

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ)
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS (IFCS)

**VIDA RURAL E MUDANÇA SOCIAL NO BRASIL:
TRADIÇÃO E MODERNIDADE NA SOCIOLOGIA DE MARIA ISAURA PEREIRA DE
QUEIROZ**

ALINE MARINHO LOPES

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia
(PPGSA), da Universidade Federal do Rio de
Janeiro, como parte dos requisitos necessários à
obtenção do título de Doutor em Sociologia

Orientadora: Gláucia Villas Bôas

Rio de Janeiro
Julho de 2012

**“Vida rural e mudança social no Brasil: tradição e modernidade
na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz”**

ALINE MARINHO LOPES

Orientadora: Profa. Dra. Glaucia Villas Bôas

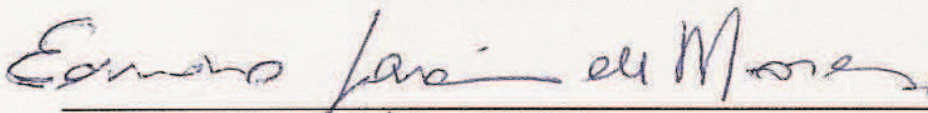
Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Sociologia)

Aprovada por:

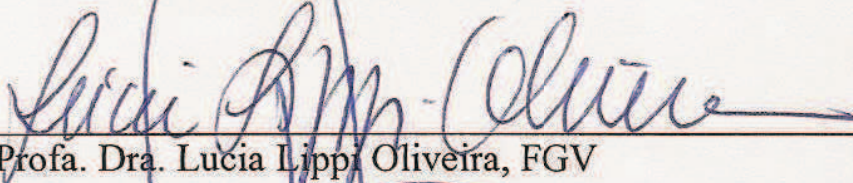
Profa. Dra. Glaucia Villas Bôas, Presidente, IFCS/UFRJ



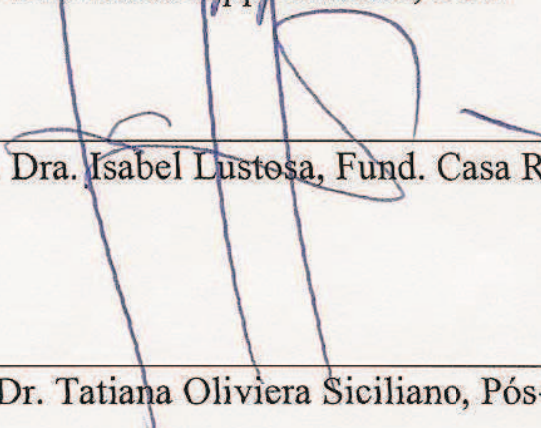
Profa. Dra. Elina Pessanha, IFCS/UFRJ



Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC/RJ



Profa. Dra. Lucia Lippi Oliveira, FGV



Profa. Dra. Isabel Lustosa, Fund. Casa Rui Barbosa

Prof. Dr. Tatiana Oliviera Siciliano, Pós-Doc /IFCS/UFRJ (Suplente)

Profa. Dra. Sabrina Parracho Sant'Anna, UFRRJ (Suplente)

Rio de Janeiro

Julho/2012

L864Lopes, Aline Marinho.

Vida rural e mudança social no Brasil: tradição e modernidade na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz/ Aline Marinho Lopes. Rio de Janeiro, 2013.
259f.

Orientador: Gláucia Villas Bôas.

1. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. 2. Sociologia rural.
3. Mobilidade social. 4. Cientistas sociais - Brasil. I. Villas Bôas,
Gláucia (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 333.3181

RESUMO

Esta tese tem por objetivo analisar a contribuição da obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz para o entendimento do processo de mudança social no Brasil e, portanto, para a sociologia brasileira, destacando as peculiaridades de seu pensamento. Através de um conjunto de pesquisas sobre o cangaço, o messianismo, as festas populares, o catolicismo rústico, os bairros rurais, a obra de Maria Isaura procura analisar a estrutura e a organização das populações rurais. A partir da variedade temática que caracteriza a sua obra, é possível identificar dois eixos centrais que perpassam o conjunto de suas análises. De um lado, debruçando-se sobre um conjunto bastante heterogêneo de fenômenos, a autora privilegia um enfoque voltado à análise das práticas sociais, culturais, políticas e econômicas peculiares ao universo rural, concentrando seus esforços de análise, de maneira mais específica, sobre a camada constituída pelos homens livres e pobres do campo. No entanto, a ênfase na estrutura não exclui a análise das transformações relacionadas ao processo de transição de uma sociedade baseada no predomínio da atividade rural para uma sociedade em que os elementos urbanos e industriais assumem proeminência no conjunto da sociedade. A questão da mudança social constitui, desse modo, um segundo eixo em torno do qual se organiza a sua análise. A estruturação do trabalho segue um recorte temático, dividindo-se em cinco capítulos. As diferentes partes se dedicam a analisar os estudos de Maria Isaura sobre o campesinato, o folclore, o mandonismo e o messianismo, respectivamente. Em cada caso, é possível identificar, de um lado, questões mais específicas associadas ao estudo do tema em questão e, de outro, contribuições à temática da mudança social, que constitui, portanto, o fio condutor da análise dos diferentes assuntos tratados. Do exame detalhado das principais pesquisas realizadas por Maria Isaura Pereira de Queiroz depreende-se uma visão singular da relação entre tradição e modernidade, permitindo iluminar a compreensão do processo de modernização brasileiro.

Palavras-chave: pensamento social brasileiro, mudança social, mundo rural brasileiro.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the contribution of Maria Isaura's work for the understanding of the process of social change in Brazil and thus, for the Brazilian sociology, highlighting the peculiarities of her thought. Through a series of studies on the *cangaço*, *messianismo*, popular festivals, rustic catholicism, *bairros rurais*, the work of Maria Isaura seeks to analyze the structure and organization of rural populations. From the variety of subjects that characterizes her work, it is possible to identify two central themes that permeate all of her analyzes. On one hand, analyzing a heterogeneous set of phenomena, the author focus on the study of social, cultural, political and economic practices, peculiar to the rural universe, focusing her analysis, more specifically, on the layer consisting of free, poor rural men. However, the emphasis on the structure does not exclude the analysis of the changes related to the transition from a society based on the predominance of rural activity to a society where urban and industrial elements assume prominence in the whole society. Social change is thus a second axis of her analysis. The structure of this work follows a thematic focus divided into five chapters. The different parts are devoted to analyzing the studies of Maria Isaura on the *campesinato*, folklore, *mandonismo* and *messianismo*, respectively. In each case, it's possible to identify, on one hand, more specific issues that are inferred from the study of the theme in question, and on the other hand, contributions to the theme of social change, which is therefore the guide of the analysis of the different themes of this study. From a detailed examination of the main research conducted by Maria Isaura Pereira de Queiroz, it appears a singular vision of the relationship between tradition and modernity, clarifying the understanding of the process of modernization in Brazil.

Key words: Brazilian sociology, social change, Brazilian rural world.

SUMÁRIO

Introdução.....	01
 Capítulo 1	
O contexto de formação de Maria Isaura Pereira da Queiroz.....	07
 Capítulo 2	
O campesinato e as transformações no meio rural brasileiro.....	40
 Capítulo 3	
Folclore e mudança social.....	82
 Capítulo 4	
Organização social e dominação política.....	120
 Capítulo 5	
Reforma e revolução nas sociedades rústicas.....	154
 Conclusão.....	199
 Bibliografia.....	211

Para Fabricio

AGRADECIMENTOS

O longo percurso vivido por um doutorando no processo de concepção, amadurecimento e elaboração de uma tese tem sido objeto de estudos, crônicas e anedotas, quase sempre mostrando a solidão desse processo. De fato, a tese é vivida só. Mas nunca poderia ser completada sem a ajuda de pessoas solidárias e generosas que nos cercam com compreensão, carinho, apoio moral e ajuda concreta. Comigo não foi diferente. Encontrei em professores, colegas, amigos e familiares formas de auxílio. Por isso, mesmo correndo o risco de cometer omissões, não posso deixar de mencionar algumas pessoas que foram muito importantes para mim nesta etapa da minha formação acadêmica.

Em primeiro lugar, cabe indicar a minha orientadora, professora Gláucia Villas Bôas, a quem agradeço pelo trabalho de orientação, mas, sobretudo, pelo irrestrito apoio que me ofereceu em todas as horas, inclusive as mais difíceis. Com sua peculiar mescla de rigor e paciência e sua imensa generosidade, ela me conduziu pelos mares bravios até este porto seguro.

Também sou grata aos demais professores que aceitaram compor a banca, o professor Eduardo Jardim e as professoras Isabel Lustosa, Elina Pessanha e Lúcia Lippi de Oliveira, referências importantes nas pesquisas sobre o pensamento social brasileiro.

Entre os professores do IFCS, devo mencionar André Botelho, pela interlocução sensível e inteligente no desenvolvimento do meu trabalho acadêmico.

Na Universidade de São Paulo, contei com a inestimável colaboração das pesquisadoras do CERU, que concederam entrevistas, franquearam o acesso e me orientaram sobre o uso dos arquivos do Centro, em especial Maria Helena Rocha Antuniassi, Maria Christina Siqueira de Souza Campos, Zeila de Brito Fabri Demartini e Célia Toledo Lucena. Ainda na USP, também pude entrevistar colegas, ex-alunos, amigos e antigos colaboradores, entre os quais Ethel Kosminski, Eva Blay, Lísias Nogueira Negrão e José Baptista Borges Pereira.

Também agradeço ao irmão de Maria Isaura, José Pereira de Queiroz, que forneceu elementos importantes sobre suas origens, vida familiar e trajetória profissional.

Em curta temporada na França, encontrei o apoio de várias instituições e pessoas. Na École des Hautes Études en Sciences Sociales fui acolhida por Marion Aubrée e Afrânio Garcia, que atuaram como orientadores do meu trabalho de campo no país onde Maria Isaura estudou e trabalhou por tantos anos. Também concederam entrevistas e forneceram importantes pistas para o trabalho de pesquisa os professores Ignacy e Viola Sachs, Georges Balandier, Monique de Saint-Martin. Brigitte Mazon e Maurice Aymard autorizaram o acesso a arquivos específicos na EHESS e no Institut de France.

Não posso deixar de mencionar meus queridos amigos Camila e Luciana Dantas, Antonio Castro, Júlia Sant’Anna, Ana Teles, Sabrina Parracho, Eliska Altman, Bruno Carvalho, Verônica Eloi e Antônio Brasil. À Luciana agradeço ainda pela leitura atenta de parte da tese.

Sou particularmente grata à minha família. Minha mãe, Elza e meu padrasto, Fred, demonstraram apoio incondicional ao longo de todo o infindável processo. Meus irmãos, Paloma, Mauricio e Pablo também foram muito solidários. Meu pai, Alfredo, apesar da distância física, encontrou diversas maneiras de se mostrar presente.

Ao Fabricio dedico esta tese. A sua presença, insubstituível, tornou possível a conclusão deste trabalho.

Este trabalho não teria sido completado sem o apoio financeiro do CNPq.

Introdução

A ideia de mudança social constituiu o tema central da sociologia brasileira da década de 1950. Grande parte dos trabalhos produzidos no período enfatizava o processo de transição do padrão societário “tradicional” para o “moderno”, abordando diferentes aspectos das transformações associadas aos processos de industrialização e urbanização.

Alguns autores e correntes de pensamento, associados a diferentes centros de ensino e pesquisa, ganharam proeminência nesse debate, contribuindo para a cristalização de algumas imagens e estereótipos. Assim, o pensamento sociológico do período é, com frequência, definido a partir da adoção de um enfoque classista. Outra interpretação habitual relaciona a sociologia daqueles anos ao conceito de integração funcional. A reflexão sociológica dos anos 1950 é, dessa forma, reduzida a algumas poucas correntes teóricas, encobrindo a diversidade de modelos e interpretações (Villas Bôas, 2006a).

O estudo da mudança social não forma, no entanto, um todo homogêneo, estando associado a visões distintas. As diferentes instituições e grupos de pesquisa não podem, com efeito, ser identificados com uma orientação estável e unificada. Os trabalhos dedicados à sociologia praticada na USP focalizam, em geral, as pesquisas e reflexões desenvolvidas em torno da Cadeira de Sociologia I, liderada por Florestan Fernandes. As obras e autores associados à cadeira Sociologia II são, deste modo, frequentemente negligenciados.

Dentro desse último grupo, destaca-se o trabalho de Maria Isaura Pereira de Queiroz, cuja obra, pouco estudada, caracteriza-se, no entanto, por uma grande riqueza de temas e por uma densidade analítica que permitem revelar a magnitude das questões subjacentes às suas pesquisas. Reunindo pesquisas sobre o messianismo, o coronelismo, as crenças e os estilos de vida das populações rurais, os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz procuram desvendar a lógica imanente à vida social brasileira.

Assim, parece surpreendente que essa contribuição tão particular à sociologia brasileira não tenha ainda sido resgatada e merecido uma reapropriação crítica que permitisse revelar aos contemporâneos a originalidade de seu pensamento, a recorrência dos temas propostos e o caráter interdisciplinar de suas práticas de pesquisa. Com efeito,

além da coletânea organizada por Ethel Volfzon Kosminsky (1999) e dos trabalhos mais específicos de Gláucia Villas Bôas (1999, 2006a, 2006b, 2009 e 2010) e André Botelho (2007 e 2009), as análises a respeito da obra de Maria Isaura existentes são pontuais, inseridas no contexto de estudos mais amplos sobre a “sociologia paulista” (Jackson, 2002; Spirandelli, 2008; Pulici, 2008) ou o mundo do sertão (Trindade, 1999).

Por isso mesmo, esta tese dedica especial atenção e trabalho para apresentar, de forma bastante detalhada, sua produção intelectual, a partir de seus próprios argumentos, considerando que sua obra está hoje relegada, em parte, a uma situação de relativo esquecimento, notável pela falta de edições recentes de seus principais livros.

Através da variedade temática presente na obra de Maria Isaura, é possível identificar dois eixos centrais que, perpassando o conjunto de suas análises, termina por conferir certa organicidade à sua perspectiva sociológica, sem que sejam inteiramente excluídos os paradoxos e ambigüidades que marcam a produção intelectual de qualquer autor.

De um lado, sua escolha temática, voltada para o estudo de um conjunto bastante heterogêneo de fenômenos, longe de caracterizar-se pela dispersão, revela o enfoque privilegiado pela socióloga em sua obra, voltada para o conjunto de práticas sociais, culturais, políticas e econômicas peculiares ao universo rural. A autora concentra seus esforços de análise, de maneira mais específica, sobre a camada constituída pelos homens livres e pobres do campo. Nesse sentido, a obra de Maria Isaura se insere dentro da “revolução intelectual” descrita por Antônio Cândido, que marcou os trabalhos da primeira geração de professores brasileiros da USP, operando uma ruptura com a tradição intelectual anterior, que tendia a enfatizar o estudo das camadas senhoriais (Cândido, 1988).

Através de um conjunto de pesquisas sobre o cangaço, o messianismo, as festas populares, o catolicismo rústico, os bairros rurais, Maria Isaura procura analisar a estrutura e a organização das populações rurais. No entanto, a ênfase na estrutura não exclui a análise dos processos de mudança referentes à transição de uma sociedade baseada no predomínio da atividade rural para uma sociedade em que os elementos urbanos e industriais assumem proeminência no conjunto da sociedade. A questão da dinâmica social, constitui, de fato, um dado central para a compreensão da obra da autora.

A análise é realizada, contudo, a partir de uma ótica original, distanciando-se, em certa medida, da tendência dominante na produção intelectual do período. Com efeito, grande parte dos autores de sua geração tendiam a privilegiar os temas relacionados com a implantação do capitalismo no país, voltando-se para o exame da constituição de classes, a industrialização, o empresariado, o operariado. A ênfase atribuída pela autora ao estudo do Brasil “arcaico” foi muitas vezes interpretada como uma posição conservadora.

O exame das formas características de organização das populações rurais na obra da autora encontra-se, no entanto, intimamente atrelado à questão da mudança, procurando-se compreender o confronto entre as culturas tradicionais e os processos de transformação em curso no país. A questão da mudança constitui assim o segundo eixo ordenador da análise, alinhando a autora às preocupações dominantes na sociologia da década de 1950. O tom diferenciado da análise permite, contudo, matizar diversas imagens a respeito do meio rural e de suas relações com o urbano, presentes nas interpretações dominantes sobre a modernização brasileira.

