trabalho do dependente, que é insubstituível, torna inelutável preservar sua disposição e capacidade de bem servir, o que gera uma sujeição para o senhor, definindo obrigações de sua parte” (Franco, 1997: 91).

possível sua ampla extensão, revela também sua fraqueza, posto que sua estrutura se torna mais indeterminada. A subordinação é mediada, abrindo espaços através dos quais o homem rústico reage e expressa sua insatisfação. Nesse sentido, a obra de Maria Isaura seria o contraponto de uma vasta literatura brasileira que aponta quando não a inexistência, a extrema fragilidade da ação coletiva no Brasil entre os grupos marginalizados da sociedade brasileira (Brasil Jr., 2007)⁵¹.

⁵¹ Perspectiva que, enfim, não encara os camponeses como setor inorgânico da sociedade brasileira. Nela há possibilidades de surgimento de ação coletiva organizada que, a partir de sua cultura, pensam e elaboram uma visão própria das mudanças no campo. É essa perspectiva que ganha força a partir dos anos 1980, com diversos estudos sobre os movimentos sociais e de práticas políticas dos trabalhadores rurais, atentando para a “representação dos trabalhadores rurais enquanto sujeitos sociais e políticos” (D’Incao, 1990: 96).

CAPÍTULO IV

A SOCIEDADE EM MOVIMENTO

O objetivo deste capítulo é mostrar como a identificação da estrutura de parentela efetuada por Maria Isaura é fundamental em sua análise sobre a sociedade brasileira e as mudanças sociais que ocorrem em seu interior. Mostrar-se-á como a análise da Autora opera a partir de “círculos concêntricos”, expandindo ou retraindo o raio de circunscrição de acordo com os interesses da análise. Perspectiva desenvolvida dentro de uma concepção dinâmica de sociedade, e que por isso não deve se ater às partes, tampouco somente ao todo, mas a relação entre parte e todo. Nesse sentido, torna-se possível compreender que na obra de Maria Isaura o estudo do mundo rústico se torna um objeto privilegiado pelas possibilidades que oferece para o entendimento mais amplo da sociedade global brasileira, não se identificando esta em termos de uma “essência”, mas pelo seu dinamismo. Desse modo é que se torna perceptível o movimento analítico de contração e expansão a que me referi, pois se perde um referencial único de análise – parte/todo, indivíduo/sociedade – na tentativa de compreender a sociedade em sua integridade.

Para melhor exposição, e como exigência da análise do conjunto da obra de Maria Isaura, o estudo da mudança social será dividida em três níveis distintos: micro, meso e macro. No nível micro, salientaremos como a análise dos processos sociais funda-se também na própria elaboração que deles fazem os indivíduos dotando suas ações de significados específicos; no nível meso, ver-se-á como a mudança social é encarada do ângulo da relação campo-cidade; e no nível macro, se explicitará os contornos teóricos da obra de Maria Isaura no que diz respeito especificamente à relação do mundo rústico com a sociedade global brasileira.

1. NÍVEL MICRO: AÇÃO E MUDANÇA SOCIAL

Já fizemos menção aqui sobre a pesquisa realizada por Maria Isaura no município de Santa Brígida no interior da Bahia⁵². Santa Brígida se constituía numa zona de sitiantes autônomos, proprietários de suas terras, algumas extensas, mas, pela falta de recursos, todas dedicadas à pequena produção. Essa estrutura social contrasta totalmente com aquelas zonas “sempre estudadas” vinculadas à agricultura de exportação, nas quais existem uma complexa estratificação social, onde, como vimos, arrendatários, parceiros e camaradas formam uma pirâmide social e tecem relações em que o prestígio e poder do grande proprietário se exercem sobre todas as demais camadas. Mesmo nessas zonas de agricultura de exportação, como ressalta Queiroz, encontravam-se sitiantes proprietários, mas que, dada a proximidade com a estrutura social conformada pelo latifúndio, os “faziam ficar completamente integrados nela, submetidos e subordinados” (Pereira de Queiroz 1973a: 100). Sendo assim, nessas regiões a propriedade da terra pelos sitiantes não significa necessariamente estarem eles desatrelados do domínio de um grande fazendeiro.

Afastada dessas zonas de latifúndio agroexportador e das cidades, Santa Brígida se configurara em campo privilegiado para se estudar a maneira pela qual zonas camponesas se integravam à sociedade global. Dessa integração seria possível observar como certos canais de ascensão social surgem tendo como base uma estrutura tradicional igualitária.

Em Santa Brígida dois grupos se constituíram independentemente: os baianos e os romeiros. Por volta de 1947 um forte movimento migratório vindo do interior de Alagoas fora motivado por notícias de realizações milagrosas de um beato chamado Pedro Batista. As notícias correram o sertão e logo se formou um grande contingente de

⁵² Sobre o trabalho de campo de Maria Isaura em Santa Brígida ver a dissertação de Eliene do Nascimento Cunha de Lima (2007).

adeptos, estabelecendo-se finalmente em Santa Brígida. Os residentes do povoado de Santa Brígida e não integrados ao grupo de Pedro Batista são chamados pela própria gente de “baianos”. De forma geral, o modo de viver de ambos é o mesmo: núcleos de famílias que se constituem ao mesmo tempo em núcleos econômicos, cultivando o necessário à subsistência, sendo o excedente por vezes comercializado: “a autonomia do trabalho tem seu reflexo no tipo ideal do homem reverenciado pelas duas comunidades: são orgulhosos da liberdade, vangloriam-se da insubmissão a qualquer tipo de disciplina e não importa a que autoridade, desde que imposta pela força” (Idem: 104).

O tipo igualitário de relações sociais que se estabelece reforça esse estilo de vida simples dos sitiantes. Pela precariedade das trocas econômicas, o mercado ainda não se constitui em um campo dentro do qual se possa ganhar dinheiro e ascender socialmente. Por isso, as possibilidades de ascensão social se restringem às qualidades pessoais de cada um, na possibilidade de prestar serviços e favores, ou ainda de ser visto como portador de dons sobrenaturais, como no caso do beato Pedro Batista. É o que, segundo a Autora, permite-se concluir pesquisando as lideranças políticas de Santa Brígida. Por não se vincularem economicamente ao latifúndio, os sitiantes não se vêem tolhidos à adesão moral a nenhum coronel. Nessas circunstâncias, partidos políticos e coronéis se vêem obrigados a elaborar estratégias que lhes permitam angariar os votos dessa camada da população⁵³.

Sem poder contar com qualquer mecanismo mais direto de coação – como o costumeiro “voto de cabresto” – partidos políticos e coronéis deviam contar com

⁵³ Camada não desprezível da população brasileira, mais ainda se levamos em conta, segundo a Autora, que um dos critérios para se poder votar era definido pela escolaridade, o que tornava o voto realmente algo raro. Embora cercado os coronéis por um contingente considerável de agregados, estes, em sua grande maioria, eram analfabetos e, portanto, não votavam. A massa do eleitorado era formada “por sitiantes mais abastados nas zonas rurais; pelos pequenos funcionários, artesãos, vendeiros, nos pequenos núcleos e vilarejos, isto é, por todos que formassem a camada inferior alfabetizada, e em seguida os demais níveis” (Pereira de Queiroz, 1976b: 176).

lideranças locais, que por seus prestígios dentro da comunidade despontavam como cabos eleitorais. Em Santa Brígida dois cabos eleitorais buscavam angariar votos: um, fazendeiro e dono de um armarinho, tinha a simpatia geral devido ao seu desprendimento econômico e por sua maneira caridosa de ser; o outro, indivíduo de algumas posses, tinha confiança e afeto de um coronel da região, o que lhe conferia algum prestígio. Ambos, por suas qualidades pessoais desempenhavam o papel seja de mediador entre a população sitiante e o partido, como no primeiro caso, ou entre aquela e um coronel distante, como no segundo caso.

Ao lado destes o beato Pedro Batista se configura também como um cabo eleitoral. O forte apelo de seus dons extraordinários faz com que seus adeptos surjam como uma grande massa de votantes. No entanto, o tipo de relação estabelecida com a comunidade define a própria capacidade de cada cabo eleitoral em arregimentar votos a favor dos candidatos que representa. Sem dúvida, entre todos, é o beato que melhor atinge esse fim, e não à toa tal circunstância o faz vislumbrar a possibilidade de infiltrar-se na política, disputando com outros coronéis da região. Por seu turno, a relação com o sitiante e do uso que ele faz de seu voto também depende do grau de adesão a cada uma dessas lideranças. No caso daqueles que não estão sob a órbita de influência de Pedro Batista “(...) a crença nas qualidades sobrenaturais impede o indivíduo de desobedecer; sua liberdade de movimento é assim pequena. Votar em alguém diferente da indicação do Padrinho é impensável” (Pereira de Queiroz, 1973a: 114). Em outros casos a margem de manobra é muito maior, o que significa usar o voto como meio útil de “barganha” em benefício próprio. O momento da barganha é o momento também em que se firma uma adesão a um chefe poderoso esperando por isso receber algo em troca. Há uma verdadeira “redefinição da política” em que “o voto é, pois, consciente, mas orientado de maneira diversa do que o voto de um cidadão de sociedade diferenciada e

complexa. No primeiro caso, o voto é um bem de troca. No segundo caso, o voto é a afirmação pessoal de uma opinião” (Ibidem: 119)⁵⁴.

A pesquisa em Santa Brígida se torna assim ponto nodal do movimento ondulatório da análise. Se o princípio unificador se encontra na parentela, diferentes formas de integração de grupos e indivíduos são possíveis. Ao destacar que fora da órbita de influência direta dos coronéis, os sitiante desfrutam de relativa independência, principalmente econômica, Maria Isaura não deixa de destacar como a fluidez dessa estrutura acaba por engendrar essa camada da população não integrada ao latifúndio. A independência econômica do sitiante se contrapõe a uma não necessária, mas contingente dependência no plano político, “única ligação efetiva de Santa Brígida” (Ibidem: 117). Dependência estruturada em dois segmentos complementares o legal e o de “facto”. Aquela se refere ao escalonamento das posições do presidente República aos menores funcionários; esta se refere à escala que vai dos coronéis e chefes políticos de grande prestígio nacional até os cabos eleitorais e eleitores, sendo o voto “o laço pelo qual os eleitores se integram na sociedade global e dela participam” (Ibidem: 118).

Portanto, ao analisar as possibilidades de ascensão social por intermédio da liderança política, Maria Isaura logrou também “divisar tanto os aspectos persistentes na organização e reprodução social, como a própria capacidade manifesta por indivíduos e grupos sociais de agirem e, desse modo, responderem criativamente ao contexto de

⁵⁴ Outra parece ser a posição de Maria Sylvia de Carvalho Franco ao afirmar que a dominação pessoal junto com a condição de marginalidade do homem pobre livre, fazia com que a adesão política dessa população fosse “tão automática que nem sequer são tomadas medidas que assegurem seu voto; tampouco se cogita de providências para atrair eleitores cuja fidelidade está definida para com o lado contrário. Umas seriam desnecessárias e outras inúteis” (Franco, 1997: 87). Dentro dessa perspectiva a asfixia da consciência política dessa camada obsta que o voto vire uma mercadoria já que impede qualquer tipo de racionalidade. Debates posteriores sobre comportamento eleitoral reatualizarão essa controvérsia, cujas considerações giram em torno do grau de decisão/autonomia do sujeito em contextos sociais, econômicos e políticos definidos, despontando a “escolha racional” como uma de suas principais vertentes. Interessante debate foi promovido na edição de 1992 da Revista Brasileira de Ciências Sociais, sobre os ganhos e limites da adoção da teoria da escolha racional nas pesquisas sobre comportamento eleitoral. Entre os artigos publicados destacamos o de Moacir Palmeira com o sugestivo título *Voto: racionalidade ou significado*. Na antropologia uma série de estudos se debruçam hoje sobre esse tema, entre outros, os trabalhos de Moacir Palmeira, Beatriz Heredia, Gilberto Velho e Karina Kuschnir (2000).

estruturas em que se inserem” (Botelho, 2009b: 178). As possibilidades de que se cercam os grupos de sítiantes pela autonomia econômica que primeiramente os desvincula da grande propriedade, sofre o contrapeso da presença da estrutura parental que ocupa o espaço deixado pelo Estado. “A estrutura política penetrou em Santa Brígida de fora para dentro, mostrando-se por isso peculiar em seu funcionamento”, não fazendo parte das referências mais imediatas do mundo do camponês brasileiro, atrelando-se a outras dimensões de sua vida, e sendo por isso redefinida (Pereira de Queiroz, 1973a: 118). Nesse particular, há de se salientar que ao fim ao cabo, reproduz-se e solidifica-se aquela estrutura parental, anulando o que poderia ser mesmo as condições de seu relativo enfraquecimento. Nessas e outras circunstâncias, como nos movimentos messiânicos, o homem rústico sem se aperceber claramente das possibilidades que o cercam se integraria à estrutura mais ampla da sociedade global.

2. NÍVEL MESO: DO RURAL E DO URBANO NO BRASIL

Um desses momentos em que o desenvolvimento histórico abre-se como oportunidade para a recomposição da organização social reside no surgimento das cidades como tipo específico de relações sociais, permeadas pelo mercado, e marcada por uma nova ordem política. Um dos temas mais pertinazes do pensamento social brasileiro, a relação campo-cidade foi tema central de diversos trabalhos – poderíamos mesmo dizer de toda obra – de Maria Isaura. Os artigos reunidos no livro *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil* (1978) além dessa preocupação, tem como objetivo também revelar qual o lugar da sociologia rural naquele tempo em que as sociedades pareciam caminhar para a preponderância social e econômica da cidade sobre o campo. Argumento que a discussão da Autora sobre o surgimento das cidades no Brasil, extremamente atrelada à estrutura social vigente no campo, parte do entendimento de como a cidade não se constituiu em um *lócus* social distinto,

amplamente apoiada em bases econômicas capitalistas e com um projeto político autônomo.

Tal fato se deve, em grande medida, porque as diferenças entre campo e cidade eram atenuadas ou acomodadas de acordo com uma estrutura extremamente “fluida” e extensa como se mostrou a parentela. Segundo Maria Isaura, a relação campo e cidade não deve ser encarada nem como uma dualidade, “pois neste caso estaria se admitindo uma impenetrabilidade recíproca”, nem como sincretismo, entendido como reunião de traços incongruentes, devendo sim enquadrá-los como “dois fatos que podem ter áreas que se recobrem, enquanto outras permanecem distintas; que ora convergem em seus processos internos, ora divergem; que às vezes se associam em complementaridade, e outras vezes se opõem” (Pereira de Queiroz, 1978: 309)⁵⁵.

Essa observação faz revelar uma preocupação básica da Autora mostrada em suas discussões teóricas sobre o messianismo, e que se refere à captação dos fenômenos sociais em seu dinamismo essencial, somente possível dentro de uma perspectiva histórica. É dentro de uma visão *longue durée* que se observa aquela propensão em resgatar os fenômenos sociais em suas relações recíprocas, articulando-os ao todo e às suas partes. Desse ponto de vista, não se poderia também deixar de indicar os contragolpes que sofreu a estrutura social parental com o avanço da urbanização e com a divisão do trabalho. O marco desse processo de relativo enfraquecimento da parentela é a revolução de 1930 que, apesar da manutenção dos compromissos políticos com

⁵⁵ A rejeição aos conceitos de dualidade e de sincretismo, revela além daquela disposição da Autora a captar o dinamismo dos fenômenos sociais enquanto situados historicamente, a aproximação com certas preferências metodológicas de Roger Bastide, seu professor durante a graduação na USP e orientador em sua tese de doutorado na França. Embora, como observa Fernanda Arêas Peixoto (2000), haja na obra de Bastide “uma certa imprecisão conceitual”, pode-se dizer que o sociólogo francês “prefere a noção de ‘interpenetração de civilizações’” a de sincretismo, posto que este “tem um sentido claro de mistura, do qual procura se afastar” (Peixoto, 2000: 138). Deve-se acrescentar também, como ficará claro mais adiante, que a preferência por outras denominações pode ser atribuída a grande influência que em ambos exerceu os marcos teóricos da sociologia de Georges Gurvitch. Isso é explicitado por Maria Isaura em sua *Advertência* ao livro *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil* (1978), onde cita ao lado de Gurvitch e Bastide, Marx como influências em sua maneira de estudar a realidade social. Sobre o conceito de “interpenetração” em Bastide, ver também Queiroz (1977 e 1989).

amplios setores da oligarquia rural, revela também uma disposição para a mudança, reflexo do surgimento de novos interesses, entre os quais o da burguesia industrial. Processo de avanços e recuos, que explicitados em alianças políticas, refletem também a base sócio-econômica sobre a qual se assentam. Isto porque a posse de bens econômicos, critério por excelência de uma sociedade moderna de classes, já existia e também era importante na estrutura anterior, ainda que não exclusivamente.

A persistência deste critério de distinção da posição sócio-política de indivíduos e de grupos fez com que a mudança de uma sociedade dominada pelas pirâmides de parentela, para uma sociedade estruturada segundo o prestígio econômico e ocupacional, não produzisse grandes abalos: ambas as formas sociais estavam baseadas na posse de bens de fortuna (Pereira de Queiroz, 1976b: 204)

Aos poucos, a esse processo se juntou outros tais como o de especialização de funções - o que ia de encontro com a pouca divisão do trabalho requerida pela parentela - e o processo, ainda que incipiente, de formação de uma união de interesses - principalmente entre as camadas dominantes -, dada a ampliação das atividades econômicas. Nesse momento, embora restrito às classes dominantes, poder-se-ia mesmo falar em aparecimento de uma solidariedade horizontal ou classista. Isso, é claro, contrapor-se-ia à estrutura de parentela, a qual reunia várias camadas, e dessa proximidade resultava fortes laços de solidariedade vertical. Em decorrência da urbanização, e do afastamento dessas camadas na cidade, essa solidariedade parental parece perder seu vigor. “Por isso, em lugar de se poder falar em ‘decadência da parentela’, mais prudente seria a referência a um ‘processo de decadência em curso’” (Ibidem: 210).