Outro traço marcante na obra de Maria Isaura é o peso do trabalho empírico. Com efeito, desde o início de sua carreira a socióloga realizou trabalhos de campo em comunidades rurais, elaborando suas conclusões, em larga medida, a partir da observação direta. A utilização de dados primários não exclui, contudo, o exame da teoria. Seus estudos se caracterizam, desse modo, pela associação estreita entre a pesquisa e a reflexão teórica. Assim, se a sua obra é eminentemente empírica, ao mesmo tempo lança as bases de uma teoria singular, oferecendo uma contribuição original ao estudo da mudança social no Brasil e à teoria sociológica de maneira geral.

A obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz se constrói a partir do confronto com outras, através de concordâncias e confrontos, da inserção em certos grupos e do afastamento em relação a outros. A partir de determinada temática, a autora estabelece, com efeito, um diálogo com um conjunto de atores distintos. Em cada capítulo, busca-se, desse modo, recuperar a reflexão de Maria Isaura dentro do contexto específico em que se davam os debates intelectuais em torno da questão em foco, procurando restaurar as interlocuções estabelecidas e esclarecer a singularidade da abordagem construída pela autora. Esses dados permitirão, com efeito, elucidar o cruzamento das idéias e os sistemas de relações pessoais

e intelectuais que estão na base da construção da obra. “O diálogo como forma reflexiva e expositiva tem como vantagem (...) permitir uma articulação fina entre texto e contexto, na medida em que insere o autor e seu pensamento no tempo e no espaço, conectando homens e idéias, evitando assim uma análise que isola a obra e que sublinha exemplaridades em tom triunfalista” (Peixoto, 2000, p. 21).

As análises da produção intelectual brasileira permitem reinterpretar textos consagrados e recuperar autores considerados “secundários” pela tradição hegemônica, contribuindo, desta forma, para a formulação de novas perguntas e para a elaboração de paradigmas explicativos para a sociedade brasileira. Este trabalho pretende, em última instância, resgatar a importância de uma obra que se debruçou sobre aspectos diversos da realidade brasileira, apontando as questões atuais que ela é capaz de revelar.

A estruturação do trabalho segue um recorte temático, dividindo-se em cinco capítulos, além desta introdução e das considerações finais. As diferentes partes se dedicam a analisar os estudos de Maria Isaura sobre o campesinato, o folclore, o mandonismo e o messianismo, respectivamente. Em cada caso, é possível identificar, de um lado, questões mais específicas que se depreendem do estudo do tema em questão e, de outro, a temática da mudança social, que constitui, portanto, o fio condutor da análise dos diferentes assuntos tratados. A sequência dos temas é mais ou menos aleatória e não tem qualquer sentido cronológico. Com efeito, dedicando-se à investigação de diferentes temas de forma simultânea, Maria Isaura construiu uma obra vasta, que não corresponde a momentos sucessivos de sua carreira. Assim, a análise dos estudos sobre o campesinato aparece em primeiro na medida em que permite apresentar a camada sobre a qual se debruça a maior parte da obra da autora, ressurgindo, portanto, como dado central nas análises sobre as práticas folclóricas e religiosas e sobre as relações de dominação. Ficaram excluídos deste estudo os temas do cangaço e do carnaval. A seguir, apresentaremos o conteúdo contemplado por cada uma das partes.

O primeiro capítulo procura reconstruir, de forma muito breve, o contexto de formação de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Buscando destacar alguns traços importantes de sua formação universitária, o capítulo se concentra, num primeiro momento, na descrição do processo de fundação da Universidade de São Paulo nos anos 1940, ressaltando a contribuição da missão francesa. Num segundo momento, recupera-se o contexto intelectual francês dos anos 1950, no qual a socióloga dá continuidade à sua formação acadêmica. Por fim, a partir de um conjunto de dados primários, descreve a trajetória profissional de Maria Isaura na França a partir dos anos 1960, de maneira a recuperar parte importante de seu percurso intelectual e restaurar as redes de relações estabelecidas.

O segundo capítulo discute os estudos da autora sobre a camada de sitiantes, em que ela afirma a sua importância histórica. O capítulo se concentra na análise dos bairros rurais e de suas relações com o meio urbano, procurando demonstrar de que forma Maria Isaura refutou, em seus estudos, a tese do isolamento e da estagnação das populações do campo.

No terceiro capítulo, procura-se analisar de que forma os trabalhos sobre folclore realizados por Maria Isaura se associam ao tema da mudança social, discutindo a relação entre o processo de urbanização e a modificação de determinado estilo de vida e o desaparecimento ou a sobrevivência de elementos folclóricos.

O quarto capítulo analisa os estudos de sociologia política de Maria Isaura, mostrando os fundamentos sociais das relações de dominação vigentes no Brasil. Através da análise que a autora empreende sobre o fenômeno do mandonismo local na vida política brasileira ao longo do tempo, este capítulo procura, de um lado, discutir a forma pela qual seus estudos permitem contestar a visão comumente associada ao coronelismo e ao seu eleitorado e, de outro, mostrar de que maneira a mudança e a continuidade se associam no estudo da temática em questão.

O quinto capítulo procura analisar de que forma os movimentos messiânicos constituem, na obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz, elementos estratégicos para a compreensão da sociedade rústica em sua estrutura e dinâmica.

A conclusão pretende sistematizar os pressupostos implícitos na visão de mudança social presente na obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz, ressaltando a especificidade do processo de modernização no Brasil.

Capítulo 1: O contexto de formação de Maria Isaura Pereira de Queiroz

O presente capítulo tem por objetivo analisar o contexto de formação de Maria Isaura Pereira de Queiroz, tomando como referência, de um lado, a criação da Universidade de São Paulo (USP) e a institucionalização das Ciências Sociais no Brasil, e, de outro, o ambiente intelectual da França dos anos 1950 e 1960, sobretudo no universo das ciências humanas. Trata-se de identificar e descrever a atmosfera intelectual que contribuiu para a construção do seu pensamento e, ao mesmo tempo, apresentar sua trajetória intelectual ao longo desse período, procurando mostrar as principais referências, as interlocuções travadas e os projetos desenvolvidos. Antes, porém, convém apresentar uma pequena nota biográfica sobre a autora.

Assim, este capítulo está dividido em quatro partes: a primeira apresenta alguns dados da biografia de Maria Isaura. A segunda procura analisar o ambiente intelectual paulista nas décadas de 1930 e 1940 e o processo de criação da USP, destacando as singularidades do modelo adotado pela universidade. A terceira pretende resgatar os debates que marcaram o campo intelectual francês nos anos 1950 e 1960. Por fim, a quarta parte tem por objetivo caracterizar a presença da autora no universo acadêmico francês, através de seus cursos, seminários, palestras e publicações.

Pequena nota biográfica

Maria Isaura Pereira de Queiroz nasceu em 26 de agosto de 1918, na cidade de São Paulo, filha de tradicional família bandeirante, “quatrocentona” (Pereira de Queiroz, 1999, p. 14), com larga influência na política do Império e da República Velha, prestígio que se estendeu nos anos que se seguiram à redemocratização de 1946¹. Embora fossem totalmente integrados ao meio urbano, seus pais eram oriundos de

¹ Sua tia, Carlota Pereira de Queiroz, formou-se pela Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo em 1926 e fundou a Academia Brasileira de Mulheres Médicas, em 1950. Ingressando na política, foi eleita a primeira deputada federal da história do Brasil, em 1934. Permaneceu no cargo até o golpe de 1937, quando Getúlio fechou o Congresso.

famílias de fazendeiros de café (os Queiroz Telles e os Pereira de Queiroz) do Vale do Paraíba e do Oeste Paulista. Apesar da origem privilegiada, a socióloga fez toda a sua formação no ensino público, no Instituto de Educação Caetano de Campos, e, depois, na USP.

Como muitas moças do seu tempo, fez-se normalista e, em 1938, aos 20 anos, formou-se como professora. Em 1946, ingressou na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da USP, formando-se em 1949. Logo depois de concluído o curso superior, Maria Isaura ingressou no Curso de Especialização em Sociologia e Antropologia, na própria FFCL. Seu primeiro emprego foi como professora de Sociologia Educacional no ensino médio, no Instituto de Educação de Matão (SP), mas logo, em 1951, foi admitida como assistente da Cadeira de Sociologia I da FFCL, passando, a partir de 1958, para a Cadeira de Sociologia II.

Em 1951, ingressou na École Pratique de Hautes Etudes, 6eme. Section, onde obteve seu doutorado, em 1955, com a tese *La “Guerre Sainte” au Brésil: le mouvement messianique du “Contestado”*, defendida perante um júri formado por Roger Bastide, que a dirigiu, Claude Lévi-Strauss e Gabriel Le Bras. Seu contato com os professores franceses na USP e essa temporada na França criaram-lhe muitas oportunidades de intercâmbio naquele país, na forma de cursos, seminários, conferências e publicações, como se verá a seguir. A tese foi covalidada pela USP em 1960, o que lhe permitiu ascender ao posto de Assistente-doutor.

Em 1963, submeteu-se ao concurso de Livre Docente, com uma tese sobre *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, obtendo média 9,55 e tornando-se professora Livre-Docente. Só em 1973, passou ao cargo de Professora Adjunta. A socióloga nunca quis se candidatar ao posto de Professor Titular da FFCL da USP.

No Brasil, foi professora visitante na Universidade Federal do Paraná (1967 e 1970), na Universidade Federal da Bahia (1969) e na Universidade Federal de Santa Catarina (1970). No exterior, passou longas temporadas na França, como orientadora associada na própria École Pratique des Hautes Etudes (1963-1964), onde havia estudado, e como professora-visitante na Université Paris VI Pierre et Marie Curie (1963-1964), no Institut de l'Amérique Latine (1961-1970) e no Institut d'Études Portugaises na Université Paris III (1978-1979). Também atuou na Université Laval,

Québec, Canadá (1964), na Université des Mutants, Dakar, Senegal (1979) e na Université de Louvain La Neuve, Bélgica (1980).

Em 1964, na trilha de suas próprias pesquisas, criou, com a colaboração de alguns colegas do Departamento de Ciências Sociais da FFCL, o Centro de Estudos Rurais, com o objetivo de estudar as transformações do meio rural brasileiro. O centro foi formado com personalidade jurídica própria, constituindo uma sociedade civil sem fins lucrativos, permitindo à socióloga atuar com mais desenvoltura na captação de recursos para financiamento de pesquisas e funcionar com maior autonomia em relação à estrutura universitária (apesar de sediado na USP).

Segundo Maria Isaura, “o título amplo permitia abranger Sociologia, História, Geografia Humana, Economia Política, Psicologia Social, Folclore, pois seus organizadores estavam todos convictos de que a interdisciplinaridade era uma garantia de se alcançar melhores resultados nos trabalhos” (1995, p. 16). Seu escopo se tornou ainda mais amplo quando em 1968 foi renomeado Centro de Estudos Rurais e Urbanos (CERU). Ao longo do tempo, o CERU passou a editar o periódico *Cadernos CERU* (cuja primeira edição data de 1968), a organizar encontros e seminários, contando com a participação de pesquisadores nacionais e estrangeiros de formações variadas, a manter uma biblioteca e arquivos relacionados a seus temas, estruturados a partir de ampla variedade de temáticas, traço característico na obra de Maria Isaura.

Além disso, a instituição sempre esteve voltada para a realização de trabalhos de campo, contribuindo para o treinamento de estudantes e apontando para um traço característico da trajetória da socióloga: a valorização da pesquisa empírica. Nesse sentido, destaca-se a importância das temporadas passadas pela autora em Santa Brígida, então um pequeno povoado do município baiano de Jeremoabo, na divisa com Alagoas². Maria Isaura descobre o lugar a partir de uma indicação do antropólogo baiano Thales de Azevedo. No prefácio a um dos livros de Maria Isaura (1958), Azevedo assinala que, viajando pelo nordeste do Estado, em 1950, a fim de escolher as comunidades que integrariam os estudos previstos pelo convênio firmado entre o

² Gláucia Villas Bôas assinala que o município integra a região descrita por Euclides da Cunha em *Os Sertões*, povoada por sertanejos abandonados no tempo, que, segundo o autor, ainda guardavam “intactas as tradições do passado”. Antônio Conselheiro pregou e teve adeptos em Jeremoabo (Cunha, 1998, pp. 99, 146, 148, apud Villas Bôas, 2006, p. 146).

Governo da Bahia e a Columbia University³, veio ao seu conhecimento a existência de uma população organizada em torno de um chefe religioso no município de Jeremoabo. A visita que o antropólogo fez ao arraial de Santa Brígida constituiu, de fato, o ponto de partida para as pesquisas realizadas por Maria Isaura, a convite do Seminário de Antropologia, órgão de estudos da cátedra de Antropologia e Etnografia da Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia.

A investigação teve início em 1955 quando, aproveitando um período de férias da USP, a socióloga passou uma primeira temporada no arraial, retornando diversas vezes ao longo dos anos seguintes⁴. A vivência no povoado de Santa Brígida ofereceu à Maria Isaura a oportunidade de aprofundar o estudo de aspectos variados do meio rural brasileiro, dando origem a diversos trabalhos publicados posteriormente sobre o conjunto de práticas culturais, políticas e religiosas observadas durante os períodos de trabalho de campo⁵. Mais tarde, entre 1967 e 1969, ainda nos anos de implantação do CERU, Maria Isaura participou de uma equipe interdisciplinar que realizou pesquisas na localidade para avaliar eventuais mudanças ali processadas, culminando na realização do documentário *O Povoado do Velho Pedro*, de Sergio Muniz (Pereira de Queiroz, 1995, p. 19; Villas Bôas, 2009).

Entre edições brasileiras e estrangeiras, Maria Isaura publicou dezenas de livros e uma centena de artigos científicos. Entre os livros mais importantes constam *La “Guerre Sainte” au Brésil: le mouvement messianique du “Contestado”*; *Estudos de Sociologia e História*; *Bairros Rurais Paulistas: dinâmica das relações bairro rural-*

³ O convênio entre o Departamento de Educação do Estado da Bahia e o Departamento de Antropologia da Columbia University foi firmado em 1949, com o objetivo de levar a cabo um conjunto de pesquisas socioculturais em comunidades típicas das várias regiões geoeconômicas do Estado visando a obtenção de conhecimentos que servissem de base ao planejamento da educação, da assistência médica e da administração, iniciativa do então Secretário de Educação e Saúde, Prof. Anísio Teixeira. O convênio tomou corpo no Programa de Pesquisas Sociais Estado da Bahia-Columbia University, sob a direção geral do autor de seu plano, Prof. Charles Wagley, com a colaboração de Thales de Azevedo como diretor regional, encarregado do cumprimento do acordo por parte do governo baiano, e do Prof. Luiz de Aguiar Costa Pinto, como consultor.

⁴ As pesquisas foram conduzidas com o apoio financeiro do Programa de Pesquisas Sociais da Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia, estabelecida em 1951 com o objetivo de auxiliar o cumprimento do convênio entre o Governo da Bahia e a Columbia University.

⁵ Em Santa Brígida, a autora analisou a dança de São Gonçalo, as formas de lideranças e relações de dominação, a partir da trajetória de cabos eleitorais, o movimento messiânico liderado pelo beato Pedro Batista e desorganização dos pequenos proprietários diante do fenômeno da urbanização.

cidade; O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios; O Messianismo no Brasil e no Mundo; Os Cangaceiros; Sociologia e Folclore: a dança de São Gonçalo num povoado baiano; O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil; Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil; Carnaval brasileiro: o vivido e o mito.

Em toda essa trajetória pessoal, acadêmica e intelectual, a USP certamente tem lugar privilegiado. A carreira da socióloga encontra-se inteiramente vinculada a essa universidade e às transformações que vivenciou no período que abrange, sobretudo, as décadas de 1950 a 1980. Maria Isaura se formou ainda entre suas primeiras turmas, passando rapidamente a lecionar e a exercer atividades de pesquisa. Nesse sentido, integrou as primeiras gerações de professores brasileiros da USP, e contribuiu para a institucionalização tanto da universidade quanto das ciências sociais no Brasil.

O ambiente paulista e a criação da USP

A fundação da USP está ligada à efervescência cultural e ideológica das décadas de 1920 e 1930, a um processo de renovação pedagógica e de avanço do ensino superior em que se empenhou um importante grupo de educadores, à atuação de órgãos da imprensa, como *O Estado de São Paulo*, e à crise econômica e política que culminaria na Revolução de 30 (Schwartzman, 1979; Blay e Lang, 2004; Cardoso, 1982; Limongi, 1988, Trigo, 1997; Freitas, 1992).

Transformações no campo cultural e educacional

As décadas de 1920 e 1930 no Brasil são marcadas por grandes transformações econômicas, sociais e políticas. O crescimento demográfico, a expansão industrial, as mudanças na economia cafeeira e nas relações de produção, a incorporação de grande número de imigrantes e o aumento da urbanização provocaram importantes mudanças

no campo da cultura. A Semana de Arte Moderna contribuiu para gerar novos paradigmas estéticos e culturais, estimulando a rejeição de velhos padrões.