Uma outra interpretação é dada a esse processo de abalo da parentela, que sem excluir a precedente, diz respeito ao advento da cidade, mais precisamente ao modo de vida urbano. A hipótese da Autora é que no Brasil o desenvolvimento das cidades não se fez atrelado à industrialização, como em grande parte da Europa, mas sobretudo a

partir de inovações culturais que exportadas do exterior não seriam apenas traços acessórios à estrutura, mas agiriam em seu bojo, encetando modificações. Segundo a Autora, as modificações ensejadas na Europa pelo incremento industrial atingiram seu máximo no século XIX. Saturados os mercados na Europa, comerciantes e industriais voltaram suas atenções para mercados longínquos como o do Brasil. No entanto, como condição e resultado desse consumo, difundiu-se por aqui um “modo de vida burguês”. O “aburguesamento” das camadas citadinas mais abastadas decorria também da situação de subordinação que de todo modo sempre caracterizou a inserção do Brasil no sistema capitalista mundial. Todavia, esse aspecto externo não bastaria para que a adoção de uma cultura burguesa se fizesse sentir na camada senhorial brasileira. Ela só foi possível, segundo Maria Isaura, dada a já aludida semelhança na estratificação social entre as duas sociedades: a européia começava a se hierarquizar segundo critérios de classe, posse ou não dos bens de produção, enquanto no Brasil, desde a Colônia, critérios econômicos eram também fundamentais na diferenciação de indivíduos e grupos - muito embora, segundo a Autora, não se possa falar na existência de classes. A posse de bens era o elemento diferenciador das camadas no Brasil e semelhante critério o era também na Europa.

A adoção de um estilo de vida burguês veio juntar-se a um processo em curso de urbanização do Brasil que se iniciara com a vinda da família real em 1808, e com ela toda a Corte e aparato de uma administração pública, passando pela Independência em 1822 que redundou no processo de autonomia política, e que, enfim, desembocaria no forte impulso à industrialização na década de 1950⁵⁶. Neste último período é que começa a se tornar mais nítida a separação entre campo e cidade, tendendo esta última a predominar política e economicamente sobre a outra. Até então, “o termo independente

⁵⁶ Esse percurso histórico é também ressaltado por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1936), no entanto, acrescenta a esse rol de acontecimentos fundamentais para o enfraquecimento da sociedade rural a Abolição da escravatura de 1888.

economicamente fora o setor agrário, que gerava capital para o setor industrial, neste segundo momento, o setor industrial é o termo independente gerador de capital, enquanto o setor agrário passa a ser o termo dependente” (Idem, 1978: 289).

No entanto, os vícios que cercam o surgimento da cidade no Brasil não seriam facilmente descartados, sendo o seu desenvolvimento atrelado ainda à estrutura social originada no campo. Tal fato traria conseqüências significativas para o próprio surgimento da cidade, representando mais um novo modo de articulação e sobrevivência da parentela a novas exigências econômicas, políticas e culturais de âmbito mundial. Isso romperia com as possibilidades de uma nova ordem social emergente que estaria representada na cidade, como bem demonstrou Weber (2004) em seu estudo sobre as cidades medievais. Assinala o Autor como a cidade medieval representara um novo tipo de ordem social pautada não mais por relações estabelecidas pelo clã ou pela tribo, mas, sobretudo, pelas relações econômicas e impessoais. Nesse sentido, “o cidadão entrava na comunidade urbana como indivíduo. Como indivíduo, prestava o juramento de cidadão. Pertencer pessoalmente à associação local da cidade, e não ao clã ou à tribo, garantia-lhe sua posição jurídica pessoal como cidadão” (Weber, 2004, vol. II: 433). Diferentemente da *polis* da Antiguidade, cujo cidadão era um *homo politicus*, o indivíduo da cidade medieva -“ a cidade continental, burguesa e industrial” - estava antes de tudo economicamente orientado (Ibidem: 505, grifos no original). Isso significava romper os laços de dominação senhorial, inaugurando “uma irmandade fundamentada em juramento”, ensejando, desse modo, uma “comunidade judicial”, “e isto significa um participante ativo nesta comunidade, dentro do qual ele próprio participava, como julgador, na criação do direito do cidadão (...)” (Ibidem: 435).

A cidade para Weber reuniria assim, entre outras características, a *autonomia jurídica* e a ação organizada de cidadãos urbanos, respaldados por um direito comum

“objetivo”. Como sugere Weber, a cidade representa um momento histórico de rompimento com a dominação precedente fundada no poder dos senhores feudais e da Igreja, estabelecendo um novo caminho para a mudança, não mais confinada nos estritos limites de surgimento de um indivíduo com qualidades sobrenaturais (dominação carismática): como comunidade de cidadãos na defesa da liberdade compartilhada de iguais, a cidade “surgira de um *movimento coletivo* que levara a uma forte democratização social e política” (Domingues, 2003: 86, grifos no original). Ou seja, a mudança efetivada através do surgimento da cidade não reside no indivíduo dotado de carisma, mas na autoridade dos habitantes associados na *urbe*⁵⁷.

As possibilidades que se investe a cidade para romper com a dominação tradicional precisam ser então revistas na experiência brasileira. Paul Singer, por exemplo, mostra como o surgimento das cidades no Brasil se deu no estrito quadro de um desenvolvimento capitalista associado, pois, “no fundo, a manutenção dos velhos mecanismos de exploração e de transferência do excedente, do campo à cidade, resultou do fato de que a industrialização na maioria dos países latino-americanos, não resultou de uma transformação revolucionária da antiga estrutura de dominação, mas de uma acomodação da mesma” (Singer, 1979: 25-6). Ainda sob esta ótica, Fernando Henrique Cardoso ressalta que no Brasil não houve a luta das liberdades urbanas contra o feudalismo e o senhorio, nem aqui se firmaram os ideais de individualidade, direitos da pessoa que fundamenta a idéia de cidadania; esses e outros marcos que constituíram o

⁵⁷ Como argumenta Domingues (2003), o tipo-ideal de dominação não-legítima construído por Weber tendo em vista a cidade medieval impõe algumas dificuldades no que toca à sua inserção na tipologia de formas de dominação. Isso porque a cidade como tipo-ideal de dominação não-legítima está carregado de uma experiência histórica precisa, a cidade medieval, o que se choca com a pretensão de universalidade de que se compõe o quadro dos demais tipos de dominação. Como assinala Domingues, “a cidade constitui-se em momento absolutamente singular da história universal: estabeleceu uma autonomia em face de estamentos dominantes no contexto societal global do feudalismo, tornando a dominação tradicional não-legítima. Ao mesmo tempo desabrochou em um momento anterior ao desenvolvimento do Estado patrimonial, o qual levou à sua subordinação, à dominação racional-legal e, afinal, à perda daquela oportunidade histórica única da realização da liberdade” (Ibidem: 99). Contudo, tal experiência deixaria suas marcas na efetiva autonomia do indivíduo.

miolo da vida citadina na Europa ficaram contidos nos quadros estritos que caracterizou a peculiar associação entre classe e Estado na história do país. É a “dialética entre a agro-vila e o estado-patrimonial, entre o morador que possuía interesses rurais ou mercantis e o funcionário da Coroa, [que] constituía o pando de fundo da vida política da cidade colonial” (Cardoso, 1975: 145). Segundo estes estudos, portanto, no Brasil em geral a estrutura social e econômica da cidade logra se desenvolver, mas sem romper com as amarras do mundo rural.

Outros mecanismos sociais estão à vista por Maria Isaura na explicação do surgimento da cidade no Brasil. Aqui a cidade sempre foi um apêndice do campo, ao contrário da América espanhola, onde a colonização se centrou nas cidades e as áreas rurais desenvolveram em decorrência das necessidades das áreas urbanas (Pereira de Queiroz, 1978: 4). As bases extensas de relações pessoais que sustentam a parentela frustraram o desenvolvimento urbano como um movimento coletivo de democratização econômica e social. “A vida nas cidades, ao invés de produzir um enfraquecimento das relações familiares, reforçou-as” (Ibidem: 73). Pela própria fluidez da parentela – grupo a um tempo familiar e econômico – a organização da economia e do Estado em bases racionais e impessoais sempre se viu em grande medida restringida pelas relações pessoais e afetivas. As atividades que tiveram lugar na cidade sempre foram alvo de novas perspectivas de lucro por aqueles que sempre detiveram o poderio econômico: os fazendeiros. Foram estes a encabeçar as novas atividades econômicas ensejadas pela cidade, o que, todavia, representou um grave empecilho ao desenvolvimento da moderna empresa capitalista, “pois os produtores e empreendedores brasileiros não estão unicamente dominados pela ânsia de ganhar dinheiro; a imaginação, a vaidade, o sentimentalismo e o jogo também fazem parte do seu comportamento econômico, que revestem de aspecto de fantasia” (Ibidem: 80). O Estado por sua vez sofreria dos

mesmos vícios já que na moderna burocracia brasileira infiltraram-se maneiras mais pessoais de resolução administrativa, diminuindo o nível de eficiência e impessoalidade do serviço público⁵⁸. Por isso também o Estado será o agente quase que exclusivo de interesses dos empresários e fazendeiros, principalmente financiando empreendimentos e obtendo empréstimos de capital no exterior. Tudo isso concorreu para que a cidade, entendida como economicamente orientada e fundada num direito objetivo compartilhado entre iguais, sofresse no Brasil sérias distorções entre as quais a ausência de uma mentalidade capitalista entre os empresários, divididos entre o lucro e o consumo ostentatório, e de um Estado capitaneado por esses mesmos agentes a serviço de interesses particulares. A lógica que seguia a vida nas cidades brasileiras obstou “o acesso das classes inferiores aos benefícios decorrentes da expansão econômica real do País” (Ibidem: 79).

Esses fatores, contudo, “não entravaram o desenvolvimento bastante real do país” (Ibidem: 83). Aos poucos, com a expansão da atividade industrial, fora se formando um proletariado, mas que, ao contrário do europeu, não adquiriu uma forte consciência de classe, combativo por direitos trabalhistas e por remunerações mais justas. No Brasil, além das constantes iniciativas do poder público no sentido de bloquear o avanço das lutas operárias, como o atrelamento dos sindicatos ao Estado, a própria cultura operária não favorecia um sentimento de grupo mais efetivo e coeso. Assim como o empresário, o proletário brasileiro nutria valores que se confrontavam com a dinâmica moderna capitalista. O emprego significava um meio transitório de ganhar dinheiro e, desse modo, evadir o mais depressa possível da situação na qual se encontrava, buscando abrir um negócio próprio e a tão sonhada independência

⁵⁸ O exemplo mais cabal dessa situação, segundo a Autora, é a instituição do despachante. “O despachante é um indivíduo que desenvolve relações diretas e pessoais com os funcionários de nível médio e inferior, tanto na administração pública quanto em diversos serviços; é a ele que todos se dirigem quando necessitam algo da parte da administração” (Ibidem: 75).

econômica: “uma dialética entre duas aspirações diversas e os recursos de que dispõem os operários para as atingir (...) domina suas vidas mas não contribui para transformá-los em classe social reivindicadora” (Ibidem: 82-3). O que se depreende desse quadro é que nem a cidade burguesa de Weber, nem as transformações que ensejariam o proletariado urbano reuniram tamanha força para fazer da cidade o lugar de expansão do movimento democrático que servisse de contraponto à “*ditadura* dos domínios rurais” (Buarque, 1995: 89, grifos no original).

Também no campo, a modernização das relações de trabalho e de produção, e apesar do aumento do contingente de trabalhadores rurais assalariados, não apontavam para uma mobilização coletiva efetiva. Isso porque a facilidade de ascender à posição de sítiante autônomo, devido à abundância de terras devolutas, fazia com que o trabalhador rural não canalizasse seus esforços para melhoria de sua situação de trabalho, mas para a obtenção de terras. Sugere a Autora, portanto, que a possibilidade relativamente fácil de ascender à camada de sítiantes teria agido “como um tampão, amortecendo as arestas demasiado vivas de dois níveis sociais opostos (senhores rurais numa ponta e os trabalhadores rurais de baixa renda do outro), caracterizados por um desequilíbrio sócio-econômico brutal (...) a esperança de ascender a ela agiria (ainda) como uma motivação contrária à formulação de reclamações e de contestações” (Idem, 1973a: 40)⁵⁹.

Ao indicar a persistência – e resistência – da estrutura de parentela no surgimento da cidade, malogrando uma experiência que poderia lhe rivalizar em poder, Maria Isaura não deixa de ressaltar a importância da urbanização na vida social

⁵⁹ Na sociologia histórico-comparada diversos estudos chamaram atenção para o papel de diversos atores e classes sociais no processo de modernização e democratização da sociedade. Entre eles, destaca-se o livro de Barrington Moore *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966), no qual mostrava como as classes burguesas em seu relacionamento com a burguesia era fator fundamental do rumo tomado por esse processo. Outros trabalhos, porém, como *Coerção, Capital e Estados Europeus* (1990) de Charles Tilly, ressaltaram, em complemento à tese de Moore, o papel ativo que a classe trabalhadora tivera no desenvolvimento democrático de muitos países. Na análise de Maria Isaura, nem o proletariado, rural ou urbano, nem a burguesia, presa aos latifundiários, lograram totalmente levar a cabo uma modernização democratizante.

brasileira. “Não se trata apenas de transpor os fazendeiros de suas propriedades para estas, como vira Gilberto Freyre, em época anterior, acontecer no Nordeste; trata-se agora de um novo arranjo da sociedade, segundo outros padrões, e do aparecimento de novas camadas sociais. A transformação é profunda” (Pereira de Queiroz, 1978: 60).

As cidades, portanto, poderiam ser uma experiência única alternativa à estrutura sócio-econômica do campo. Se de um lado os movimentos messiânicos se constituem como uma forma específica de contestação de sociedades tradicionais, não sendo, portanto, um movimento de classe, por outro lado as cidades inauguram uma nova forma de associação, em parte desapegadas a laços tradicionais de solidariedade social, mas que é enfraquecida em suas possibilidades pela própria força e fluidez da parentela, e pelas próprias circunstâncias que impediam no campo a formação de um proletariado rural.

3. NÍVEL MACRO: A SOCIEDADE GLOBAL BRASILEIRA

A divisão a que corresponde o presente capítulo se fez por imposição da própria análise em conjunto das principais obras de Maria Isaura. A partir dela ficou claro aquela operação em que diferentes níveis de análise – micro, meso e macro – se interrelacionam de maneira significativa em cada trabalho lançando luz a aspectos que por uma outra ótica ficariam obscurecidos. Ao lado da linha de seqüências cognitivas do pensamento social brasileiro que salientamos até agora, é significativa a influência na sociologia de Maria Isaura do sociólogo teuto-russo Georges Gurvitch. Segundo este Autor toda sociedade é uma realidade complexa que deve ser entendida e estudada enquanto um conjunto indissociável formado por múltiplas dimensões e níveis relacionados. Segundo este Autor a realidade social pode ser divisada em diversos patamares que, de forma genérica, agrupar-se-iam em tipos verticais (organizações

sociais, modelos sociais, condutas coletivas regulares, papéis sociais, idéias e valores sociais) e horizontais (manifestações de sociabilidade, tipos de agrupamento ou grupo e tipos de sociedade global). Divisão possível por conveniência heurística, pois todos os níveis formam um conjunto dinâmico. Desse modo, considera impossível realizar um estudo de um grupo social qualquer sem interligá-lo a uma sociedade global particular e sem descrever as relações sociais que lhe servem de base. Isso porque cada sociedade global possuiu uma estrutura social específica, que se manifesta distintamente em cada tipo macrosociológico. “Qualquer sociedade global, *sem exceção*, possui uma estrutura, e o estudo desta é o único meio de construir de reconstituir os tipos de fenômenos sociais totais” (Gurvitch, 1977: 469). A cada sociedade global, portanto, corresponderia uma “estrutura social global”, embora não se possa dizer, como adverte o Autor, que a sociedade global se reduza à sua estrutura social⁶⁰. As estruturas sociais são formadas por grupos sociais, cuja hierarquia múltipla estabelece um “equilíbrio precário”, mesmo que “mais pressentido do que efetivo” (Ibidem: 498). Precariedade que se revela “num movimento perpétuo de estruturação, de desestruturação e de reestruturação”, mas que sempre é conduzido em referência ao “fenômeno social total”⁶¹. O método dialético,

⁶⁰ Os grupos sociais são *estruturáveis*, mas nem sempre *estruturados*, como no caso das classes sociais. As manifestações microssociológicas são *aestruturáveis*, pois carecem de estrutura ao não se constituírem em unidades coletivas reais. Ou seja, as estruturas sociais, como “unidades coletivas observáveis diretamente e fundadas em atitudes contínuas e ativas (...) se constituem em *quadros macrosociológicos* com uma certa coesão” (Idem, 1979: 498, grifos meus).

⁶¹ Isso valeria também para a relação indivíduo e sociedade. Ambos estão sempre em mútua relação, redefinindo-se a todo momento. Tema que ainda motiva diversas discussões contemporâneas, como a teoria da “estruturação” de Anthony Giddens (2003). Em clara controvérsia a essa teoria, Margaret Archer critica a noção central de “dualidade da estrutura” posto que “the elision of the two elements [estrutura e ação] withdraws any autonomy or independence from one of them, if not from both” (Archer, 1996: XV). Segundo a Autora, o correto seria pensar num dualismo analítico (“analytical dualism”), tanto no plano metodológico, em que ação e estrutura devem ser consideradas como princípios distintos, e no plano ontológico, já que ação e estrutura ocorrem em momentos separados no tempo: cada ação gera consequências estruturais que irá condicionar a ação posterior. Gurvitch, a meu ver, aproxima-se do “dualismo analítico” no plano metodológico, mas não num plano ontológico, já que ação e estrutura estariam se condicionando mutuamente a todo instante, e nesse sentido algo próximo à “estruturação” da sociedade de Giddens. Gurvitch, segundo Maria Isaura, considerava a oposição indivíduo e sociedade como um falso problema, pois o “problema real estava em compreender como sob a aparente continuidade das instituições, dos grupos, das sociedades, existia o fluxo constante dos movimentos e das transformações” (Pereira de Queiroz, 1983: 50). Em relação a tema em Gurvitch ver sua obra

segundo o Autor, é o único capaz de captar essas mediações e movimentos do conjunto social. A isso se dedica discriminando diversos tipos de dialética, não se atendo somente na marxista, mas em várias outras que seriam capazes de relevar a riqueza social (Gurvitch, 1987).

O conceito de “fenômeno social total”, caro à antropologia de Marcel Mauss (2003), serve de ponte de ligação entre a proposta de Gurvitch de uma “sociologia em profundidade” e a necessidade imperativa de se entender um fenômeno social em seu contexto global. A multideterminação de um fenômeno não deve se perder em uma análise dispersa do conjunto social que o engloba, que sobre ele exerce influência e que é por ele influenciado. O fenômeno social total é aquele

elemento perfeitamente inseperado, totalmente imprevisível, descontínuo, completo e concreto, inseparável de uma *totalidade em marcha*, em fluxo e refluxo, em que o esforço coletivo é desnudado de todas as cascas envolventes, em que o ato, a liberdade-invenção, a liberdade-decisão, a liberdade-criação irrompem na vida social, fora de todos os caminhos previsíveis (Ibidem: 504, grifos no original).