Para Antonio Candido “os fermentos de transformação estavam claros nos anos 20”. Mas eles se manifestaram, em larga medida, “como fenômenos isolados, (...) vistos pela maioria da opinião com desconfiança” (1984, p. 27). Já os anos 1930 se caracterizariam pelo surgimento de condições para a realização e difusão de um conjunto de inovações geradas no decênio anterior, contribuindo para torná-las “até certo ponto ‘normais’, como fatos de cultura com os quais a sociedade aprende a conviver (...). Pode-se dizer, portanto, que sofreram um processo de ‘rotinização’” (ibid., p. 27).

Antonio Candido lembra que “os anos 30 foram de engajamento político, religioso e social no campo da cultura” (ibid., p. 27). Ele chama a atenção para a “surpreendente tomada de consciência ideológica de intelectuais e artistas, numa radicalização que era quase inexistente” (ibid., pp. 27-28). O campo do ensino mostra-se exemplar. O movimento revolucionário de 30 favoreceu a aplicação ampla de um conjunto de reformas educacionais que vinham sendo gestadas há vários anos. A década de 1920 assistiu, com efeito, a diversos debates em torno da educação. Em 1926, Fernando de Azevedo organizou e dirigiu um “Inquérito sobre a Instrução Pública” em São Paulo, abordando os problemas fundamentais do ensino em diversos níveis. O documento, publicado no jornal *O Estado de São Paulo*, deu início a uma campanha por uma nova política de educação e pela criação de universidades no país.

O grupo dos educadores defendia, de um lado, a difusão da instrução elementar que, aliada ao voto secreto, visava a formar cidadãos mais aptos a escolher os seus governantes; e sustentava, de outro, a reformulação e o aumento das carreiras de nível superior, com o objetivo de renovar a constituição das elites dirigentes e de seus quadros técnicos. “Tratava-se de ampliar e ‘melhorar’ o recrutamento da massa votante, e de enriquecer a composição da elite votada” (ibid., p. 28). Fernando de Azevedo chamava a atenção para a importância da educação:

em um contexto cuja proposta mais ampla era a construção de uma sociedade democrática, fundada nos princípios básicos do liberalismo ocidental, a intelectualidade

brasileira já colocava enfaticamente, nos anos 20, o problema da cultura e da educação e expunha a necessidade de uma adaptação do sistema escolar “às exigências de uma sociedade nova, de forma industrial, em franca evolução para uma democracia social e econômica” (apud Blay e Lang, 2004, p. 41).

O Governo Provisório instalado em 1930 criou imediatamente o Ministério de Educação e Saúde, confiado a Francisco Campos. Este deu impulso à reforma que traz o seu nome e que visava instituir no país alguns elementos da pedagogia e da filosofia educacional dos ‘escola-novistas’. Em 1931, atendendo a uma solicitação do Governo Federal, a IV Conferência Nacional de Educação elaborou o “Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova”, que lançou as bases e diretrizes de uma nova política de educação. O manifesto pressupunha uma forte vinculação entre educação e desenvolvimento. Em 1933 foi fundado em São Paulo o Instituto de Educação, com funções de instituição de ensino superior, tendo Fernando de Azevedo como diretor.

A campanha pela criação de uma universidade em São Paulo foi desencadeada por uma ação conjunta dos educadores profissionais e da elite que atuava no jornal *O Estado de São Paulo* (OESP). O “grupo do Estado”, como ficou conhecido, defendia a necessidade de combinar reformas políticas com reformas educacionais. A universidade formaria elites dirigentes para o país, exercendo um papel determinante na emancipação nacional. A universidade teria também a função de formar professores secundários, visando atender à demanda crescente por vagas no ensino médio, decorrente dos processos de industrialização e urbanização.

A partir de análise exaustiva realizada nos editoriais do jornal, Capelato e Prado afirmam que

para OESP uma das causas fundamentais dos problemas políticos com que se defrontava o país (...) residia na ausência das “elites intelectuais”. A superação desses problemas só se poderia conseguir mediante o forjamento de uma nova elite à altura das necessidades do país (...). O preenchimento desse “vazio intelectual” foi a tarefa que OESP reservou às universidades, por cuja criação desencadeou intensa campanha (1980, p. 121).

O jornal OESP teve desta forma uma atuação importante no debate em torno da criação de uma universidade. Já em 1925, um editorial do OESP ressaltava o

“esquecimento total e absoluto da fundação de institutos de ensino verdadeiramente superiores, capazes de formar uma elite mental dirigente do país” (apud Freitas, p. 27). Ressentia-se também da

falta de estabelecimentos nacionais de alta cultura, que levem uma elite de homens de talento e de necessária envergadura ao estudo desinteressado das questões que poriam nas altas esferas a que não podem atingir todos os cérebros, questões e problemas esses que entrosam diretamente com a orientação mental e portanto político-econômica – que deve seguir o país, essa falta é que tem sido a maior, senão a única responsável pela anarquia e pela balbúrdia em que nos vemos neste momento (id.).

A partir de 1927, o jornal passa a publicar conferências e artigos de professores franceses que defendiam a idéia de criação da universidade.

Transformações no campo político

A criação da USP está ligada às transformações políticas que levaram à constituição do poder nacional em detrimento das disputas regionais. Durante a Primeira República, a dinâmica política em São Paulo se caracterizava pela hegemonia das oligarquias vinculadas à produção cafeeira. O Partido Republicano Paulista (PRP), ligado aos produtores rurais, logrou obter, por meio de mecanismos estratégicos, amplo domínio na política estadual.

A partir do período que antecede a Primeira Guerra Mundial, um conjunto de transformações sociais e econômicas contribuiu para alterar a configuração de forças no campo político. O processo simultâneo de ascensão econômica dos imigrantes e de decadência significativa da oligarquia rural acarretou mudanças na hierarquia social, concorrendo para enfraquecer a hegemonia do PRP. A crise econômica desencadeada pelo esgotamento do modelo baseado na exportação de café constituiu um fator importante para a desestabilização política. O acúmulo de tensões debilitou a capacidade agregadora do partido, dando margem ao surgimento de cisões no interior

do segmento dominante. Em 1926, o Partido Democrático é fundado por dissidentes do PRP.

Contrariando o pacto estabelecido entre Minas Gerais e São Paulo, que estabelecia que a candidatura à eleição presidencial deveria caber a um mineiro, Washington Luiz indicou o paulista Júlio Prestes de Albuquerque para sucedê-lo, visando dar continuidade ao plano econômico de seu governo. Protestando, Minas Gerais uniu-se ao Rio Grande do Sul e à Paraíba e lançou a candidatura de Getúlio Vargas. A oposição foi vencida nas urnas. No entanto, o resultado da eleição foi contestado, dando origem à Revolução de 1930 que resultou na deposição de Washington Luiz e na ascensão ao poder de Getúlio Vargas. Os republicanos são aliçados do poder, mas o Partido Democrático Paulista incorpora-se ao Governo, pois havia apoiado Getúlio. Este, no entanto, tardava a convocar uma Assembleia Constituinte. A Revolução de 1932 é deflagrada pela burguesia paulista, que se une contra o Governo Provisório, chefiado por Vargas, em nome da reconstitucionalização do país. O movimento armado começou no dia 9 de julho de 1932 e contou com a adesão imediata das camadas abastadas da população paulista. A grande disparidade de forças provocou, contudo, a derrota de São Paulo em três meses.

A criação da USP

A derrota de São Paulo na Revolução Constitucionalista de 1932 constituiu, para muitos autores, um fator essencial para que fosse retomada a idéia de uma universidade em São Paulo. Para Simon Schwartzman (1979), a criação da USP constituiu um projeto político que permitiria, a longo prazo, devolver ao estado a posição de liderança nacional. Em discurso realizado em 1937, como paraninfo da primeira turma de licenciados pela Faculdade de Filosofia, Júlio de Mesquita Filho relaciona a fundação da universidade com os acontecimentos de 1932:

Ao sairmos da Revolução de 32 tínhamos a impressão perfeitamente nítida de que o destino acabava de colocar São Paulo em posição idêntica àquela em que se achava, após Iena, a Alemanha, o Japão no dia seguinte ao do bombardeio dos seus portos pela

esquadra norte-americana, e a França depois de Sedan. E, se atribuímos a série infinita de gravíssimos erros praticados, dentro das fronteiras do nosso estado, pela ditadura à mentalidade primária dos seus prepostos, não nos parecia menos evidente que só uma reforma radical do aparelhamento escolar do país e a instauração de uma vigorosa política educacional poderiam evitar a catástrofe final que os movimentos de 1922, de 24, de 30 e 32 nada mais faziam do que prenunciar. Para os males que nos acabrunhavam, a história daqueles países nos apontava o remédio. Sabíamos por experiência própria a que terríveis aventuras nos tinham arrastado, de um lado, a ignorância e a incapacidade dos homens que até 30 haviam discricionariamente disposto dos destinos tanto do nosso estado como da nação e, de outro, a fatuidade vazia dos escamoteadores da revolução de outubro. Quatro anos de estreito contato com os meios em que se moviam as figuras proeminentes de ambas as facções em luta levaram-nos à convicção de que o problema brasileiro era, antes de mais nada, um problema de cultura. Daí a fundação da nossa universidade e, conseqüentemente, a criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (apud Schwartzman, *ibid.*, pp. 193-194).

Schwartzman defende que o principal interesse de Júlio de Mesquita Filho era antes político do que propriamente educacional. No período posterior à Revolução de 32, a esfera educacional passa a exercer um papel crescente no campo político⁶. Para o autor, o projeto de criação da USP ultrapassava as fronteiras do estado. Com efeito,

Não se limitava a uma preocupação com uma eventual autonomia do estado, que, partindo do cultural, passasse pelo político para redundar no econômico. Não se restringia ao empenho na formação de uma elite altamente capaz e dinâmica que pudesse servir de antídoto poderoso contra as influências nefastas procedentes da esfera do governo central, contrárias aos interesses do estado. O que movia Júlio de Mesquita Filho, e em grau menor os outros, era uma aspiração de reconquista de hegemonia, seriamente afetada em 30 e definitivamente perdida em 32 (1979, pp. 194-195)⁷.

Assim, ao invés de debilitar os planos em relação à Universidade, a derrota na Revolução de 32 contribuiu para incentivar a elaboração de um modelo que pudesse ser implantado no momento oportuno.

⁶ Neste sentido, Schwartzman chama a atenção para o fato de que a reforma Francisco Campos, efetivando a inclusão da educação no projeto político do governo central, acompanha de certa forma esse processo. “O que, no entanto, difere é o conteúdo do projeto e, principalmente, a centralidade da educação superior no campo político, que é bem menor no caso do poder central, talvez menos cioso de propiciar a formação de uma elite acadêmica e intelectual que pudesse vir a ser incômoda” (1979, p. 194).

⁷ Em discurso proferido em 1969, Júlio de Mesquita assinalava que “vencidos pelas armas, sabíamos perfeitamente que só pela ciência e pela perseverança no esforço voltaríamos a exercer a hegemonia que durante longas décadas desfrutáramos no seio da federação” (apud Schwartzman, 1979, p. 199).

Para Irene Cardoso, o “grupo do Estado” possui um projeto de hegemonia cultural e política, assumindo a postura de um “partido ideológico”, um “Estado-Maior intelectual”, expressa na idéia da comunhão paulista⁸. A autora assinala que, para seus mentores, o principal objetivo da universidade seria a formação de lideranças intelectualmente capazes de atuar de maneira decisiva nos rumos da sociedade⁹. A universidade constituiria, desse modo, um centro civilizador, formando uma “elite depositária da razão, destinada a conduzir a nacionalidade” (Cardoso, 1982, p. 92). O problema nacional é, portanto, equacionado em termos da formação de classes dirigentes¹⁰.

A futura Universidade começou a ser delineada a partir das discussões entre Júlio de Mesquita e Paulo Duarte durante o seu período de exílio. A circunstância favorável para a criação da USP deu-se com a nomeação para o cargo de interventor federal em São Paulo, em 1933, de Armando Salles Oliveira, acionista do jornal *O Estado de São Paulo* e cunhado de Mesquita, oferecendo o respaldo político necessário para a implementação do projeto.

O trabalho de estruturação da Universidade ficou a cargo de Júlio de Mesquita Filho, Armando de Salles Oliveira e Paulo Duarte. Fernando de Azevedo foi convocado pelo “grupo do Estado” para preparar o Decreto de Criação da Universidade e conduzir os trabalhos da comissão eleita para esse fim. No dia 25 de janeiro de 1934 foi criada a Universidade de São Paulo.

⁸ “Pertencer à Comunhão implica a existência de um sentimento de solidariedade de casta e uma certa coesão. Casta, porque se refere a uma imagem de superioridade racial, regional e intelectual” (Cardoso, 1982, pp. 52-53).

⁹ Fernando Limongi critica as análises que privilegiam a dimensão política na explicação da criação da USP. Para o autor ressalta a atuação “de um grupo social claramente demarcado, especializado no setor cultural. São jornalistas, editores e educadores, sendo que alguns deles são também empresários do setor. (...) Sendo estas as pessoas que defendem a criação da Universidade, por certo, não serão apenas ideais e dilemas políticos que estarão na raiz de suas pregações. Esta ligação profunda com o empresariamento de atividades culturais apontam para relações mais orgânicas deste grupo com a reforma educacional que pregavam” (1988, PP. 247-248)

¹⁰ Em sua análise das dimensões políticas do projeto da Universidade de São Paulo, Cardoso apresenta a construção do mito liberal-democrático da criação da USP, que resgata os traços democráticos da concepção original e omite os aspectos mais autoritários que marcam o período de implantação do projeto, em que a elite paulista adequa a sua concepção de democracia à defesa prioritária da ordem pública e apóia os atos de exceção do governo Vargas (cf. Cardoso, 1982.)

Segundo o Decreto de Criação¹¹, a Universidade de São Paulo tinha os seguintes objetivos:

- a) Promover, pela pesquisa, o progresso da ciência;
- b) Transmitir, pelo ensino, conhecimentos que enriqueçam ou desenvolvam o espírito, ou sejam úteis à vida;
- c) Formar especialistas em todos os ramos de cultura e técnicos profissionais em todas as profissões de base científica ou artística;
- d) Realizar a obra de vulgarização das ciências, das letras e das artes, por meio de cursos sintéticos, conferências, palestras, difusão pelo rádio, filmes científicos e congêneres.

Subsidiariamente, a universidade formaria professores secundários, respondendo à necessidade de ampliação do ensino decorrente dos processos de urbanização e industrialização. A universidade ocuparia, portanto, a posição mais elevada do sistema educacional, com função civilizatória, composto pelos diferentes níveis de ensino, voltados para formação de camadas sociais específicas.

O projeto de criação da universidade previa a incorporação das faculdades profissionalizantes isoladas (Direito, Engenharia, Medicina, Agronomia e Farmácia e Odontologia)¹², e a criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, destinada a funcionar como eixo central. Júlio de Mesquita e Paulo Duarte se inspiraram fortemente no modelo universitário francês:

Nós elegemos (...) dois paradigmas, digamos assim, para a Universidade. Em primeiro lugar, tanto a formação do Julinho quanto a minha são formações francesas. Mas nós não quisemos nos restringir à nossa formação francesa. Escolhemos a Sorbonne, evidentemente, para estudar uma universidade cientificamente estruturada. E escolhemos, também, a universidade inglesa, através da de Cambridge. Mandamos buscar tudo quanto fosse informação dessas universidades. Mas, na realidade, a organização francesa era superior à inglesa. (...) E a nossa organização, pode-se dizer que em 80% seguiu o modelo francês. (...) A universidade francesa tinha como *celula mater* a Faculdade de

¹¹ Decreto 6.283/34, Título I, Art. 2.

¹² O Instituto de Educação foi também integrado como unidade universitária.

Filosofia, Ciências e Letras. Algumas eram mais adiantadas no ensino. Eles então separaram a Faculdade de Filosofia e Letras, de um lado, e a Faculdade de Ciências, de outro. A França já estava assim. Mas nós não tínhamos condição ainda de fazer duas faculdades: a de filosofia de um lado, e a de ciências de outro. Fizemos, então, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, tal qual era na França antigamente. Em torno desta faculdade giravam todas as outras (Duarte apud Schwartzman, 1979, pp. 197-198)¹³.