O que se vê, portanto, é que o nível de análise que intermedeia a compreensão do todo e de suas partes é o conceito de “estrutura social”. É ela que se constitui a “matéria ígnea” da vida social que serve de base às experiências micro, mas que, entretanto, é “tributária do fenômeno social total, em si, que a transcende, embora lhe sirva de base e que ela só muito parcialmente consegue ser a expressão” (Ibidem: 505)⁶². É através das estruturas sociais que Gurvitch julga ser possível classificar, ainda que de modo genérico, uma sociedade global (feudal, patrimonialista, industrial, rural). Uma sociedade global, possui um “caráter soberano, não no sentido político, mas no de

Déterminismes sociaux et liberté humaine: vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté (1955).

⁶² Assim observa Gurvitch que senão apenas parcialmente, e não totalmente, uma organização (partido político, sindicato...) consegue expressar-se numa estrutura, assim como estas nunca conseguem exprimir uma sociedade global.

soberania social, quer dizer, de preponderância sobre todos os conjuntos, setores, coletividades, elementos componentes das estruturas sociais” (Idem, 1977: 93).

Do que até aqui foi exposto em linhas gerais sobre a sociologia gurvitchiana não poderíamos deixar de a aproximarmos às análises empreendidas por Maria Isaura. Presença sempre marcante ao lado de Roger Bastide em seus estudos, como atesta seu próprio testemunho (Pereira de Queiroz, 1978: X e XI). A própria elaboração dada à categoria de parentela na obra de Maria Isaura conduz a um sentido bem próximo à definição do conceito de estrutura global que, embora não se possa igualá-la à sociedade global, apresenta-se ela mesma como princípio totalizante da sociedade brasileira. Não se constitui a parentela como tipo social síntese da sociedade brasileira pois esta encerra tendências contrastantes, de sentidos contrários, que não se resumem à parentela, mas que com ela se chocam e acomodam-se, e isto porque “as sociedades globais, frisamos, são tão dinâmicas quanto as partes que as compõem e estão em constante devenir” (Pereira de Queiroz, 1978: 52). As transformações econômicas, sociais e políticas que ocorrem em nossa história têm como base essa “matéria ígnea” que é a estrutura de parentela. Sua fluidez, como vimos, a permite extrapolar o seu momento histórico de origem, marcada, na expressão de Sérgio Buarque, por uma “civilização de raízes rurais” (Holanda, 1995: 73), e timbrar as transformações subseqüentes na qual se acomoda estruturalmente. Se a teoria de Gurvitch permite ter uma visão mais matizada, multiderterminada e dinâmica da realidade, atestando-se mesmo seu princípio ontológico, contudo, é preciso notar, segundo Maria Isaura, que “com sua técnica, [o sociólogo russo] não alcança mais do que descrever as posições e relações dos grupos sociais entre si, sem chegar realmente aos processos sociais” (Idem, 1976a: 369, nota de rodapé). Para isso a análise deveria levar em conta não só o “encadeamento global” das partes de que se compõe o fenômeno social, mas suas configurações na história, o que

melhor permitiria captar os nexos significativos que articulam os fenômenos sociais ao longo do tempo. Atitude muito bem expressa, ainda segundo a Autora, na diferença entre *analisar* e *explicar*: a dialética analisa, a história explica. “A explicação estaria, sempre, na história, pois é na história que se inserem os fenômenos sociais globais; as explicações se encontram sempre nas configurações da totalidade, diversas conforme o momento histórico, e não em seus aspectos parciais” (Ibidem: 276)⁶³.

Assim, ao se referir à permanência do mandonismo local utilizou a expressão “acomodações sucessivas” (Idem, 1976b: 20)⁶⁴. Acomodação remete ao sentido múltiplo da realidade social e a relação que se estabelece entre suas diferentes camadas, o que permite a Autora operar num sentido de rotação em relação ao seu objeto captando-o de diferentes perspectivas. Foi o caso, por exemplo, dos estudos sobre o surgimento da cidade no Brasil, nos quais revelou como a mudança também operava a partir da cultura, questionando a economia como fator fundamental na explicação da dinâmica social. Acomodação também é a forma de ajuste entre diferentes estruturas sociais, pois, seguindo os passos de Bastide (1971), nem o tradicional e nem o moderno perdem suas características básicas, interfluenciando-se, ora convergindo, ora divergindo, “às vezes se associa[ndo] por complementariedade, e outras vezes se op[ondo]” (Pereira de Queiroz, 1978: 309). E isso dentro de uma perspectiva seqüencial, “sucessiva”, fundamental num país “em que tempos históricos diferentes coexistem” (Ibidem: 29).

O populismo, como espécie de um “coronelismo urbano”, é ilustrativo dessas acomodações, gerando um “outro tipo de estrutura urbana e rural”, (Idem, 1976b: 207) expressão de uma “tendência brasileira [que] é somar os processos novos aos antigos ou

⁶³ Sobre a importância da história como fator explicativo fundamental na sociologia de Maria Isaura e na sociologia década de 1950 de forma geral ver Botelho (2008) e Villas Bôas (2006).

⁶⁴ Vimos também que Maria Isaura caracteriza a mudança social por que passara a parentela como “acomodações defensivas”.

interpretar os processos novos dentro da ótica dos antigos, de tal modo que o antigo nunca é aniquilado” (Idem, 1978: 64).

É na própria movimentação, tensões e acomodações, que envolvem o processo social que se torna possível perceber o princípio que se não o determina, o enlaça: a parentela. Nesse sentido, a mudança social não poderia ser confinada e avaliada dentro de um *continuum* tradicional-moderno como em Willems, com risco de se perder a visão da totalidade abrangente e seus nexos significativos. Segundo Maria Isaura, os subtipos propostos na escala do contínuo de Robert Redfield “não existem (...) e sim sociedades globais cada qual com sua peculiaridade” (Pereira de Queiroz, 1978: 50, nota de rodapé 16). Sem considerar o todo, cai-se no erro de que “no mundo atual, os ‘primitivos’ não conseguem coexistir com os ‘civilizados’ sem entrar em decadência; a própria existência dos dois pólos de tradicionalismo e modernidade é, para os primeiros, uma condenação” (Idem, 1972a: 47)⁶⁵.

Distingue-se a parentela também da categoria de “bairro rural” de Antonio Candido, englobando-a e, desse modo, resignificando-a. Dois pontos parecem importantes: o primeiro é que a categoria de bairro rural remete às relações costumeiras internas ao grupo rústico, que servem de ponto de referência a outras relações travadas além de seu âmbito; segundo que essas relações para além do bairro não são bem explicitadas por Antonio Candido – embora não as desconsidere – sendo por Maria Isaura destacadas na categoria de parentela, apontando a dominação como constitutiva de suas relações. “Grupo de parentela e bairro rural formam assim duas unidades diversas, que podem ou não se recobrir totalmente” (Idem, 1979: 17). O nexo de integração deve ser buscado para Maria Isaura na dominação que enlaça grupos rústicos

⁶⁵ Perspectiva que Maria Isaura julga ser a de Robert Redfield (Ibidem: 47).

e a sociedade global, fato não ressaltado nem por Antonio Candido e nem por Emílio Willems.

Os pressupostos teórico-metodológicos com que trabalha Maria Isaura se firmavam em contraposição principalmente aos “estudos de comunidade”. A crítica da Autora repousa sobre os mesmos princípios que julga serem indispensáveis em qualquer análise de um fenômeno social: a sua inserção na sociedade global de que se trata. Como vimos no capítulo anterior, esse foi o tom geral das críticas direcionadas a esses estudos, sendo reconhecido inclusive por parte de seus maiores expoentes no Brasil. No caso de Emílio Willems essa preocupação apresenta-se na determinação de traços gerais da cultura cabocla e de sub-culturas dela decorrentes, mas que se dissipa quando se levantam os dados da comunidade estudada, deixando de qualificar as relações que se estabelecem com a sociedade global e o princípio que os articula. A noção de um contínuo rural-urbano fortalece essa perspectiva, não se atentando para o fato de que o urbano não necessariamente significa o pólo moderno, irradiador da modernidade, mas pode ser modelado a partir das raízes rurais de seu desenvolvimento. A sociologia rural de orientação americana dos estudos de comunidade, segundo Maria Isaura, teriam essa preocupação “eminente analítica”, descuidando-se da síntese, ponto final de qualquer pesquisa:

Se nossos pesquisadores não levam em consideração a recomendação tantas vezes feita por Marcel Mauss, de que os fenômenos sociais devem ser estudados como “fenômenos totais”, é porque, desde o florescimento dos estudos de comunidade entre nós, mais e mais se avolumou aqui a influência americana: na sociologia Americana, a multiplicação das pesquisas parceladas é incalculável, permanecem isoladas e fechadas sobre si mesmas, não levando a nenhuma formação sintética explicativa. Parece que, entre nós, - herança infeliz da influência americana, - também aumentam aceleradamente os trabalhos que poderiam ser rotulados de “colheita de dados sem teoria” (Idem, 1972b: 523).

A tentativa de síntese também não deve cair em outro erro comum de uma busca essencialista da cultura, como se fosse possível definir um *ethos* brasileiro. Isso pouco ajudaria no entendimento da sociedade brasileira em seu fluxo e refluxo, retendo-se numa definição estática e um tanto quanto conservadora de cultura, pois ao se buscar uma essência, toma-se cultura, sociedade, estrutura como algo unívoco, eliminando o aspecto político e conflitivo. Polarizações, lutas, conflitos, são resultado de diferentes linguagens e percepções de grupos e indivíduos que se integram em uma cultura. Toda sociedade global encerra estratificações, e portanto dominações e subordinações, elementos constantes da vida social que a todo momento definem e redefinem os lugares dos grupos sociais na estrutura global.

Contudo, “não é possível deixar de lado também, a existência de um ‘fundo cultural comum’, realidade histórica indiscutível” (Idem, 1980: 67). Noções de estrutura, organização, cultura, tinham que dar conta desse duplo aspecto total/parcial, global/local, cuja dinâmica revela o que há de essencialmente social. “O termo cultura implicaria, assim, por um lado a noção de totalidade ou de conjunto totalizador e, por outro lado, a distinção do que pertenceria a cada grupo social participante do conjunto da sociedade. A maneira de ser de um grupo constituiria, pois, uma espécie de ‘resposta’ à maneira de ser dos demais” (Idem, 1981: 29).

A noção de parentela parece constituir esse elemento unificador, totalizante da vida social, o que não significa subsumir as diferenças e as heterogeneidades que ela encerra e muito menos resumir ou reduzir a sociedade global brasileira à sua operação, mas tomá-la como um algo dinâmico e multifacetado. “A integração é encarada como um processo, está constantemente se constituindo, e no próprio processo de ajustamento, determina novas divisões e novas divergências” (Idem, 1977: 1360). Isso fundamentalmente porque a estrutura da parentela é constituída por divisões e camadas

de grupos e indivíduos que ao mesmo tempo em que integrados por laços de solidariedade e dependência, também se mantêm distancias e criam-se tensões. As estruturas são consideradas emergentes em relação aos agentes, possuindo propriedades e regularidades específicas. Mas os agentes também não são redutíveis à sua localização estrutural; eles possuem certo grau de autonomia, integridade e liberdade relativa para escolher e decidir. Dessa forma, seria melhor pensar em *totalizações* no lugar de totalidades, ressaltando esse aspecto dinâmico e processual da vida social, integrando a um tempo parte/todo, tradicional/moderno, que se renovam a todo momento.

Considerações finais

Em artigo de 1992, Lygia Sigaud faz uma pergunta fundamental, que, inclusive, lhe serve de título: *Para que serve conhecer o campo?* A autora percorre os debates teóricos e metodológicos desenvolvidos na área de estudos rurais no Brasil, salientando a diversidade de temas, projetos, pesquisas e também as condições institucionais que, a partir do final dos anos 1960 e início da década de 1970, com a criação e a expansão da pós-graduação em diferentes áreas, concorreram decisivamente para consolidação de uma das áreas mais atraentes e profícuas das ciências sociais brasileiras. Apesar perda de prestígio que desfrutara grandemente nos anos 1960, “mas que contempla questões que mobilizou enormemente a sociedade brasileira, foi também um ‘tema’ que atraiu a atenção de algumas centenas de produtores de conhecimento nos últimos 20 anos” (Sigaud, 1992: 30). Interesse renovado que não prescindiu de se situar perante o debate anterior, apontando suas fraquezas e pontos fortes de discussão (ver também, Garcia Jr. e Grynszpan, 2002; Gnaccarini & Moura, 1983). Isso porque se foi criando uma rede de debates que diante das circunstâncias sociais os remetia para trabalhos anteriores como condição da própria elaboração e aperfeiçoamento do conhecimento, além do que era preciso que se rompesse com certas concepções sobre o campo e o camponês, colocando em evidência os “efeitos reais e virtuais, através das mediações que os tornaram possíveis e da ausência de mediações que os inviabilizaram” (Sigaud, 1992: 39). Aos poucos se foi constituindo um amplo campo de estudos com legitimidade própria capaz de interpelar de modo mais amplo produções anteriores, sem as prescindir. A realidade do campo, diz Sigaud, continuaria sendo

uma ‘realidade’ percebida pelo critério geográfico, uma ‘realidade’ que remete aos sertões, ao interior, aos grotões, a um mundo que ocupa uma posição subordinada em relação à cidade. Vistos não como aqueles que fazem sociologia, antropologia e

economia *a partir do campo*, mas como sociólogos, antropólogos e economistas do *campo*, os produtores, sobretudo aqueles que não se ocupam das grandes tendências que articulam pelo viés do ‘econômico’ o campo à cidade, são associados a um outro ‘mundo’, meio esotérico, meio estranho: um ‘mundo’ de coronéis, jagunços e violência; um ‘mundo’ de profetas e beatos; um ‘mundo’ de líderes sindicais que não se sabe muito bem de onde vieram e de padres da teologia da libertação; um ‘mundo’ em tudo pré-moderno, do voto de cabresto e dos currais eleitorais. Reconhecidos como especialistas neste ‘mundo’, são respeitados e prestigiados, desde que se limitem a falar deste ‘mundo’ (Ibidem: 34).

Ao recompor a caracterização de mundo rústico em Euclides da Cunha, Emílio Willems, Antonio Candido e Maria Isaura Pereira de Queiroz, na tentativa de elucidar as diferentes análises sobre a mudança social, percorremos a linha tênue que os liga pela referência comum não só do objeto que estudam, mas pelas categorias empregadas, com sentidos diversos, em suas obras. Mais do que se limitarem ao estudo do “mundo rústico”, esses Autores lograram também discutir e interpelar o produções anteriores como também as ciências sociais de suas épocas. Nesse sentido, mundo rústico se tornou objeto privilegiado para a compreensão do processo de modernização, das estruturas que ruíam, das concepções de mundo que ganhavam novos e indefinidos contornos e da emergência de novos atores. Ressaltamos que o avanço de uma ordem moderna não poderia se dar, para esses Autores, sem tensões e conflitos, que, no limite, redefiniriam o próprio sentido posterior da sociedade brasileira. Assim noções de “equilíbrio social”, “equilíbrio dinâmico”, “acomodações sucessivas”, “acomodações defensivas”, referem-se a essa peculiar conciliação entre o tradicional e o moderno. Nota-se, contudo, que essa conciliação não exclui as tensões, o novo, tornando a mudança algo a ser decifrado.

Dentro da relação entre mundo rústico e mudança social a questão do isolamento se tornou especialmente importante na medida em que ela se revelou capaz de por em solo comum as variadas análises sobre a mudança social. Isolamento que aparece nas

obras de Euclides da Cunha, Emílio Willems e Antonio Candido como resultado das condições sócio-históricas em que se formou a civilização rústica. O contato com formas mais complexas de sociabilidade encetariam mudanças que concorreriam para o desaparecimento da cultura rústica. Para Euclides as mudanças não poderiam deixar de envolver fortes conflitos como se tornou paradigmática a guerra em Canudos. Para Willems as tensões se dariam no sentido de um acúmulo de forças capaz de sobrepujar o equilíbrio do sistema, quer dizer, suas forças de controle. Enquanto estas se mantivessem fracas de mais, ou não atingissem em conjunto, nos diferentes setores da vida social, força suficiente, a mudança da estrutura social não ocorreria. O contínuo rural-urbano daria conta dessa perspectiva em que a mudança gradual indica o sentido de uma mudança total.

Antonio Candido estava inclinado a perscrutar as mediações que envolviam a mudança social. O “bairro rural” como unidade funcional autônoma engendraria a sociabilidade mínima do homem rústico, circunscrevendo suas atividades rotineiras à vida social do grupo. A crescente integração à sociedade global, através de processos de urbanização e industrialização, força o homem rústico a uma nova adaptação que extrapola as condições dadas pela sua cultura. A estrutura social e o quadro cultural se complexificam, abrindo caminho para que se parta dos próprios indivíduos os ajustes a uma nova realidade.

A retomada desses estudos, salientamos, não significa que os avanços heurísticos tenham se dado univocamente, indicando um acúmulo de conhecimento que desembocaria na análise sociológica de Maria Isaura. Ao contrário, ressaltamos que o diálogo entre as diferentes obras supõe que se tome o conhecimento como elaboração contínua, que envolve também discussões específicas de um contexto intelectual. Segundo Maria Isaura,

Quando ocorreu no Brasil a sistematização do ensino das ciências sociais, um rico acervo de trabalhos nessas disciplinas se formara, demonstrando a existência de estudiosos conhecedores de variadas técnicas cuja aplicação se dava com rigor científico, inaugurando novas perspectivas de pesquisa, realizando descobertas a partir de suas explorações da realidade nacional e compondo um pensamento que se construía desde século XIX. As diferentes interpretações que se acumularam no tempo, embora muitas vezes se opondo uma às outras (como não podia deixar de ser e como ocorria em toda ciência), se interligavam, também, formando um tecido de noções explicativas próprias que não poderiam impunemente ser colocadas de lado. Os ‘homens de letra’ do país nele se apoiavam e se inspiravam em seus trabalhos e reflexões, difundindo nas novas gerações o acervo assim constituído (Pereira de Queiroz, 1990: 73).