A Faculdade de Filosofia deveria constituir-se em um centro de produção científica, promovendo a pesquisa em tempo integral e contribuindo para um conhecimento universal, puro e desinteressado. Continua Mesquita:

Diante desta lamentável realidade (constatada pelo inquérito de 1926), não havia como errar. Tomaríamos pela vereda oposta. Jamais se fizeram entre nós ciências? Pois criaríamos, como elemento fundamental da futura Universidade, um instituto onde não se fizesse outra coisa, onde as verdadeiras vocações encontrassem campo ilimitado para desenvolver as suas tendências inatas. Onde a ciência pela ciência fosse a regra, e o espírito de pesquisa dominasse todas as consciências. Em uma palavra: preencheríamos o vácuo imenso em que se debatia a cultura nacional, dando aos estudos desinteressados o lugar que de direito lhes compete na hierarquia intelectual e a preeminência no organismo universitário. (...) Até ali, a cultura do país se havia limitado às disciplinas constantes de três cursos profissionais: direito, medicina e engenharia. A nova faculdade passaria a integrar a totalidade dos conhecimentos humanos, sem os quais uma comunidade jamais logrará a sua plena maturidade intelectual. (...) Caber-lhe-ia, acima de tudo, e pela primeira vez na história da nacionalidade, dar às ciências o papel que de fato lhes compete na civilização moderna e, às inteligências, o campo de expansão que lhes não ofereciam os três minguados cursos profissionais a que se restringia a nossa organização de ensino superior (apud Schwartzman 1979, pp. 205-206).

Na medida em que priorizava a investigação e a pesquisa na área de humanidades, a Faculdade de Filosofia rompia com o utilitarismo identificado às faculdades isoladas profissionalizantes, o que foi viabilizado pela contratação de

¹³ Schwartzman chama a atenção para o fato de que a preferência pelo modelo francês foi justificada em função de seu aspecto institucional, e não a partir de uma avaliação de sua produção na área das ciências exatas, onde é menos controvertida. Para o autor, “uma das razões pode estar no fato de os dois, Duarte e Mesquita Filho, não serem cientistas. (...) Na verdade, eram antes de tudo intelectuais e ativistas políticos, Paulo Duarte enquanto ‘socialista democrático’, como ele mesmo se classifica, e Júlio de Mesquita Filho, um conservador de tendências liberais” (1979, p. 198). Isso explicaria, de certa maneira, a ênfase inicial nas ciências humanas, nos aspectos filosóficos, nas humanidades. Só posteriormente, em fins de 1933, com a participação de Teodoro Ramos, Rocha Lima e outros cientistas na comissão de fundação da Universidade é que as ciências naturais receberam uma atenção maior. Isso também esclarece porque os professores das ciências sociais foram integralmente recrutados na França.

professores estrangeiros que traziam uma metodologia que combinava pesquisa e ensino.

A Missão Francesa na USP

Segundo Fernando Azevedo,

Outra dificuldade, e não menor, é a que nos surgiu quando, criada a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, pensamos em constituir o seu quadro de professores. Para muitas matérias não havia, no país, mestres altamente especializados e em condições, portanto, de inaugurar cursos novos e de alto nível e com as técnicas de pesquisa para assegurar uma contribuição constante aos progressos científicos. Não se tratava apenas de professores que pudessem dar cursos de alta qualidade, mas capazes, por seu espírito e suas técnicas de pesquisa, de concorrer para o progresso das ciências, a cujo ensino teriam de dedicar-se. Tínhamos, por isso, de recorrer a professores estrangeiros. Essa política, Júlio de Mesquita e eu propusemos, e Armando Salles, interventor, com sua clarividência, aceitou sem reservas, para todas as cadeiras da nova Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, professores estrangeiros (1971, p. 122).

Para compor o quadro docente da Faculdade de Filosofia, Armando de Salles Oliveira enviou à Europa o matemático Teodoro Augusto Ramos, professor da Escola Politécnica – e primeiro diretor da FFCL – para escolher e contratar professores italianos, franceses e alemães. No contexto europeu da época, marcado pela ascensão do fascismo, a França representava para os articuladores da USP uma alternativa liberal e afinada com a tradição cultural francesa do país:

Teodoro Ramos partiu para a Europa. Destino inicial: Paris. E Georges Dumas, com o qual Júlio se entendera por carta, estava selecionando elementos jovens, mas de valor, para virem para a Universidade de São Paulo. (...) O George Dumas era muito conhecido aqui no Brasil. Ele já tinha estado em São Paulo para montar o Liceu Pasteur. E o Julinho ficou conhecendo o George Dumas e tornou-se amigo dele. E ele voltou muitas vezes aqui ao Brasil. Quando ele vinha ao Brasil, ia para *O Estado*. Imediatamente, ele ia para lá. De modo que foi chamado para nos ajudar nisto. E ele fez essa coisa com entusiasmo. Mas, como o Georges Dumas era um conservador muito renitente, coloquei também um socialista, que foi o Paul Rivet (Duarte apud Schwartzman, 1979, pp. 198-199).

O psicólogo e filósofo francês Georges Dumas, que era próximo do Grupo do Estado, constitui uma figura importante na organização da missão francesa, selecionando os professores que viriam inaugurar as atividades docentes na FFCL da USP. Dumas havia sido convidado a realizar, em 1907-1908, uma série de conferências no Rio de Janeiro e em São Paulo. Ao tomar conhecimento da viagem, Paul Appell pede a Dumas que viabilize a atuação, no Brasil, do *Groupement des Universités et Grandes Écoles de France pour La Relation avec l'Amérique*, que ele havia fundado em 1908. O *Groupement* tem como principal objetivo “manter e desenvolver as afinidades intelectuais entre os latinos da América e os da França, organizar uma colaboração metódica envolvendo universidades e grandes escolas francesas e americanas, tornar a América Latina conhecida na França” (Lesca apud Martinière, 1982, p. 55). A criação de liceus franceses constitui a meta central do *Groupement des Universités*: “O liceu francês deveria dar à cultura nacional brasileira a cultura francesa tal como ela está organizada nos liceus de Paris...” (Dumas apud Martinière, 1982, p. 63).

Fernanda Arêas Peixoto chama a atenção, desta forma, para o fato de que

as missões universitárias francesas dos anos 1930 devem ser entendidas como desdobramento de uma vigorosa política cultural, intensificada com a criação dos liceus franceses entre nós, e que atendia a um duplo objetivo: de um lado, o interesse francês em consolidar a proeminência cultural no Brasil e, de outro, a demanda da elite local no sentido de formar quadros e de modernizar-se (2000, p. 161).

Os anos 1930 em São Paulo são fortemente marcados por elementos provenientes da cultura francesa. “Os professores que vieram inaugurar a USP não destoam da vida cultural local ao darem suas aulas em francês, por exemplo” (Peixoto, 1991, p. 36). Em depoimento Lévi-Strauss chama a atenção para o fato de que, “naquela época, um francês poderia se sentir em casa no Brasil. Todo brasileiro, um pouco cultivado, falava francês” (Lévi-Strauss apud Peixoto, 2001, p. 484).

A Missão Francesa na USP pode ser dividida em três fases, com características específicas (cf. Peixoto, 1991). A primeira, que se constitui a partir de 1934, corresponde aos professores titulares da Universidade, nomes já conhecidos na França, que permanecem no Brasil por um curto período – de seis meses a um ano – para

inaugurar as cadeiras do setor de ciências humanas e letras. Nessa fase, vieram Émile Coornaert (História), Pierre Deffontaines (Geografia), Etienne Borne (Filosofia) e Paul Arbousse-Bastide (Sociologia). Arbousse-Bastide é o único do grupo a permanecer por um período mais longo no Brasil, assegurando o ensino na cadeira de sociologia de 1934 a 1940, e na de política de 1941 a 1946. Durante essa primeira fase, os professores franceses assumiam inteiramente as responsabilidades do ensino de sua especificidade.

Em um segundo momento (1935), foram convidados jovens *agregés*¹⁴, em geral professores de liceus, sem experiência no ensino superior, com contratos de três anos. Nessa fase chegam ao Brasil Claude Lévi-Strauss (Sociologia), Fernand Braudel (História), Pierre Monbeig (Geografia) e Jean Mangué (Filosofia). Monbeig e Mangué têm os seus contratos renovados. Em 1938 Braudel é substituído por Jean Gagé, e Lévi-Strauss por Roger Bastide.

A terceira fase corresponde ao período do pós-guerra, em que a faculdade passa a receber um grande número de professores visitantes. A partir dos anos 1950, os brasileiros formados pela universidade – Maria Isaura incluída – passaram a ocupar as cadeiras deixadas pelos franceses. Desta forma, a contratação fixa de estrangeiros não se justificava mais.

Enquanto no período de 1934 a 1939 o número de professores que vêm para o Brasil é elevado, de 1939 a 1945, que corresponde ao período da guerra, constata-se uma interrupção desse processo, que só seria retomado a partir de 1946. A eclosão da guerra foi responsável, por outro lado, pela permanência prolongada de alguns professores, como Monbeig, Bastide e Arbousse-Bastide.

Durante o período de formação de Maria Isaura na USP, Georges Gurvitch foi professor da cadeira de Política de 1947 a 1949; Charles Morazé ocupou o mesmo posto de 1949 a 1951; Émile Léonard foi encarregado da cadeira de História da Civilização de 1948 a 1950; e Roger Bastide assegurou o ensino da cadeira de Sociologia até 1954. Os professores que permaneceram após 1938 tiveram a possibilidade de serem auxiliados por assistentes brasileiros, escolhidos entre seus alunos. Maria Isaura foi colaboradora de Bastide, participando ativamente de suas atividades de docência e pesquisa até o seu

¹⁴ *Agrégation* é o exame que permite aceder ao posto de professor de liceu.

regresso para a França. Como veremos ao longo do trabalho, Bastide seria personagem central em sua formação, e mais tarde em sua trajetória francesa.

O papel da missão francesa é ressaltado por diversos autores. Sérgio Miceli assinala que o processo de institucionalização das ciências sociais em São Paulo, ocorrido entre 1930 e 1964, foi determinado, sobretudo, pelo “tipo de arranjo logrado pelos praticantes das novas disciplinas, no âmbito do ensino superior, então a braços com profundas mudanças” (1995, p. 12). Os professores da missão francesa contribuíram, com efeito, para romper com o padrão intelectual anterior dos “bacharéis” e definir as formas de organização acadêmica.

Os compromissos político-ideológicos que ensejaram a criação da USP e a forte presença dos professores franceses no desenho dos primeiros cursos e na formação dos primeiros quadros deixaram, portanto, forte marca nos primeiros escritos produzidos pelos sociólogos formados na USP. Não só a geração de Maria Isaura, mas também as que se seguiram logo depois foram inspiradas pela idéia de pertença a uma elite transformadora e pelo ethos científico francês, marcado pelo racionalismo clássico e pelo empirismo então emergente.

Maria Arminda do Nascimento Arruda procura sintetizar as principais características dos trabalhos de autores brasileiros, que começam a aparecer na segunda metade da década de 1940, mas, sobretudo, a partir da década de 1950, marcados por um tom diferenciado. Arruda chama a atenção para o fato de que “a abertura em leque das preocupações temáticas, a construção de objetos originais, o exame das teorias e dos procedimentos adequados” (1999, p. 38) constituem emblemas da sociologia universitária paulista na fase de seu estabelecimento. Entrecruzavam-se as interpretações sociológicas, antropológicas e políticas. Um dos traços mais significativos refere-se ao recorte empreendido:

Abandonaram-se os grandes panoramas que distinguiam as obras dos precursores e interpretes. Tratava-se de circunscrever objetos, de submetê-los ao crivo da interpretação, a partir de problemas definidos e independentemente do tipo de pesquisa: histórico, empírico ou teórico. Em segundo lugar, (...) o exame da teoria era fundamental. (...) Em terceiro lugar, as noções de estrutura, organização e mudança são centrais ao andamento analítico, instituindo um campo comum conceitual, desvelando certa unidade de formação. Em quarto lugar, esses estudos voltam-se para a vida dos dominados, quer

dizer, não há o privilegiamento da realidade das elites, pelo menos na primeira fase (ibid., p. 39).

Assim, embora contendo diversos pontos de contato com os autores de sua geração, partilhando com eles características relacionadas ao contexto de formação da sociologia paulista, a obra de Maria Isaura também se singulariza em diversos aspectos. O contato com o professor Bastide ofereceu à autora a possibilidade de dar continuidade à sua formação em Paris, onde realizou o seu doutorado. Além do contato com os professores franceses no Brasil, Maria Isaura pôde, desse modo, desfrutar de um convívio ainda mais próximo com o ambiente intelectual e acadêmico francês no período em que foi aluna da 6ème Section da École Pratique des Hautes Études, e nas décadas seguintes, nas diversas oportunidades em que ditou cursos no IHEAL ou em Paris III. Convém, portanto, descrever e analisar brevemente também esse contexto, para melhor entender os desdobramentos da trajetória da socióloga.

O contexto intelectual francês dos anos 1950-1960

A sociologia francesa sofreu um enfraquecimento considerável de sua autoridade no período entre guerras. A grande carnificina de 1914 ceifou uma parte considerável da juventude intelectual, contribuindo para o declínio da escola durkheimiana. Depois de 1918, a coesão do grupo é mantida através do Instituto Francês de Sociologia e do relançamento do periódico *Année Sociologique* (o último número datava de 1912). Sob a direção de Mauss, o primeiro volume da nova série aparece em 1925. No entanto, o segundo volume, publicado em 1927, também é o último. Os durkheimianos se encontram divididos entre, de um lado, os universitários (Bouglé, Fauconnet, Lapie...), que fazem carreira na administração nacional e, de outro, os que se consagram à pesquisa (Mauss, Halbwachs, Simiand...). Opções políticas (radicalismo republicano para os primeiros, socialismo para os segundos) e interpretações divergentes da obra de Durkheim (uns insistindo sobre o alcance filosófico e as implicações morais da sociologia durkheimiana e outros sobre as inovações científicas) contribuem para acirrar os antagonismos existentes no grupo (Lallement, 2004, p. 44).

Apesar da importância das obras de Mauss ou de Halbwachs, ninguém possui os recursos institucionais e pessoais para desempenhar o papel que Durkheim havia assumido. A evolução média de idade dos colaboradores e a degradação da imagem social da sociologia concorrem para o declínio dos durkheimianos. Com efeito, o entusiasmo coletivo se desloca para o campo da história (a primeira versão da revista *Annales* data de 1929) e da etnologia. Assim, “o que se supunha ser o resultado durável de uma estratégia de institucionalização da disciplina revelou-se o resultado passageiro de uma doutrina político-moral congruente com o contexto de então, mas sem bases sociais suficientes nem no meio universitário nem na vida pública” (Giraud, 1997, p. 77)¹⁵.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, o desenvolvimento da sociologia francesa é bastante precário institucionalmente. A disciplina é lecionada na universidade no quadro da licenciatura em filosofia. Excetuando o Collège de France, somente quatro cátedras universitárias possuem o título de sociologia (Bordeaux, Estrasburgo e duas na Sorbonne). A sociologia francesa constitui, portanto, uma disciplina marginal em relação às outras ciências sociais. J.R. Tréanton chama a atenção para o fato de que “nos anos cinquenta, a moda intelectual era alérgica à sociologia” (apud Giraud, 1997, p. 80). O Partido Comunista, que gozava de grande influência, tece fortes críticas à disciplina, que também sofre discriminações por parte da filosofia e do meio universitário. Alain Touraine assinala que

Em 1950 (...) o mundinho dos sociólogos se encontrava à margem da universidade. Ser sociólogo era (...) ser menos decente que ser historiador, filósofo ou latinista. Nós éramos marginais ou atípicos... Nós éramos não apenas marginais em relação à vida universitária, mas também em relação ao aparelho comunista que nos cercava. (...) Os sociólogos eram acusados de ser agentes da burguesia, pois seu pensamento livre ameaçava a dominação autoritária do PC (Touraine apud Giraud, 1997, p. 78).

Alain Drouard chama a atenção para o fato de que a consciência do “atraso” da pesquisa científica constituiu um fator essencial para o desenvolvimento das ciências sociais na França: “Logo após a Liberação, diversos textos enfatizam o atraso das

¹⁵ Esta e as demais citações originalmente em francês apresentadas ao longo da tese foram traduzidas ao português pela autora.

ciências sociais na França e as conseqüências negativas que podiam decorrer disso para o futuro do país” (Drouard, 1982, p. 60).

O interesse pela reconstituição da sociologia está ligado às preocupações e ao clima da época. Com efeito, a oferta e a demanda de pesquisa em ciências sociais se vinculam de maneira estreita às aspirações vigentes no pós-guerra, que associam o tema da reconstrução e da mudança social. Alain Touraine ressalta que “após a Liberação e durante um longo período se impôs a idéia de que nascia e de que devia nascer uma nova sociedade: o crescimento econômico devia ser associado a uma transformação política e social” (apud Drouard, 1982, p. 61). A sociologia se desenvolveu na França após a guerra como uma resposta, portanto, às interrogações de uma sociedade em plena mudança. A necessidade de reconstruir o país, as incertezas com as quais se confrontavam os políticos e o desejo de amplas reformas formavam um contexto favorável à reconstituição institucional da sociologia francesa.