Nesse sentido, o estudo da sociologia de Maria Isaura, em particular da relação entre mundo rústico e mudança social, não poderia prescindir da retomada de estudos anteriores que versaram sobre o mesmo tema. E por que o “acervo” das gerações precedentes se faz presente, é que as categorias mobilizadas e as análises da mudança social são distintas entre si e não espelham uma linha evolutiva do conhecimento. Embora crítica de noções, categorias, pressupostos teóricos e metodológicos desses estudos, Maria Isaura não deixou, a exemplo de seus mestres, de reconhecer a importância de cada um deles. Não se trata, portanto, de descartar de forma leviana as contribuições passadas de Autores nacionais, nem de concebê-los somente “como *informantes úteis*”, como “repositórios de dados” que servisse de guia para “pesquisas e também como fornecedores de material para comparações e controle das observações efetuadas”; mas, sobretudo, como demonstrou Roger Bastide, “verificando em que pontos divergiam e por quê, assim como em que medida os nacionais corrigiam os estrangeiros, em que medida traziam contribuições novas às teorias já existentes” (Pereira de Queiroz, 1990: 81).

Assim é que, ao responder a questões que se colocavam à sua época, Maria Isaura repôs questões fundamentais alterando e ampliando seus sentidos. Questionando

a tese do isolamento do mundo rústico, a socióloga paulista se aproximou da análise de Willems sobre as “forças internas” de mudança social⁶⁶. De sua perspectiva, o mundo rústico deveria ser entendido enquanto imerso na sociedade global brasileira, o que lhe permite observar que as relações entre eles se dão para além do “bairro rural”, como observara Candido⁶⁷. Aproxima-se, contudo, de Candido ao ressaltar que a sociedade rústica não era estática, mas ensejava mudanças resultando em uma atitude ativa do homem rústico. Nesse sentido, - e os estudos sobre movimentos messiânicos é particularmente importante – mostra como a própria tradição se torna recurso eficaz de ajustamento às mudanças – por vezes até incrementando-a como no notável desenvolvimento econômico no interior dos grupos messiânicos.

Mas o próprio desenrolar do processo de modernização parecia não prescindir de formas tradicionais de sociabilidade e cultura, alocando-se mesmo em seu bojo. Nesse ponto, parece-me fundamental a retomada da categoria de parentela de Euclides da Cunha, “o primeiro intelectual que primeiro apresentou uma teoria de sucesso, explicativa da totalidade do país no campo das Ciências Sociais” (Idem, 1990: 71). É a partir dela que se estrutura a sociedade brasileira – embora não se resuma a ela. A integração da sociedade se funda em uma estrutura social e cultural comum, extremamente marcada pela desigualdade de poder. Longe de ser uma estrutura estática, a parentela se caracteriza pela sua dinâmica, que lhe confere “fluidez” capaz de se acomodar a diferentes contextos. No entanto, revela a Autora que a sustentação da parentela depende da imbricação consoante de diversos níveis, que se por um lado revelam a extrema capacidade de adaptação dela, por outro revela seus limites.

⁶⁶ Muito embora seja forçoso ressaltar quanto a esse aspecto a total inexistência de qualquer referência ao trabalho de Búzios, cabendo destaque somente a Gioconda Mussolini, especificamente ao texto *Persistência e mudança em sociedades de folk no Brasil* (1955).

⁶⁷ Antonio Candido não negava a existência de relações para além do bairro rural. Aliás, em estudo sobre a família brasileira, observara como as relações extrapolavam a solidariedade de vizinhança e formavam grandes famílias, em sentido bem próximo de Maria Isaura. O que nos importa aqui é ressaltar como a visão totalizante proposta por Maria Isaura, a fez identificar uma estrutura social global, consoante com a formação sócio-histórica brasileira.

As críticas à noção de um *continuum* para entender os processos de mudança social, além de críticas à noção de “bairro rural” de Antonio Candido, devem ser vistas desse prisma: não se trata de desqualificar as análises precedentes, mas de trazer elementos novos que componham um quadro abrangente do mundo rústico e da sociedade brasileira em geral. Assim é que o inevitável conflito diagnosticado por Euclides da Cunha entre o tradicional e o moderno, ganha em Maria Isaura novos rendimentos. Conflito que não se reduz a um contínuo rural-urbano, posto que inadequado numa sociedade em que os dois sempre conviveram de forma íntima, e por isso a necessidade do estudo extrapolar o campo e entendê-lo em sua inserção no todo, enquanto parte componente e elucidativa das mudanças ao longo da história da sociedade brasileira. As relações entre o campo e a cidade não destroem as particularidades dos dois pólos e, por conseguinte, não representam o fim do rural. O que resulta desta aproximação não é a diluição de um dos pólos do continuum, mas a configuração de relações recíprocas, que se dão sob múltiplos planos e sob muitos aspectos, reiterando e viabilizando as particularidades.

A noção de “correspondência”, tomada de George Gurvitch, é primordial para análise (Idem, 1972a: 64). A partir dela pode-se captar a “equivalência entre as coisas que correspondem, isto é, que mantém entre elas relações. Se tradição e modernidade definem-se em suas relações mútuas no interior de uma totalidade, ou melhor de totalizações, pois as relações não são as mesmas nos constantes movimentos do todo ao longo da história, é porque o que é tradição e modernidade também são redefinidos. “Sem o moderno não é possível conhecer o tradicional e vice-versa. Entre ambos, seja no interior das sociedades, seja nas relações entre uma sociedade reputada ‘moderna’ e

outra tida como ‘tradicional’ há um vai-vem incessante de relações e de elementos, que só é possível captar por meio de uma ‘dialética da complementariedade’” (Ibidem: 69).

Interessante é que, ao tomar como premissa a constante movimentação do social, Maria Isaura torna o seu objeto passível de ser captado a partir de diferentes ângulos, revelando tensões, conflitos e acomodações que de outra forma teriam sua observação dificultada. Do mundo rústico as análises se estendem para considerações mais gerais, sugerindo um movimento à análise que a própria Autora imputa ao social, totalizações que resgatam o objeto enquanto inserido num conjunto social. Fragmentos do social que se revelam em um caleidoscópio, cujas composições de sua parte ganham inteligibilidade no todo.

Do ângulo que se observa, o objeto de estudo sugere uma miríade de interpretações. Assim se compreende a colocação da Autora quando diz que “quando falamos numa Sociologia Rural diremos que é do ponto de vista do rural que nos colocamos para compreender as relações entre o rural e o urbano; e no ponto de vista urbano quando fizermos Sociologia Urbana” (Idem, 1978: 309). Voltando aos estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, a pergunta feita por Lygia Sigaud parece ganhar uma elucidativa resposta: a partir do estudo do campo, em suas diferentes abordagens, aos poucos se descortina o Brasil de fundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Regina. *O enigma de Os Sertões*. Rio de Janeiro: Funarte, Rocco, 1998.
- ACHER, Margaret. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ALEXANDER, Jeffrey C. *A importância dos clássicos*. In: GIDDENS, A & TURNER, J. (orgs.) *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil :contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BASTOS, Élide Rugai. *Raízes do Brasil – Sobrados e mucambos: um diálogo*. Perspectivas: revista de ciências sociais, v. 28 p. 19-36, 2005.
- _____. *As criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*, São Paulo, Global, 2006.
- BOTELHO, André. *Seqüências de uma sociologia política*. Dados (Rio de Janeiro), v. 50, 2007.
- _____. BASTOS, E. R.; VILLAS BOAS, G. (orgs.). *O moderno em questão. A década de 1950 no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.
- _____. *Pasado futuro de los ensayos de interpretación del Brasil*. Prismas (Bernal), v. 13, p. 183-196, 2009a.
- _____. *Dominação pessoal e ação na sociologia política brasileira*. In: Amazônia: desenvolvimento, meio ambiente e diversidade sociocultural. Sérgio Figueiredo Ferretti, José Ricardo Ramalho (orgs.). São Luis: Edefma, 2009b.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec, 2007.
- BERNUCCI, Leopoldo. *A imitação dos sentidos*. São Paulo, Edusp, 1995.
- _____. *A ontologia discursiva de Os sertões*. História, Ciência, Saúde-Manguinhos, vol.5, 1998.
- _____. *Prefácio*. In CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- CANDIDO, Antonio. *L'état actuel et les problèmes les plus importants des études sur les sociétés rurales du Brésil*. Anais do 31º. Congresso Internacional de Americanistas. São Paulo, 1955.
- _____. *Euclides da Cunha, sociólogo*. In: *Textos de intervenção*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, p. 174-182, 2002.

_____. *Os parceiros do Rio Bonito: estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2003.

_____. *A sociologia no Brasil*. Tempo Social, vol. 18, n.1, 2006.

CARDOSO, Fernando Henrique. *A Cidade e a Política: do Compromisso ao Inconformismo*. In: Autoritarismo e Democratização. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1975.

A fome e a crença – sobre Os Parceiros do Rio Bonito. In: LAFER, Celso (org.). Esboço de figura – homenagem a Antonio Candido. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

CARVALHO, J.M. de. *Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual*. In: Dados – Revista de Ciências Sociais, vol. 40 n. 2. Rio de Janeiro 1997.

COHN, Gabriel. *Como um hobby ajuda a entender um grande tema*. In WEBER, Max. Os fundamentos racionais e sociológicos da música. São Paulo: Edusp, 1995.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

_____. *À margem da história*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

D'INCAO, Maria Conceição. *Governo de transição: entre o velho e o novo projeto político de reforma agrária*. Lua Nova, São Paulo: Cedec, nº 20, maio 1990.