O desenvolvimento das ciências sociais se manifestou, em primeiro lugar, pela criação, fora do âmbito universitário, de novas instituições de pesquisa e ensino. Em 1945 foram criados o *Institut National d'Études Démographiques* (INED) e a *Fondation Nationale des Sciences Politiques* (FNSP). Em 1946 foi criado o *Institut National de la Statistique et des Études Économiques* (INSEE). No mesmo ano, a sociologia toma um importante impulso com a fundação, sob a batuta do CNRS e a direção de Georges Gurvitch, do *Centre d'Études Sociologiques* (CES). O CES conduziu um conjunto de pesquisas “tendo por objetivo estabelecer uma imagem da estrutura social da França liberada” (Giraud, 1997, p. 79).

Serão realizados estudos sobre o estado religioso da França e suas conseqüências sociais (sob a direção de Gabriel Le Bras), sobre a juventude francesa e o conflito de gerações (sob a direção de Gurvitch) e sobre a prática jurídica na França (sob a direção de Lévi-Bruhl). O centro também montou uma rede internacional de correspondentes, propiciando importantes trocas intelectuais. Grande parte dos trabalhos realizados no âmbito do CES era publicada na revista *Les Cahiers Internationaux de Sociologie*, criada em 1946 por Georges Gurvitch (e que permanece a única revista francesa de sociologia existente até o aparecimento da terceira série da *Année Sociologique*). O CES contribuiu em larga medida para que a sociologia francesa voltasse a ocupar uma

posição no debate intelectual. O centro acolheu e formou os sociólogos da “primeira geração”, ou seja, aquela anterior à licenciatura e ao doutorado em sociologia, formada por intelectuais que chegaram nesta disciplina através da filosofia ou da história. Em torno de importantes nomes como Gurvitch, Friedmann, Chombart de Lauwe e Le Bras, formaram-se equipes que seguiriam mais tarde o seu próprio caminho.

As principais instituições criadas nesse período são mais comumente associadas a iniciativas e a estratégias individuais. O surgimento do CES resultou da ação de Gurvitch; o Instituto Francês de Opinião Pública (IFOP), criado em 1938, deve sua origem à iniciativa de Jean Stoezel; a fundação do INED é atribuída a Alfred Sauvy; e Georges Friedmann está à frente da criação do Instituto das Ciências Sociais do Trabalho, em 1953. Nesse processo de organização e promoção da pesquisa, os historiadores da Escola dos Annales assumem um papel importante. Em 1947, Fernand Braudel funda, com Lucien Febvre e Charles Morazé, a 6ª Seção da *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), de “Ciências Econômicas e Sociais”.

O desenvolvimento da sociologia se dá de forma mais incisiva a partir de 1958. A criação, sob o impulso de Raymond Aron, da licenciatura e do doutorado em sociologia no âmbito das novas faculdades de letras e ciências humanas¹⁶, o lançamento de três revistas científicas importantes (*Sociologie du Travail*, em 1959; *Revue Française de Sociologie*, em 1960; e *Archives Européennes de Sociologie*, em 1960) e a fundação da Sociedade Francesa de Sociologia em 1962 proporcionam à disciplina sólidas bases institucionais. Drouard chama a atenção para o fato de que “mesmo se o conteúdo e a organização da licença de sociologia estavam longe de representar uma mudança radical em relação à situação anterior, o essencial era que a partir de então era possível ‘fazer sociologia’” (1982, p. 74). A oferta de ensino suscitaria uma forte demanda, contribuindo para consolidar o desenvolvimento das ciências sociais no país.

Ao mesmo tempo, assiste-se ao desenvolvimento e à diversificação da pesquisa. Diversas equipes são criadas no seio do CES ou da EPHE, dando origem a novas perspectivas e campos de estudo: o mundo rural (Mendras), a educação (Bourdieu; Isambert-Jamati); o lazer (Dumazedier), as organizações (Crozier); os meios de

¹⁶ A institucionalização das ciências sociais também se manifesta pela mudança de denominação das Faculdades de Letras que se tornam, em julho de 1958, “Faculdades de Letras e Ciências Humanas”.

comunicação de massa (Morin), as doenças mentais (Bastide), a condição feminina (Guilbert e Isambert-Jamati; Chombart de Lauwe), etc. A criação de grupos ligados a temas específicos também manifesta a preocupação em racionalizar a produção científica, estruturando-a em torno de uma divisão vertical e horizontal do trabalho¹⁷.

A atividade da sociologia francesa durante este período contrasta fortemente com a era durkheimiana da disciplina, na virada do século: “Ao invés de um líder incontestado, uma pluralidade de ‘patrões’, de formação, de origem e de idades diversas, funcionando em coalizões instáveis de associados rivais; ao invés de um paradigma unificador, uma variedade de orientações com frequência incertas e apenas esboçadas, acumulando os inconvenientes do sectarismo e do ecletismo” (Bourricaud apud Cuin e Gresle, 1992, p. 61). Drouard chama a atenção para a fragmentação do campo institucional e intelectual das ciências sociais, ressaltando que “nenhuma das instituições criadas na Liberação esteve em condições de dominar o conjunto do campo das ciências sociais ou mesmo de exercer uma autoridade suficientemente forte para impor suas orientações intelectuais, científicas e ideológicas” (1982, p. 69).

O surgimento do regime gaullista contribui em larga medida para o desenvolvimento das ciências sociais, favorecendo a convocação de cientistas sociais por parte de dirigentes políticos e econômicos preocupados em implementar políticas de “modernização”. No final dos anos 1950, a sociologia desfruta de muitos estímulos do Estado, ligados diretamente à política de planificação posta em prática pelo General de Gaulle¹⁸. O Estado torna-se, desta forma, um importante ator econômico, alimentando uma forte demanda social¹⁹. Até o final dos anos 1950, a ideologia da “modernização” e

¹⁷ Drouard adverte, no entanto, que na maior parte desses grandes centros o número de pesquisadores permanece reduzido, o que permite ilustrar o caráter “artesanal” da pesquisa em ciências sociais neste período. Além disso, os pesquisadores têm pouco contato com as instituições universitárias.

¹⁸ Em 1946 foi criado pelo general de Gaulle o *Commissariat Général du Plan* (CGP), instituição encarregada de definir a planificação econômica do país, orientando os investimentos nos setores prioritários. O CGP se apoiava sobre dois organismos de previsão: o INSEE e o SEEF (*Service des Études Économiques et Financières du Ministère des Finances*).

¹⁹ Outro impulso essencial partiu de organizações internacionais como a UNESCO e de empresas e fundações (Ford, Rockefeller, Kodak) que estimulam e favorecem uma nova safra de pesquisadores. A UNESCO abriu espaço para a contratação de um grande número de cientistas sociais, fomentando pesquisas e estudos sobre temas específicos. No início dos anos 1950, a organização também promoveu um conjunto de publicações. Em 1951, aparece o *Bulletin International des Sciences Sociales*, que se tornará, em 1959, a *Revue Internationale des Sciences Sociales*. Visando promover a cooperação internacional, a UNESCO estimulou a formação de associações profissionais. Em 1949, foram criadas,

do “progresso” contribuiu para que os problemas sociais fossem pensados em termos técnicos e econômicos. A identificação dos obstáculos ao crescimento da economia e da sociedade francesa é vista como uma tarefa prioritária²⁰. Cria-se, desta forma, uma demanda de ordem prática, voltada para a análise dos problemas da sociedade industrial. “Em inúmeros domínios depositava-se confiança nesta jovem ciência: esperava-se de sua ação uma melhora decisiva do governo dos homens e da gestão das coisas” (Valade, 2001, p. 24).

Em 1950, durante um colóquio da *Association des Sociologues de Langue Française*, Georges Gurvitch chama a atenção para as expectativas em relação à aplicação das ciências sociais:

Espera-se, portanto, do sociólogo – e é uma demanda universal – independentemente do regime e do tipo de estrutura, competência técnica. Não a competência técnica para fazer uma pesquisa, mas a competência técnica que permitiria ao sociólogo aconselhar diretamente os diretores de usinas, os administradores de trustes e de cartéis, os planejadores e finalmente os homens do aparelho dos partidos e os grandes administradores políticos.

Durante este período, as ciências sociais francesas estavam fortemente influenciadas pela sociologia americana. As referências teóricas e técnicas que dominam do outro lado do Atlântico correspondem à sensibilidade de um período cuja problemática central é a das condições e conseqüências sociais da “modernização”. Alain Touraine assinala que,

durante os anos cinquenta, a sociologia francesa não dispunha de quase nenhum modelo de análise exceto as obras principais de Talcott Parsons e R. Merton publicadas no início desta década, e cuja influência se expandiu muito rapidamente nos Estados Unidos, onde muitos jovens sociólogos franceses iam descobrir uma disciplina que não era praticamente ensinada no seu país (1997, p. 26).

sob os seus auspícios, a Associação Internacional de Sociologia, a Associação Francesa de Ciência Política e o *Conseil International des Sciences Sociales* (que só funcionará a partir de 1952), do qual fazem parte Stoezel, Gurvitch e Friedmann.

²⁰ Desta forma, as ciências econômicas e políticas assumem um papel preponderante, criando uma defasagem institucional em relação às outras ciências sociais. Os centros de pesquisa econômica serão mais numerosos e importantes do que os centros de pesquisa sociológica ou demográfica.

Com efeito, no princípio dos anos 1950, um número importante de sociólogos franceses (François Bourricaud, Michel Crozier, Henri Mendras...) passa temporadas nos Estados Unidos, que se impõe como a “pátria da sociologia moderna”. Assim, o contexto do imediato pós-guerra é marcado pela aprendizagem dos métodos de trabalho empírico dominantes na sociologia norte-americana. No plano metodológico, a monografia dá lugar, portanto, a técnicas de investigação mais direcionadas para o uso da estatística e da formalização. A tese de Raymond Aron, que faz um estágio nos Estados Unidos sob a direção de Lazarsfeld, atesta essa inflexão.

No entanto, se a reconstrução da sociologia francesa se dá a partir de uma forte inspiração metodológica norte-americana, não se poderia falar de puro e simples decalque. Os trabalhos empíricos constituíram uma importante referência, mas as obras teóricas foram muitas vezes objeto de fortes críticas. Durante o seu período de exílio nos EUA, Gurvitch se mostra sensível a outras searas teóricas, opondo-se ao estrutural-funcionalismo dominante na sociologia norte-americana. Para Touraine,

a particularidade da sociologia francesa, no interior desse modelo geral, foi ser mais sensível às forças de desintegração do que aos mecanismos de integração. Nisso ela era fiel a Émile Durkheim. Em torno de Georges Gurvitch e de Georges Fredmann, se desenvolveu uma sociologia mais inquieta do que o pensamento parsoniano, e mesmo do que o otimismo weberiano, identificando as sociedades industriais com o triunfo da racionalidade (ibid., p. 26).

O período é marcado, contudo, por um conflito de paradigmas. Nesse sentido, num primeiro momento o estudo dos fatos sociais se deu, de um lado, no âmbito do funcionalismo e, de outro, a partir do materialismo histórico e dialético. Pierre Ansart chama a atenção para o fato de que, após 1945, a obra de Marx constituiu o objeto de diversos estudos, dando origem a debates acerca da validade do paradigma marxista para a análise científica das sociedades modernas e de suas transformações. Sem aderir de forma dogmática às teses marxistas, um grande número de cientistas sociais reteve suas dimensões essenciais, com o objetivo de superar os limites do economicismo marxista ou de combater a autoridade dos modelos funcionalistas e conservadores.

O surgimento do estruturalismo representado, em particular, pela obra de Claude Lévi-Strauss suscitou, a partir de 1950, uma intensa polêmica, contribuindo para a redefinição das posições teóricas, reconfigurando o campo intelectual vigente. Pierre Ansart (1990) assinala que a passagem do esquema explicativo marxista para a análise estrutural nos anos 1950-1960 não constituiu o simples deslocamento de uma ênfase na luta de classes para uma na estrutura. O novo paradigma, fixando como objetivo central de pesquisa a análise do funcionamento das estruturas, abandonava a análise privilegiada dos conflitos, priorizando a busca de estabilidades, de reproduções. Enquanto o marxismo propunha explicar os fatos pelo recurso à história e pela evolução das relações sociais, o estruturalismo propunha, ao contrário, suspender a explicação histórica e analisar as transformações através de leis internas às estruturas sociais.

François Dosse chama a atenção para o êxito que o estruturalismo conheceu na França ao longo dos anos 1950 e 1960. O conceito de estrutura organizou o debate epistemológico do período, tornando-se o núcleo de diferentes programas de pesquisa. O fenômeno suscitou múltiplos entusiasmos, a ponto de o treinador da seleção nacional de futebol anunciar, na década de 1960, uma reorganização “estruturalista” da sua equipe a fim de melhorar os resultados (Dosse, 1993, p. 13).

No entanto, os princípios da análise estrutural não foram adotados de forma unânime. Muitos sociólogos dos anos 1950 e 1960 (Georges Gurvitch, Georges Balandier, Jean Duvignaud, Alain Touraine...) desenvolveram, em seus trabalhos, seus métodos e suas interpretações, um conjunto teórico claramente oposto ao paradigma estruturalista. A sociologia dinâmica se contrapõe, com efeito, de forma radical à proposta de suspensão da abordagem histórica ligada ao estruturalismo, enfatizando o estudo das mudanças, das mutações, do movimento das sociedades. Na base da sociologia dinâmica se situa essencialmente a experiência das mudanças históricas e sociais. Em seus primeiros trabalhos, Balandier, por exemplo, se debruça sobre questões relacionadas à descolonização, à constituição de novos Estados, ao desenvolvimento.

Maria Isaura parece ter se mantido à margem desse debate, mas a posição dos grupos aos quais se vinculava, liderados por Gurvitch, Bastide e Balandier, era a claramente oposta à perspectiva estruturalista. Não se tratava de uma escola

dogmática²¹, fechada em torno de um paradigma epistemológico, mas simplesmente da abordagem de certos contextos e dados em que se privilegiava a dimensão da mudança, o que permitiu a Pierre Ansart classificá-la sob o rótulo da sociologia dinâmica (Ansart, 1990, p. 48) em comparação ao “imobilismo” (das invariantes) estruturalista. Para além dos rótulos, vejamos como foi a trajetória da socióloga na França.

Maria Isaura e o mundo acadêmico francês²²

Mesmo após a obtenção do diploma da 6ª Seção da EPHE, Maria Isaura mantém uma forte ligação com a França, visitando o país regularmente, participando de grupos de estudos, desenvolvendo atividades de ensino, etc.. A seguir, apresenta-se a trajetória acadêmica da socióloga na França, mostrando o trabalho que realizou naquele país e reconstruindo sua rede de relações e o diálogo travado com importantes interlocutores.

Maria Isaura foi *directeur d'études associé* da 6ª Seção da EPHE durante o ano escolar de 1963-1964. O dossiê necessário à candidatura da socióloga ao cargo compreende diversas cartas de recomendação endereçadas a Braudel, presidente da 6ª Seção da EPHE, constituindo um elemento importante para a reconstrução de sua rede social na França. As cartas, datadas das primeiras semanas de 1963, são assinadas por Alfred Métraux, Roger Bastide e Charles Morazé. Métraux ressalta que conhece bem “a obra dessa jovem socióloga de formação francesa”, destacando a importância dos seus trabalhos sobre o messianismo brasileiro. Ele chama a atenção ainda para o fato de que os estudos sobre a América Latina gozavam de grande prestígio na França naquele momento. Bastide ressalta que Maria Isaura havia defendido sua tese na instituição, tornando-se autoridade no assunto e sendo citada por diversos especialistas. Ele assinala, contudo, que este não constitui o único trabalho da socióloga, que também é especialista de sociologia rural. A carta de Morazé revela que a candidatura de Maria Isaura foi proposta por Bastide, assinalando que “ele mesmo tirará grande vantagem da

²¹ Convém lembrar que Claude Lévi-Strauss fez parte do júri da tese de Maria Isaura.

²² A maior parte das informações aqui exposta foi coletado em viagem de estudos à França, incluindo visita aos arquivos do Fond Bastide (Biblioteca do Museu du Quai Branly) e da EHESS. Foram particularmente úteis os dossiês de candidatura aos postos que ocupou na EPHE e, mais tarde, na EHESS.

presença em Paris de uma socióloga brasileira cuja competência é agora indiscutível, e nosso Centro de Psiquiatria Social só pode se felicitar da oportunidade que lhe será assim dada de enriquecer largamente sua documentação através de estudos feitos sobre o problema do messianismo no Brasil”.

O dossiê contém também o programa detalhado da disciplina que ela daria na EPHE, intitulada “*Les civilisations rustiques*”. Os itens do programa são bastante elucidativos a respeito dos interesses e da direção do trabalho de Maria Isaura no período, contemplando questões como: a definição de Redfield; as diferenças entre as civilizações rústicas, as civilizações urbanas e as civilizações “de plantation”; a noção de arqueo-civilização de Varagnac; a sociologia rural de Henri Mendras; as tradições e a adaptação ao meio geográfico; o folclore como um meio de conhecimento da civilização rústica – o exemplo da dança de São Gonçalo; a civilização rústica nas regiões desenvolvidas – a decadência do “bairro” no estado de São Paulo; a civilização rústica nas regiões desenvolvidas – da tribo à cidade, na Amazônia. Diversas seções são dedicadas à questão dos “agrupamentos rústicos e sua estrutura social”, examinando-se diferentes aspectos como a família, o compadrio, os grupos de vizinhança, as festas religiosas. Também são analisados tipos sociais – como o sacristão, o peregrino, o curandeiro – e as relações étnicas nas sociedades rústicas multirraciais. Três seções são destinadas ao tema da “estrutura e dinâmica sociais nas civilizações rústicas”: a primeira se ocupa da “estabilidade das estruturas”, a segunda da “mudança social” e a terceira da “desorganização social”. Outras questões tratadas dizem respeito ao despertar político do meio rústico; ao problema da planificação rural; e à “força das civilizações rústicas, enfatizando-se a assimilação dos imigrantes ao gênero de vida característico do campesinato brasileiro e a sua preservação entre os operários industriais originários do meio rural”²³.

²³ O dossiê contém ainda uma carta de Fernand Braudel para o Ministro da Educação Nacional propondo três nomes para ocupar as duas vagas existentes de *directeur d'études associé*: os de Maria Isaura (que ocuparia a primeira vaga do período que vai de 1º de outubro de 1963 a 30 de setembro de 1964), e os de David Granick, professor de Economia Política na Universidade de Wisconsin, e de Herbert Marcuse, professor de Filosofia e de Ciência Política na Universidade de Brandels, em Massachussets, que dividiriam o cargo, ocupando-o por seis meses cada um. A carta informa ainda os votos obtidos por cada um na assembléia de diretores que decidiu a aprovação dos candidatos. Granick recebe 33 votos sobre 54, Marcuse 50 sobre 56 e Maria Isaura 52 sobre 56.

Outra fonte consultada foram os anuários da EPHE, que descrevem as atividades realizadas no âmbito dos diferentes seminários oferecidos, e que revelam a participação de Maria Isaura como conferencista exterior. Nos anuários relativos ao ano de 1958-1959, ao ano de 1963-1964, e ao ano de 1964-1965, na seção dedicada às atividades realizadas durante o seminário de Gurvitch, intitulado “Sociologia Geral”²⁴, há a menção de que Maria Isaura participou ativamente das seções, apresentando relatórios (referente aos movimentos messiânicos no ano de 1963-1964) e intervindo durante as discussões; no anuário relativo ao ano 1969-1970, na seção dedicada às atividades realizadas durante o seminário oferecido por Placide Rambaud, intitulado “Sociologia Rural”, Maria Isaura aparece como conferencista exterior, tendo apresentado o trabalho “A organização social do trabalho agrário no Brasil”. Na descrição das atividades relativas à disciplina “Sociologia da Cooperação”, assegurada por Henri Desroche, contida no anuário da EPHE relativo ao ano letivo de 1958-1959, há uma menção ao fato de que a socióloga apresentou diversas comunicações.

De 1961 a 1970, Maria Isaura ministrou cursos no *Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine* (IHEAL), dirigido por Pierre Monbeig de 1957 a 1977. Em seu currículo, a socióloga enumera as disciplinas dadas no IHEAL: *Sociologie du Folklore Brésilien* (1961); *Sociologie des Aires Culturelles de l'Amérique Latine* (1962, 1963, 1964); *Les civilisations rustiques en Amérique Latine* (1964,1965); *Problèmes ruraux de l'Amérique Latine* (1966); *Stratification sociale en milieu rural dans les Ameriques Latines* (1967); *Méthodologie et recherches de Sociologie Rurale en Amérique Latine* (1968); *Histoire de la Pensée Sociologique au Brésil* (1968); *Structures Agraires et Dynamique Sociale au Brésil* (1969); *Changements dans l'organisation du travail rural au Brésil* (1970). Os títulos dos cursos oferecidos contêm termos chave na reflexão elaborada por Maria Isaura durante esse período, como civilização rústica, estratificação social, mudanças no trabalho, dinâmica social. A socióloga também foi professora associada do *Institut d'Études Portugaises et Brésiliennes* da Universidade de Paris III durante o ano escolar de 1978-1979.

Em 1981, através de um pedido feito por Fernand Braudel, administrador da *Maison des Sciences de l'Homme* (MSH), a François Furet, presidente da *École des*

²⁴ Dedicado, respectivamente, aos seguintes temas: Estruturas sociais da multiplicidade dos tempos; Estruturas sociais das doutrinas políticas; e A sociologia da percepção e do conhecimento do espaço.

Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), Maria Isaura é nomeada diretora de estudos convidada pelo período de um mês (sua temporada se estende de 20 de fevereiro a 31 de março)²⁵. Na carta em que propõe a sua nomeação ao Ministro da Educação Nacional, Furet esclarece que “seus cursos e pesquisas terão como tema a Sociologia da Cultura Brasileira: problemas de identidade nacional e cultural; as incidências sobre a arte e o pensamento”. No formulário que deveria ser preenchido por Maria Isaura para que a sua contratação fosse efetuada, há uma seção em que ela deve descrever as disciplinas oferecidas nos últimos quatro anos. Ela destaca: “Sociologia da Cultura Brasileira” (destinado à graduação); “A noção de identidade cultural através da evolução do pensamento sociológico brasileiro” (curso de mestrado e doutorado); e “Pesquisas sobre o Carnaval Brasileiro” (curso de introdução à pesquisa). Os cursos desenvolvidos por Maria Isaura nesse período indicam o deslocamento da predominância dos temas rurais pelo domínio dos temas urbanos, e apontam para o projeto de desenvolvimento de uma sociologia do conhecimento das ciências sociais.

O dossiê contém um relatório das atividades realizadas durante o período de estadia em Paris. Em carta anexa, Maria Isaura assinala que “tentou ao máximo preenchê-lo com atividades proveitosas sobretudo ao fortalecimento dos laços entre instituições francesas e brasileiras, com o intuito de gerar colaborações de pesquisa e de estudos”. Entre as atividades realizadas, Maria Isaura destaca um encontro com Jacqueline Roumeguère-Eberhardt sobre as possibilidades de colaboração entre o grupo de pesquisa sobre o tema “Da macrosociologia à microhistória, da microsociologia à macrohistória” e dois centros de pesquisa da USP – o Centro de Estudos da Religião e o CERU, criado por Maria Isaura em 1964 (como dito anteriormente). A socióloga participou dos seminários organizados pelo grupo, apresentando um trabalho sobre “O espaço e o tempo no conhecimento dos camponeses brasileiros tradicionais”. Maria Isaura também aponta a participação em um debate organizado pelo Professor Frédéric Mauro sobre o tema “As relações universitárias franco-brasileiras”; uma reunião com Lucia Tosi a respeito da realização de uma mesa redonda organizada pelo CERU, no âmbito da reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), sobre o

²⁵ Além de ministrar cursos em diversas instituições em Paris, Maria Isaura foi professora visitante, durante o segundo semestre de 1964, na faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Laval, em Québec, no Canadá; em março de 1979, na Université des Mutants, situada na Île de Gorée, no Senegal; e, em março de 1980, na Universidade de Louvain-la-Neuve, na Bélgica. É significativo que ela tenha atuado como professora apenas em países ou regiões francôfonos.

tema “A participação das mulheres na pesquisa científica, na França e no Brasil”; uma reunião com os Professores Henri Desroche e Maxime Hubert a respeito da realização, no Brasil, de uma reunião da Universidade Cooperativa Internacional, dando continuação àquelas realizadas em julho de 1979 e agosto de 1980, no âmbito do Instituto de Pesquisas Econômicas da USP, sob a coordenação de Diva Pinho, presidente da Coopercultura.

O relatório também mostra a atuação de Maria Isaura, algumas vezes apenas como ouvinte, em diversos eventos e grupos de estudo ligados a temas de seu interesse ou organizados por professores com quem mantinha uma ligação, como, por exemplo, a seções do “Comitê de Especialistas Governamentais para a Preservação do Folclore”, organizadas pela UNESCO sobre o tema “Estudo das medidas a serem tomadas para preservar o folclore e a cultura popular tradicional”; à reunião organizada por Ignacy Sachs, sobre o tema “Desenvolvimento endógeno e tecnologia: Japão, Brasil, Índia”. Maria Isaura também participou de colóquios organizados pelo “Laboratório sobre o Imaginário Americano”, coordenado por Viola Sachs, sobre o tema “Identidade nacional, mestiçagem e expressões culturais: uma comparação entre os Estados Unidos e o Brasil”.

Maria Isaura também participava dos seminários organizados pelo “Grupo de Reflexão sobre o Brasil Contemporâneo”, coordenado por Ignacy Sachs, tendo apresentado durante este período o trabalho intitulado “A evolução dos cultos afro-brasileiros”. Ela também se reunia com estudantes (em sua maior parte brasileiros, mas também africanos) que desenvolviam pesquisas ligadas à sociologia rural ou à sociologia da religião.

Maria Isaura frequentava regularmente simpósios organizados pelo *Collège Coopératif*, criado em 1959 por Henri Desroche (em 1961 apresenta uma conferência sobre “O mutirão”; em 1964 apresenta um trabalho intitulado “Instituições para-cooperativas no meio rural brasileiro”; em 1968 apresenta uma comunicação sobre o “Primeiro Projeto de Pesquisa ativa no Brasil”), e das atividades do Grupo de Sociologia das Religiões, criado em 1954 por Desroche e por Gabriel Le Bras (em 1959 apresenta uma conferência sobre “Os estudos sócio-religiosos no Brasil”; em 1970 apresenta um trabalho sobre os “Novos estudos sobre o messianismo”; em 1971, sobre

os “Novos Estudos de Sociologia Religiosa no Brasil”). Além do grupo de Sociologia das Religiões, Maria Isaura participava de outras equipes de pesquisa da EPHE, como o Grupo de Sociologia Rural (apresentando, em 1970, um texto sobre “A organização social do trabalho agrícola”) e o Grupo de Sociologia do Trabalho (apresentando, em 1969, “A organização do trabalho nas fazendas de café e sua evolução”).

A socióloga participava de encontros científicos organizados pelo IHEAL. Em 1965, no colóquio internacional *Les problèmes agraires ês Amériques Latines* apresentou comunicação intitulada (em colaboração com Lia Fukui) “O sitiante brasileiro e as transformações de sua situação sócio-econômica”, tendo sido encarregada de realizar a síntese da parte do colóquio relativa aos camponeses na América Latina. Em 1968 apresenta no IHEAL a conferência intitulada “Mito e realidade dos movimentos messiânicos brasileiros”, na qual também apresenta o filme documentário “O povo do velho Pedro”, de Sérgio Muniz. Em 1971 apresenta, durante um seminário organizado pela mesma instituição sobre as Interpenetrações das Civilizações, uma comunicação sobre “O estatuto sócio-econômico da mulher na cidade de São Paulo: dados recentes”; e, no mesmo ano, é convidada a participar como debatedora de um colóquio sobre História Quantitativa no Brasil.

Maria Isaura fazia parte da *Association Internationale ês Sociologues de Langue Française* (AISLF), sendo membro eleito da Diretoria em dois mandatos sucessivos: 1964-1967 e 1967-1971²⁶. Fundada em 1958, por Georges Gurvitch e o belga Henri Janne, a AISLF tem por objetivo reunir sociólogos que utilizassem, de forma notável, a língua francesa em sua atividade científica. Maria Isaura participa como debatedora do II Colóquio da AISLF (realizado em Royaumont, na França, em março de 1959), que teve como tema central “Os quadros sociais do conhecimento”. Ela comenta o trabalho apresentado por Jean Duvignaud sobre “Os problemas da Sociologia da Arte”, desculpando-se por discutir um tema que não é de sua especialidade e apresentando como justificativa o fato de ter participado, em 1948 na USP, de um curso sobre assunto oferecido por Bastide. No V Colóquio da Associação (realizado em Quebec, no Canadá, em outubro de 1964), que teve por objetivo discutir “As classes sociais no mundo de hoje”, Maria Isaura apresenta um trabalho intitulado “As classes

²⁶ Roger Bastide também era membro da diretoria durante os dois períodos. Georges Balandier e Henri Janne eram Presidentes de Honra.

sociais no Brasil atual”. Ela participa ainda do VII Colóquio da AISLF (realizado em Hammamet, na Tunísia, em outubro de 1971), que teve como tema “Especificidades culturais e industrialização”, organizando o grupo de trabalho sobre a América Latina. Ela convida, entre outros nomes (como, por exemplo, os professores Gérard Pierre-Charles e Suzy Castor, da Universidade do México; Christian Lalive d’Épinay, e J. Zylberberg, da Universidade de Concepción, no Chile; e Maria Sylvia de Carvalho Franco, da USP) o de Roger Bastide. Além de dirigir as reuniões do grupo de trabalho e participar das reuniões da diretoria, ela apresenta uma comunicação sobre as “Singularidades sócio-culturais do desenvolvimento brasileiro”.

Ao longo de todo esse período, a socióloga publica um grande número de artigos em importantes revistas francesas, como *Les Annales*, *Archives de Sociologie des Religions*, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, *Études Rurales*, *Cahiers des Amériques Latines*, *Revue Tiers Monde*, *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, *Bastidiana*, etc. Maria Isaura também participa de diversas coletâneas, prestando homenagem a sociólogos e etnólogos franceses que marcaram a sua obra, como Georges Gurvitch, Charles Morazé, Placide Rambaud, Jacques Lambert e Pierre Monbeig²⁷. Maria Isaura também escreveu o prefácio à reedição de *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, de Maurice Leenhardt²⁸, e o de *Art et Société*²⁹, de Bastide, que havia sido publicado em São Paulo em 1945 e saiu na França somente em 1977.

As atividades no Brasil também são indicativas do vínculo que mantém com a França. O CERU, associado ao departamento de Ciências Sociais, estabeleceu relações constantes com a França a partir de 1973, quando Bastide visitou o Brasil, tendo acolhido diversos professores visitantes franceses. Em 1975, ele recebeu os professores Pierre Monbeig e Ignacy Sachs; em 1976, o professor Henri Desroche; em 1977, o professor Jean-Pierre Berthe; em 1978, o professor Maxime Haubert; em 1982, a professora Annie Thébaud; em 1984, o professor Paul Arbousse-Bastide, a professora Annie Thébaud e a Professora Viola Sachs, que retorna em 1987 e, enfim, neste mesmo

²⁷ Respectivamente, Pereira de Queiroz (1976, 1968, 1979, 1991a, 1991b).

²⁸ Pereira de Queiroz (1971).

²⁹ Pereira de Queiroz (1977).

ano, o professor Daniel Bertaux. As resenhas publicadas regularmente pela autora nos *Cadernos CERU*, também mostram que ela mantinha contato constante com o que era publicado na França.

Maria Isaura também realizou traduções de diversas obras, evidenciando a sua ligação com os autores franceses: “Algumas formas primitivas de classificação” (destinada aos seus alunos), de Émile Durkheim e Marcel Mauss; *Brasil, terra de contrastes* (1975), de Roger Bastide; *As regras do método sociológico* (1960), de Durkheim; *O candomblé da Bahia* (1961), de Bastide; “Os símbolos sociais” (1961), de Georges Gurvitch; “A cidade e o campo”, de Henri Mendras e “A influência dos fatores socioculturais na direção de pequenas empresas agrárias”, de S. P. Bose (1969)³⁰.

O contexto de formação de Maria Isaura apresenta-se, portanto, marcado, de um lado, pelos estudos e atuação na USP, ainda sob a herança mais ou menos próxima do período de fundação da universidade; e, de outro, pelas conexões com a França e o universo das ciências sociais naquele país, fortemente presentes em sua trajetória. Com isso, espera-se ter contribuído para localizar a autora nos debates da época, partindo assim de uma base mais sólida para analisar ao longo dos próximos capítulos as temáticas centrais de sua obra.

³⁰ Maria Isaura também traduziu “Cooperação, competição e conflito” e “Acomodação e assimilação” (1961), de Ogburn e Nimkoff.