DOMINGUES, José Maurício. *Do ocidente à modernidade. Intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *O estudo sociológico de comunidades*. Revista de Antropologia, vol. 11, 1963.

_____. *Prosa com “Os parceiros do Rio Bonito”*. In: D'INCAO, Maria Angela; SCARABÓTOLO, Eloísa Faria (orgs.). *Dentro do texto, dentro da vida. Ensaios sobre Antonio Candido*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Editora Nacional, 1967.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata* (4a ed.). São Paulo: Editora Unesp, 1997.

FREYRE, Gilberto. *O Perfil de Euclides da Cunha*. Parcerias Estratégicas, vol.1, n.4, 1997.

GALVÃO, Walnice Nogueira. *Euclidianas: ensaios sobre Euclides da Cunha*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GARCIA JR., Afrânio. & GRYNSZPAN, Mário. *Veredas da questão agrária e os enigmas do grande sertão*. In: *O que ler em ciências sociais*. S. Miceli (org.), São Paulo: ANPOCS/Sumará, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. *Religião e (Des)Ordem Social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos Estudos Sociológicos sobre Movimentos Religiosos*. Dados, vol, 40, n.2, 1997.

GOLDWASSER, Maria Julia. *Estudos de comunidade: teoria e/ou método*. Revista de Ciências Sociais, vol. V, n. 1, p. 60-81. 1974.

GURVITCH, G. *Déterminismes sociaux et liberté humaine: vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*. Paris: Universitaires de France, 1955.

_____. *Tratado de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. *A vocação atual da sociologia Lisboa* : Cosmos, 1979

_____. *Dialética e Sociologia*. São Paulo: Vértice, 1987.

HIRANO, Sedi. *Tradição e mudança social no Brasil*. In D'INCAO, Maria Angela e SCARABÓTOLO, Eloísa Faria (orgs.), *Dentro do texto, dentro da vida*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Octavio. Resenha de *O mandonismo local na vida política brasileira*. Anambi, n.88, 1958.

_____. *Estudo de comunidade e conhecimento científico*. Revista de Antropologia, vol. 9, n. 1 e 2, 1961.

_____. *Estilos de Pensamento*. In: BASTOS, Elide Rugai; MORAES, João Quartim de (orgs.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas/SP: UNICAMP, 1993.

JACKSON, Luis Carlos. *A Tradição Esquecida: Os parceiros do rio Bonito e a sociologia de Antonio Candido*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Representações do mundo rural brasileiro: dos precursores À sociologia da USP*. São Paulo: tese de doutorado em sociologia, USP, 2003

KOSMINSKY, E. V. (Org.). *Agruras e Prazeres de uma pesquisadora: ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. São Paulo: UNESP – Marília/ Fapesp, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro vol.5, n. 10, 1992.

KUSCHNIR, Karina . *O Cotidiano da Política*.Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

LIMA, Luis Costa. *Terra Ignota. A construção de Os Sertões*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1997.

LIMA, Nísia Trindade. *Um Sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan/ Iuperj, UCAM, 1999.

_____. *A sociologia desconcertante de Os sertões*. In: José Leonardo do Nascimento. (Org.). *Os Sertões de Euclides da Cunha: Releituras e Diálogos*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

_____. *Euclides da Cunha: o Brasil como sertão*. In: Botelho, André e Schwarcz, Lilia. (Org.). *Um enigma chamado Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LIMA, Eliene do Nascimento Cunha da. *A importância do distrito baiano de Santa Brígida na sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MOURA, M. M & GNACCARINI, J. C. *Estrutura agrária brasileira: permanência e diversificação de um debate*. Boletim Bibliográfico (ANPOCS), São Paulo, v. 15, p. 5-52, 1983.

MUSSOLINI, Gioconda. *Resenha de Cunha*. Revista do Museu Paulista, 8, vol. III, pp. 477-80, 1949.

_____. *Os pasquins do litoral norte de São Paulo e suas peculiaridades na Ilha de São Sebastião*. Separata da *Revista do Arquivo Municipal*, 134, São Paulo, Departamento de Cultura, 1950.

_____. *Persistência e mudança em sociedades de folk no Brasil*. Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, vol. I, São Paulo, Anhembi, pp. 333-53, 1955.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Aspectos teóricos e metodológicos dos Estudos sobre o messianismo*. In: KOSMINSK, V., ETHEL (Org.). (Org.). *Agruras e prazeres de uma pesquisadora. Ensaio sobre a Sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*: FAPESP, 1999.

NOGUEIRA, Oracy. *Os estudos de comunidades no Brasil*. Revista de Antropologia, vol. III, n. 2, 1955.

OLIVEIRA, Lucia L. *A redescoberta do Brasil nos anos 1950: entre o projeto político e o rigor acadêmico*. In: Angélica Madeira; Marisa Veloso. (Org.). *Descobertas do Brasil*. Brasília: Editora da UnB, 2001.

PALMEIRA, M. *Voto: racionalidade ou significado?* In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, nº 20, an7, outubro de 1992.

PEIXOTO, F. Á. *Diálogos Brasileiros: Uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: EDUSP, 2000.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *La Guerre Sainte au Brésil: le Mouvement Messianique du Contestado*. Tese de doutorado, École Pratique Des Hautes Études VI Section, ÈLÈVE, França, 1956.

_____. *Sociologia e Folclore: a Dança de São Gonçalo num povoado baiano*. Salvador: Livraria Progresso, 1958.

_____. *Désorganisation des petites communes brésiliennes*. In: Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. XXVIII, 1960.

_____. *Uma Categoria Rural Esquecida*. São Paulo, n.45, p. 93, jan/fev. 1963.

_____. *Pesquisas sociológicas sobre o sub-desenvolvimento: reflexões metodológicas*. In: Cadernos CERU, nº. 5, 1972a.

_____. *Desenvolvimento, no Brasil, das pesquisas empíricas de sociologia: ontem e hoje*. Ciência e Cultura, vol. 24, n.6, 1972b.

_____. *O campesinato brasileiro. Ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973a.

_____. *Bairros rurais paulistas*. São Paulo: Duas Cidades, 1973b.

_____. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa Omega, 1976a

_____. *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega, 1976b.

_____. *A sociologia brasileira na década de 40 e a contribuição de Roger Bastide*. Ciência e Cultura, vol. 29, n.12, 1977.

_____. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*, 1978.

_____. *Prefácio*. In: *Sertão e Bairro Rural. Parentesco e família entre sitiantes tradicionais*. São Paulo. Ática, 1979.

_____. *Cientistas sociais e o autoconhecimento da cultura brasileira através do tempo*. Cadernos CERU, n. 13, 1980.

_____. *Ainda uma definição do "ser brasileiro"?*. Cadernos CERU, n. 14, 1981.

_____. *Nostalgia do outro e do alhures*. In Roger Bastide (Coleção grandes cientistas sociais). São Paulo, Ática. 1983.

_____. *Desenvolvimento das ciências sociais na América Latina e contribuição europeia: o caso brasileiro*. Ciência e Cultura, vol. 41, n. 4, 1989.

_____. *O Brasil dos cientistas sociais não-brasileiros*. Ciências Sociais Hoje. São Paulo, 1990.

PULICI, C. *De como o sociólogo deve praticar seu ofício: as Cátedras de Sociologia da USP entre 1954 e 1969*. São Paulo: dissertação de mestrado em sociologia, USP, junho de 2004.

REDFIELD, Robert. *Civilização e cultura de folk: estudo de variações culturais em Yucatan*. São Paulo: Martins, 1949.

SALLUM JR. Brasílio. *Notas sobre a gênese da Sociologia Política em São Paulo*. Política e Sociedade. Florianópolis, v.1, n.1, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SINGER, Paul. *Campo e cidade no contexto latino-americano*. Cadernos CEBRAP, n.7, 1972.

SIGAUD, L. M. *Para que serve conhecer o campo?*. In: Miceli, Sergio. (Org.). *Temas e Problemas em pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Sumaré, 1992.

SORJ, Bernardo. *A Construção Intelectual do Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SZTOMPKA, P. *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998.

VILLAS BÔAS, G. *Mudança Provocada. Passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. *A vocação das ciências sociais no Brasil: um estudo de sua produção em livros do acervo da Biblioteca Nacional (1945-1966)*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007.

WAGLEY, Charles. *Estudos de comunidade no Brasil sob perspectiva nacional*. Sociologia, vol. XVI, n. 2, 1954.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade. Volume 1 e 2*. São Paulo: Editora UNB, 2004.

WILLEMS, Emílio. *Cunha. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo, Secretaria da Agricultura, Diretoria de Publicidade Agrícola, 1947.

_____. *Uma vila brasileira. Tradição e transição*. São Paulo, Difel, 1961.

_____. *A ilha de Búzios: uma comunidade caiçara no sul do Brasil*. São Paulo, Hucitec, 2003.

_____. *O problema rural do ponto de vista antropológico*. Tempo Social, São Paulo, v. 21, n.1, 2009.

ZILLY, Berthold. *Um depoimento brasileiro para a História Universal – traduzibilidade e atualidade de Euclides da Cunha*. Estudos Sociedade e Agricultura, 9, 1997.

_____. *Sertão e nacionalidade: formação étnica e civilizatória do Brasil segundo Euclides da Cunha*. Estudos Sociedade e Agricultura, 12, 1999.