Capítulo 2: O campesinato e as transformações no meio rural brasileiro

Introdução

As pesquisas sobre o campesinato ocupam uma posição importante no conjunto da obra de Maria Isaura, representando um objeto recorrente em suas pesquisas. A socióloga estudou o mundo rural e a agricultura no Brasil a partir do início da década de 1950 até o início da década de 1980. Seu primeiro trabalho publicado sobre o meio rural foi “A estratificação e a mobilidade social nas comunidades agrárias do Vale do Paraíba” (1950), resultado de uma pesquisa bibliográfica em que os relatos de viajantes e os romances como os de José de Alencar se tornam importantes fontes de dados.

A autora publicou os estudos realizados sobre o sitiante tradicional em um conjunto de artigos no Brasil e no exterior (principalmente na França). No entanto, a maior parte de suas pesquisas sobre o tema encontra-se reunida na coletânea *O campesinato brasileiro*, publicada em 1973, que abrange aspectos variados como a estratificação social, o folclore, o catolicismo rústico e as relações de poder.

Os trabalhos de Maria Isaura contribuíram para a constituição, na USP, de um campo específico de estudos sociológicos dedicado à temática rural nos anos 1960. A criação, no âmbito da cadeira de Sociologia II, da disciplina “Sociologia Rural” para o curso de graduação em ciências sociais, em 1962, que teve como desdobramento a fundação do CERU, em 1964, concorreu para a formalização institucional desse processo.

Dessa forma, a temática do campesinato, conforme assinalamos na introdução, abarca, a rigor, o conjunto da obra da autora. Com efeito, Maria Isaura elegeu como objeto privilegiado de estudo a camada dos sitiantes¹, debruçando-se sobre as suas práticas culturais, políticas e religiosas. O presente capítulo, no entanto, enfatiza as

¹ Com exceção dos ensaios, contidos em *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios* (1977), “Contribuição para o estudo da sociologia política no Brasil”, “O mandonismo local na vida política brasileira” e “O coronelismo numa interpretação sociológica”, em que o foco da análise recai sobre a camada dos senhores rurais. Neste último, Maria Isaura recupera, contudo, parte de uma pesquisa efetuada em Santa Brígida, zona habitada por sitiantes.

reflexões da socióloga em torno do gênero de vida desses grupos, sobretudo a partir da sua forma específica de organização: os bairros rurais. Inspirados nos conceitos formulados por Antonio Candido em *Os parceiros do Rio Bonito*, os estudos sobre os bairros rurais realizados por Maria Isaura permitem aprofundar o conhecimento sobre o meio rural brasileiro, analisando os comportamentos, a mentalidade e as formas de solidariedade e sociabilidade características dos pequenos produtores rurais.

Ao voltar o foco da análise para o sitiante, identificando-o com o “campesinato brasileiro”, destacando, dessa forma, a sua importância na formação histórica e no conjunto da estrutura agrária do país, Maria Isaura contribui em larga medida para renovar os estudos sobre o meio rural, contrapondo-se aos trabalhos que tendiam a afirmar o isolamento, a marginalidade cultural e a irrelevância do roceiro. A socióloga exerce assim um papel importante na consolidação de uma sociologia dos grupos rurais a partir de um enfoque que privilegia a compreensão da cultura rústica, dimensão ignorada pela maior parte da produção intelectual. Analisando os grupos rústicos nos anos 1950 e 1960, os estudos de Maria Isaura retratam o mundo rural em um período de intensas transformações, ligadas aos processos de industrialização, urbanização e modernização da agricultura. Suas pesquisas e reflexões fornecem dessa maneira uma importante contribuição ao estudo da mudança social, conformando um ponto de vista original.

O capítulo se divide em cinco partes. A primeira parte procura recuperar os debates sobre o meio rural brasileiro, no período de 1940 a 1970, destacando três tipos de abordagens: os estudos de comunidade; os trabalhos voltados para a descrição e caracterização da estrutura agrária no país; e as pesquisas que têm como foco a camada camponesa. A segunda parte pretende analisar de que maneira Maria Isaura afirma a tese, central na construção do seu pensamento, da existência relativamente autônoma, desde tempos coloniais, de uma camada intermediária no meio rural brasileiro, situada entre os grandes proprietários e os escravos ou assalariados rurais. A terceira parte tem por objetivo descrever o universo das culturas tradicionais do campo, definidas pelos conceitos de “cultura rústica” e “bairro rural”. A parte seguinte se atém à discussão teórica em torno do campesinato, procurando identificar as fontes com as quais Maria Isaura dialoga para a análise da categoria no Brasil. A parte final enfatiza as

transformações no modo de vida dos sitiantes, a partir do impacto das mudanças sociais, econômicas, culturais e políticas do país.

O debate sobre a estrutura agrária brasileira

A temática da mudança social constituiu o fio condutor da produção sociológica da década de 1950. A escolha de temas e enfoques mostra, com efeito, uma preocupação constante com os problemas levantados pela transição de uma sociedade baseada numa economia fundamentalmente agrária, para uma sociedade na qual a produção industrial assume preeminência sobre o conjunto da economia.

As mudanças sociais e econômicas do país acentuavam o descompasso entre as grandes cidades modernas e o meio rural, dado origem a um conjunto de pesquisas que procuravam avaliar o impacto da industrialização nas populações agrárias, examinando a relação entre os aspectos novos e tradicionais de sua organização social. O campo constituiu-se, portanto, num objeto central de estudo, representando o tempo passado e permitindo, dessa forma, analisar suas conseqüências para o futuro².

Os estudos de comunidade

Uma grande parte dos estudos sobre o meio rural nas décadas de 1940 e 1950 foi efetuada no Brasil sob a forma dos estudos de comunidade, monografias sobre a vida econômica, política e religiosa de localidades situadas em diversas regiões do Brasil (cf. Fukui, 1974; Melatti, 1983; Wanderley, 1999; Antuniassi, 1999; Jackson, 2003)³. Os

² Analisando um total de 121 obras de sociologia constantes do acervo da Biblioteca Nacional no período de 1945 a 1966, Gláucia Villas Bôas assinala que “os especialistas examinaram preferencialmente problemas concernentes à ‘mudança social, industrialização e desenvolvimento’, e também ao ‘meio rural’ brasileiro, figurando cada uma dessas categorias de estudo com 21 livros na amostra” (2007, p. 113).

³ Em 1953, por exemplo, havia dezoito estudos de comunidade publicados, realizados ou em andamento (Nogueira, 1955, pp. 96 e 103).

estudos de comunidade procuravam, a partir da reconstrução de um complexo de relações próprias de uma comunidade, analisar em um universo delimitado e restrito os efeitos dos processos de urbanização e industrialização. Desta forma, as características mais gerais de tais estudos são a ênfase na pesquisa empírica e a preocupação com a mudança social. De acordo com Oracy Nogueira, esperava-se que sua multiplicação levasse a um amplo conhecimento da realidade nacional, em especial do meio rural, servindo de parâmetro para políticos e técnicos em geral (Nogueira, 1955)⁴.

Os estudos de comunidade realizados no Brasil sofreram forte influência da sociologia americana, sobretudo através da obra do antropólogo Robert Redfield. A seguir, resumirei brevemente os pontos principais da teoria elaborada por Redfield, na medida em que as obras de Antonio Candido e de Maria Isaura estabelecem, como veremos, um diálogo importante com o antropólogo.

Comparando quatro “comunidades” localizadas na península de Yucatan, no México, Redfield desenvolveu a teoria do *continuum folk*-urbano (1941). A conclusão mais geral de seu trabalho é que as transformações resultantes do contato entre as sociedades *folk* e a civilização urbana ocorreriam sempre no sentido do *folk* ao urbano, através da assimilação da primeira pela segunda. Ele descreveu uma sociedade *folk* como sendo

pequena, isolada, analfabeta e homogênea, com um forte sentido de solidariedade grupal. Os modos de viver estão convencionalizados naquele sistema coerente que chamamos de “cultura”. O comportamento é tradicional, espontâneo, acrítico e pessoal; não existe legislação ou hábito de experimento e reflexão com fins intelectuais. O parentesco, seus relacionamentos e instituições, são as categorias típicas de experiência e o grupo familiar é a unidade de ação. O sagrado prevalece sobre o secular; a economia é mais de status que de mercado (1947, p. 293).

Comparando diferentes pontos do seu *continuum*, Redfield sustenta que quanto mais se passava do extremo *folk* para o urbano, menor seria o isolamento, maior a heterogeneidade, mais complexa a divisão do trabalho, mais desenvolvida a economia monetária, mais seculares os especialistas profissionais e menos eficazes no controle

⁴ Os estudos de comunidade foram comentados por vários autores: Wagley, 1954 e 1955; Nogueira, 1955; Ianni, 1961; Mousinho Guidi, 1962; Franco Moreira, 1963 e 1972.

social as instituições de parentesco. Correspondentemente, haveria maior dependência de instituições de controle de ação impessoal, menor religiosidade, menor tendência a encarar as doenças como resultantes da quebra de uma regra moral e maior liberdade de ação e escolha individual (1941, p. 25).

A passagem de um extremo para outro no *continuum folk*-urbano se daria em função do aumento da heterogeneidade social e das possibilidades de interação decorrentes do crescimento das sociedades. Do mesmo modo, a perda do isolamento causada pelo contato com outra sociedade ou cultura também desencadearia este processo. Assim, qualquer comunidade poderia ser localizada em um ponto determinado do *continuum* e, dadas certas condições de densificação populacional e aumento de heterogeneidade, qualquer grupo se moveria na direção do pólo urbano.

Embora pretendesse que seu modelo, baseado nas comunidades que estudou na península de Yucatan, fosse uma construção de tipo ideal, Redfield ressaltou que outras comunidades, localizadas de modo semelhante em outros lugares do mundo, poderiam ser ordenadas de acordo com os mesmos princípios. A teoria desenvolvida por Redfield foi objeto de inúmeras críticas nos Estados Unidos e também no Brasil⁵. Ela constituiu, no entanto, durante esse período, uma referência incontornável nos estudos sobre urbanização e mudança social.

Questão agrária e desenvolvimento

A produção sobre a estrutura agrária no Brasil realizada nas décadas de 1950 e 1960 está ligada a um contexto de radicalização política, marcado pelas tensões da guerra fria e pela disputa ideológica entre capitalismo e socialismo. A conjuntura do pós-guerra, caracterizada, de um lado, pela polarização do mundo em blocos e, de outro, pelo processo de “descolonização”, criou as condições para a eclosão, em âmbito mundial, de uma ampla reflexão sobre os problemas sociais e econômicos dos países

⁵ A mais famosa crítica ao trabalho de Redfield foi formulada pelo antropólogo americano Oscar Lewis (1951), que voltou a estudar, anos depois, a vila mexicana de Tepoztlán, na qual Redfield tinha realizado a pesquisa que ele utilizou para formulação inicial de seu modelo, desenvolvido posteriormente na península de Yucatan.

que passariam a ser considerados parte integrante de um “terceiro mundo” (Linhares e Teixeira da Silva, 1981, p. 37). Esse quadro geral propiciou, nesse período, a eclosão de uma ampla reflexão em torno das estruturas sociais e econômicas do país, procurando-se diagnosticar as causas do seu atraso e a sua superação. A temática do desenvolvimento vinha, desta forma, para a linha de frente dos debates.

A perspectiva dominante nos estudos sobre modernização afirmava a existência de uma dualidade de estruturas: um setor “aberto e moderno” e um setor “fechado e arcaico”. À dualidade assim formulada corresponderiam, de um lado, as estruturas urbanas e, de outro, as do campo. No Brasil defrontar-se-iam, dessa forma, o velho, representado pelo imobilismo do interior, e o novo, representado pelo litoral, vinculado à indústria, ao grande comércio, às formas avançadas de civilização, ao dinamismo. A tese dualista, formulada pela primeira vez de modo elaborado por Euclides da Cunha, exerceu, portanto, um papel marcante nos textos produzidos durante o período. Nísia Lima chama a atenção, nesse sentido, para a “continuidade e reelaboração do tema dos contrastes entre litoral e interior: a idéia de simultaneidade de tempos históricos – regiões do território brasileiro distantes entre si séculos em termos culturais e de inserção no mundo ocidental” (1999, p. 156).

As teses difundidas nesse período postulavam que as estruturas econômicas e sociais do Brasil se caracterizariam pela coexistência de dois modos de produção diferentes: o capitalista e o feudal. Em linhas gerais, a expansão do setor moderno, representado sobretudo pela “burguesia nacional”, era entravada pelo setor arcaico, composto dos latifundiários, dos grupos relacionados com o comércio internacional e dos camponeses. A polêmica “feudalismo *versus* capitalismo” estruturou grande parte da produção intelectual sobre o meio rural na década de 1960. O atraso da agricultura era visto como o principal obstáculo para a expansão do capitalismo no Brasil, encarada a partir da experiência histórica dos países europeus. A transformação do campo era vista, dessa forma, como condição *sine qua non* do desenvolvimento industrial⁶. Assim,

⁶ “Partia-se de duas noções: A) Os problemas do abastecimento dos centros urbanos (escassez crônica de gêneros alimentícios) decorrem da estrutura fundiária (latifúndio *versus* minifúndio), que explicaria o atraso das forças produtivas e a sua incapacidade de produzir alimentos a baixo custo para suprir o mercado interno. (...) B) As relações de produção no campo, por não serem capitalistas – a não-difusão do trabalho assalariado na agricultura (óbices históricos: a herança colonial, os restos feudais), retardavam a expansão do mercado consumidor para os produtos industriais”. Os entraves para o desenvolvimento industrial estariam, desse modo, localizados no setor da circulação, ou seja, na pequenez do mercado

Gnaccarini e Moura chamam a atenção para o fato de que “os estudos sobre a estrutura agrária brasileira vão interpretá-la sob o prisma do atraso das mentalidades, no meio rural de países em desenvolvimento, da resistência à mudança, das etapas de desenvolvimento a serem percorridas” (1990, p. 10).

A superação do subdesenvolvimento dependeria da revolução democrático-burguesa, através da “aliança populista”, visando a realização das reformas de base, com o objetivo de extinguir o caráter semifeudal da esfera rural-agrícola e reduzir o desequilíbrio rural-urbano. Na articulação desse projeto político, coube ao Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), criado no Governo Kubitschek (embora seus idealizadores já se constituíssem num pequeno grupo de pressão no final do segundo Governo Vargas), desenvolver um corpo de idéias que passou a ser conhecido como a “ideologia nacional-desenvolvimentista” (cf. Toledo, 1977). O seu principal formulador foi Helio Jaguaribe⁷.

As críticas à tese feudal

O dualismo como esquema conceitual de análise é alvo de um conjunto de críticas que têm por objetivo interpretar de maneira distinta as transformações que ocorriam no conjunto da sociedade brasileira. Embora divergentes entre si, tais apreciações aludiam, muitas vezes, à visão que qualificava a agricultura brasileira como “ineficiente” no processo de desenvolvimento nacional.

Caio Prado Jr. e André Gunder Frank formularam os primeiros ataques às interpretações que viam no feudalismo o modo de produção dominante da agricultura brasileira. Da mesma forma, opunham-se à noção da coexistência de um setor arcaico (modo de produção feudal) e de um setor moderno (modo de produção capitalista) em

interno. Assim, a abertura desse mercado possibilitaria a expansão do capitalismo no Brasil (Linhares e Teixeira da Silva, 1981, pp. 39-40).

⁷ É importante assinalar que as obras dos diferentes autores que integravam o ISEB, como Nelson Werneck Sodré, Roland Corbisier, Guerreiro Ramos e Hélio Jaguaribe, eram marcadas por importantes pontos de discórdia, apontando para um corpo teórico bastante heterogêneo, embora existissem amplos elementos em comum.

justaposição no Brasil contemporâneo. Em *Formação do Brasil Contemporâneo*, publicado no início dos anos 1940, Caio Prado Jr. já havia enunciado suas interpretações sobre as origens capitalistas do país, ligadas à empresa colonial portuguesa e à expansão do capitalismo mercantil. Desse modo, não se coloca para ele a questão do caráter feudal do latifúndio, que representa, com efeito, o fundamento da empresa capitalista, destinando sua produção ao comércio exterior e constituindo-se na própria base do colonialismo moderno mercantil. Em 1966, com a publicação de *A Revolução Brasileira*, sua crítica ao modelo desenvolvimentista torna-se mais contundente, apontando o equívoco dos modelos que procuravam interpretar a experiência histórica dos “países colonizados” a partir do modelo estabelecido pelo programa do VI Congresso da Internacional Comunista de 1928. Ele se opõe, dessa forma, à corrente da esquerda nacionalista que se apegava ao esquema evolutivo linear dos modos de produção, pelo qual ao feudalismo deveria suceder-se, necessariamente, o capitalismo, em todas as evoluções históricas⁸.

André Gunder Frank contesta a existência dos “restos feudais” na estrutura agrária do Brasil e da América Latina, na medida em que recusa a possibilidade de existirem numa mesma sociedade setores independentes uns dos outros. Para negar a tese feudal, base da interpretação dualista, Gunder Frank afirma que “é o capitalismo que pode explicar a organização não só do conjunto da sociedade brasileira, mas também de sua agricultura” (apud Loureiro, 1977, p. 22).

A cultura rural: representações e modo de vida

A discussão que se iniciou em torno dessas primeiras críticas propiciou uma mudança importante na maneira de enfocar a agricultura no Brasil, levando os pesquisadores a abandonar, progressivamente, a bipolarização capitalismo/feudalismo e

⁸ A contribuição de Caio Prado Jr. ao debate sobre a questão agrária nos anos 1960 também se faria presente nas páginas da *Revista Brasiliense*, editada pelo autor de 1955 a 1964. A revista mantinha uma importante relação com a “escola paulista de sociologia”. Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni publicaram diversos artigos no periódico (cf. Limongi, 1987; Jackson, 2003).

a rever os esquemas evolutivos dos modos de produção, abrindo-se um flanco novo de análise⁹.

Nos autores das teses “feudal” e “capitalista”, o campesinato enquanto pequena produção aparecia como questão marginal ou como um tipo de produtor residual. Gnaccarini e Moura ressaltam que “como o centro da questão era esmiuçar a natureza do latifúndio, o colono e o parceiro é que eram vistos como camponeses ou reminiscências destes, ou proletários disfarçados” (1990, p. 14). Caio Prado Jr. e Gunder Frank não atribuíram, contudo, relevância à agricultura em pequena escala, vendo-a como residual na estrutura agrária brasileira.

A compreensão da questão do campesinato exigiu que se deslocasse a discussão do latifúndio para a pequena produção, mostrando a multiplicidade das relações de trabalho no campo¹⁰. Esta nova configuração dos estudos de estrutura agrária brasileira correspondeu a uma acentuação da importância do trabalho de campo¹¹.

⁹ A tese de doutorado de Moacir Palmeira, realizada em Paris, no início dos anos 1970 (*Latifundium et capitalisme: lecture critique d'un débat*, 1971), faz um inventário das questões conceituais subjacentes ao debate sobre a natureza das relações de produção de campo, propondo a existência de sistemas específicos, nem feudais, nem capitalistas, e levando dessa forma a uma mudança importante no debate sobre as estruturas sócio-econômicas do Brasil.

¹⁰ Nesse ponto é possível, no entanto, identificar correntes distintas. Luiz Carlos Jackson (2002) chama a atenção para as orientações distintas presentes nos trabalhos realizados no âmbito da cadeira I e da cadeira II de sociologia da USP. Com efeito, os principais autores que nos anos 1960 estudavam as populações rurais brasileiras na Universidade de São Paulo eram Antonio Candido, Maria Isaura Pereira de Queiroz (e grupo), Maria Sylvia de Carvalho Franco, José César Gnaccarini e José de Souza Martins. Dos cinco autores, os três últimos estavam ligados à Cadeira de Sociologia I, regida pelo professor Florestan Fernandes, e ao projeto “Economia e Sociedade”, voltado para o estudo das condições de desenvolvimento da sociedade de classes no Brasil. Os trabalhos realizados no âmbito da Cadeira de Sociologia I orientavam-se, dessa forma, pela preocupação em compreender a especificidade do processo de formação da sociedade capitalista no Brasil. Em depoimento concedido a Luiz Carlos Jackson, José de Souza Martins comenta que, após concluir a graduação em 1964, “estava muito motivado para fazer minha pesquisa no meio rural, tendo, porém, como referência as preocupações e as formulações teóricas dos professores da Cadeira de Sociologia I, fortemente preocupados com os obstáculos ao desenvolvimento” (apud Jackson, 2002, p. 95). Assim, embora distintas, as interpretações propostas pelos autores a respeito do mundo rural têm como foco elaborar uma reflexão sobre o universo rural sobretudo a partir da relação com a produção capitalista no Brasil. Nesse sentido, *Homens livres na ordem escravocrata*, *Latifúndio e proletariado* e *A imigração e a crise do Brasil agrário*, teses defendidas na década de 1960 por Maria Sylvia de Carvalho Franco, José César Gnaccarini e José de Souza Martins, respectivamente, podem ser comparadas pelo modo como cada um interpreta o processo de formação do capitalismo no Brasil.

¹¹ Diversos autores destacam a contribuição da antropologia social que, na década de 1970, infunde a uma geração de pesquisadores o gosto pelo trabalho etnográfico. Dentre os projetos responsáveis pelo *turning point* nos estudos sobre o meio rural brasileiro, está o “Estudo Comparativo do Desenvolvimento Regional”, dirigido por Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury Lewis durante os primeiros anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, instalado em meados de 1968 no Museu

As afirmações em relação à irrelevância do sitiante como categoria social e à sua marginalidade cultural são refutadas de maneira veemente nos trabalhos de pesquisa realizados por Maria Isaura. Inspirando-se nos conceitos de “bairro rural” e “civilização rústica”, descritos por Antonio Candido em *Os parceiros do Rio Bonito*, publicado na década de 1960¹², suas obras destacam a importância dos pequenos produtores, que não se definiriam apenas pela expressão jurídica da posse da terra, mas também pelas práticas e representações ideológicas, culturais e sociais. É possível identificar, nas análises de Maria Isaura e Antonio Candido, certo estranhamento do economicismo que tendia a dar a tônica deste universo de indagações.

Dessa forma, a interpretação das relações de trabalho, das festas e da vida familiar no campo, que aparece, ainda na década de 1960, associada à tradição dos estudos de comunidade, afasta-se progressivamente daquela, tornando-se objeto de estudos que desempenham um papel importante na contribuição a visões mais totalizantes da sociedade agrária brasileira. Buscando em dimensões socioculturais da existência camponesa outras ordens de explicação para o perfil da sociedade agrária brasileira, as análises de Maria Isaura contribuem para complexificar e problematizar a construção do tempo social e dos conteúdos simbólicos das relações sociais, estejam estes direta ou indiretamente referidos à realidade do trabalho e da terra.

A seguir, apresentarei brevemente as principais conclusões do trabalho de Antonio Candido, com o objetivo de analisar, em seguida, de que maneira, partindo dos conceitos do autor, as análises de Maria Isaura aprofundam o conhecimento da sociedade rural no Brasil.

Em *Os Parceiros do Rio Bonito*, Antonio Candido discute as transformações no estilo de vida e padrões de sociabilidade das classes baixas rurais do interior de São Paulo, relacionando-as às mudanças associadas aos processos de urbanização e

Nacional. “Resultou deste projeto um leque de novas interpretações sobre a permanência de formas camponesas em meio à expansão capitalista, sobre processos sociais vividos pelos posseiros nas áreas de frentes de expansão e até mesmo sobre o trabalho dos operários do açúcar – e que se transformaram em teses-livros” (Gnaccarini e Moura, 1990, p. 14). Podem ser citados os trabalhos de Velho (1972), sobre o processo de ocupação da Amazônia; o de Menezes (1976), sobre a migração rural-urbana; o de Lopes (1976), sobre o trabalho operário em usina de açúcar.

¹² *Os parceiros do Rio Bonito* foi apresentado como tese de doutoramento em 1954 e publicado dez anos mais tarde.

industrialização. O conceito de “cultura rústica” baliza a análise do autor, que assinala que, enquanto “rural” se refere à localização, “rústico” indica “o que é, no Brasil, o universo das culturas tradicionais do campo; as 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” (1971, p. 20). O camponês pobre, mais ou menos presente de acordo com a região, constitui o “representante típico” da cultura rústica. Nas áreas delimitadas pela colonização paulista ele ganha a denominação de caipira.

Antonio Candido mantém um importante diálogo com Robert Redfield, tomando como referência o conceito de “*folk culture*” para formular a noção de “cultura rústica”. Ele discorda, no entanto, da aplicação direta do termo para caracterizar a realidade específica das populações rurais no Brasil. “Nesse sentido, aceita o ‘valor heurístico’ da teoria de Redfield e descarta seu ‘valor taxonômico’” (Jackson, 2002, p. 92).

Antonio Candido vincula a cultura caipira à existência nômade, associada ao processo de conquista dos sertões. Com efeito, “a expansão geográfica dos paulistas, nos séculos XVI, XVII e XVIII, resultou não apenas na incorporação do território às terras da Coroa portuguesa na América, mas na definição de certos tipos de cultura e vida social, condicionados em grande parte por aquele grande fenômeno de mobilidade” (1971, p. 35). A cultura caipira revela desta maneira formas de sociabilidade e sobrevivência caracterizadas por soluções mínimas¹³. Assim, o autor chama a atenção para a sua rusticidade, que repercutiria na sua cultura material e psicológica: “Na habitação, na dieta, no caráter do caipira, gravou-se para sempre o provisório da aventura” (ibid., p. 37). O “mínimo vital” e o “mínimo social” possibilitaram o estabelecimento de um equilíbrio ecológico, constituindo um recurso para adequar as necessidades de sobrevivência à falta de técnicas capazes de proporcionar rendimento maior da terra. Eles condicionaram, por outro lado, uma economia naturalmente fechada, configurando “uma vida social marcada pelo isolamento, a independência, o alheamento às mudanças sociais” (ibid., p. 29).

¹³ A relação entre a obtenção dos meios de vida e as formas correspondentes de sociabilidade constitui o tema central do trabalho de Antonio Candido. O “mínimo” vital e o “mínimo social” estabelecem os limites para a sobrevivência física e social do grupo. Abaixo deles encontram-se, portanto, a fome e anomia.

O bairro constitui a estrutura fundamental da sociabilidade caipira, representando a sede da vida social e cultural dos grupos de pequenos produtores rurais. Descreverei mais adiante o bairro rural de maneira mais detida. Por enquanto, importa ressaltar que a sua caracterização como unidade básica da sociedade rústica representa uma crítica à excessiva generalidade do conceito de “comunidade”, que orientou, por exemplo, as pesquisas de Pierson, em *Cruz das Almas* e de Wagley, em *Amazon town*.

Antonio Candido destaca a importância dos estudos de comunidade, chamando a atenção para o fato de que a pesquisa de campo permitia fornecer um amplo conhecimento das culturas camponesas. Ele se opõe, no entanto, à fluidez do conceito de “comunidade”, que cobria uma realidade diferente em cada trabalho, e sugere que a os estudos sobre a sociedade rústica não podem prescindir da compreensão dos bairros rurais, unidade mínima econômica e social, em que as relações encontram um ponto de referência. Antonio Candido chama a atenção, dessa forma, para a importância, no processo de formação histórica do Brasil, dos homens pobres do campo, ignorados pelas interpretações dominantes. Para o autor, o conhecimento e a transformação do Brasil exigem interpretações voltadas para os grupos excluídos.

A tese mais ampla de *Os Parceiros do Rio Bonito* é explicitada na obra de Maria Isaura. Analisando as diferentes modalidades de organização social dos grupos rústicos brasileiros, a socióloga contribui para revelar uma estrutura agrária mais complexa, contrapondo-se aos esquemas duais.

Uma categoria rural esquecida

Em seus estudos, Maria Isaura chama a atenção para o fato de que a estratificação social, no meio rural, é comumente caracterizada como fortemente hierarquizada em duas camadas distintas que na época da escravidão eram compostas por senhores e escravos, passando a ser formada, após a abolição, por fazendeiros e assalariados. “A dualidade social constituiria a configuração específica do Brasil como sociedade, não existindo praticamente um meio termo entre as duas posições extremas.

O termo médio, ausente da vida rural e fruto do desenvolvimento da vida urbana, teria surgido nas cidades principalmente a partir de fins do século XIX” (1976a, p. 33).

Em “O sitiante tradicional brasileiro e o problema do campesinato” (1976a), Maria Isaura faz uma breve revisão das interpretações formuladas a respeito do meio rural brasileiro, ressaltando que algumas das hipóteses formuladas “ganharam foros de explicação definitiva” (p. 7), contribuindo para cristalizar certas imagens a respeito das populações do interior do Brasil. Maria Isaura cita, por exemplo, os trabalhos de Oliveira Vianna. Descrevendo as *Populações Meridionais do Brasil* (1920, 1923), o autor encontrou, com efeito, “nas grandes propriedades rurais, grande distância social entre os fazendeiros e os trabalhadores da gleba, fossem escravos ou não. Entre estes dois estratos, a comunicação é praticamente inexistente; embora complementares e indispensáveis um ao outro, estão estritamente separados” (ibid., p. 9). Para Oliveira Vianna, “não existiriam camadas intermediárias; os pobres caipiras livres que habitam fora da propriedade não se distinguem dos trabalhadores da fazenda senão por uma miséria ainda maior, uma vez que lhes falta o apoio paternal do fazendeiro” (id.). Maria Isaura observa que a obra de Gilberto Freyre concorreu para reforçar a hipótese de que a configuração social do meio rural brasileiro era formada apenas pela Casa Grande e a Senzala, transportando, mais tarde, esta dicotomia para as cidades. Assim, “a camada intermediária continuava a não existir, do ponto de vista sócio-econômico” (ibid., p. 10).

Para Maria Isaura, os trabalhos de Jacques Lambert contribuem para mostrar, com veemência, a importância da categoria do pequeno trabalhador rural no conjunto da sociedade brasileira¹⁴. Escrevendo *Os dois Brasis* em 1953, o estudioso francês ressalta

¹⁴ Maria Isaura também chama a atenção o estudo pioneiro sobre os pequenos lavradores em São Paulo realizado pela geógrafa Nice Lecoq Muller, que “definiu com perfeita clareza” a categoria de sitiante. “Segundo a autora, os sitiantes são responsáveis pelas plantações que cultivam; trabalham direta e pessoalmente a terra com o auxílio de sua família e, ocasionalmente, com um ou dois assalariados. Esta definição não exprime a relação do homem com a terra, podendo ele ser proprietário ou não, desde que seja o responsável pelo cultivo. Exprime, isso sim, trabalho do homem sobre a terra: trabalho independente, economia doméstica; estas duas características estão em geral acompanhadas de uma terceira – são plantações efetuadas com técnicas rudimentares. Outra característica dos sitiantes é sua mobilidade espacial – características que conservam desde os tempos coloniais” (1976, p. 12). Ela também cita o trabalho de Manoel Corrêa de Andrade sobre o Nordeste (1963), que mostra a existência de sitiantes naquela região. A autora ressalta ainda que no domínio da literatura a “população que, no campo, não era nem senhor e nem escravo, não era grande fazendeiro mas também não era trabalhador sem terra”, fazia-se presente (ibid., p. 10). Com efeito, o caipira, o tabaréu, o caboclo figuravam nas narrativas de Monteiro Lobato e Martins Pena.

que a pequena roça policultora empregava, na década de 1950, a grande maioria dos homens do campo, fornecendo a alimentação do país em geral. Enquanto as grandes culturas de exportação cobriam apenas três milhões e meio de hectares, as culturas de víveres ocupavam quatorze milhões. Para Lambert, a oposição entre as duas economias se traduziria em termos de um Brasil arcaico e de um Brasil moderno.

A partir destas observações, Maria Isaura chama a atenção, no artigo “Uma categoria rural esquecida”, publicado em 1963 na *Revista Brasiliense*, para a coexistência, desde a época colonial, de dois tipos de economia, servindo de apoio a dois estilos de vida diferentes: a economia das grandes propriedades, voltada para uma produção monocultora destinada ao mercado internacional; e uma economia de abastecimento, orientada para a produção de gêneros de primeira necessidade, a partir da utilização da mão-de-obra familiar, característica dos bairros rurais. Assim, Maria Isaura aponta que “fazendeiros e trabalhadores da camada inferior não (...) constituem os dois únicos termos de uma estratificação rural brasileira; entre ambos, sempre existiu uma camada de sitiantes independentes, quebrando a dualidade que tem sido encarada como tradicional” (1963a, pp. 37-38)¹⁵.

A autora assinala que a economia fechada não se restringia, por outro lado, a determinadas regiões mais decadentes do país, misturando-se com as grandes propriedades de agricultura comercial e chegando até a beira das cidades, distribuindo-se de forma irregular. Dessa forma, uma parcela considerável dos pequenos proprietários vivia em regime de economia fechada, destinando seus produtos ao próprio consumo e mantendo-se à margem do mundo moderno de produção, orientado para a obtenção de lucros decorrentes de transações no mercado. Voltadas para a exportação, as grandes plantações exigiam, efetivamente, elementos distintos, tanto do ponto de vista da organização quando da mentalidade dos próprios indivíduos envolvidos. A economia fechada tende, ao contrário, a restringir as ambições e os

¹⁵ Maria Isaura assinala que a camada dos sitiantes não constitui a única camada rural intermediária existente no Brasil tradicional, chamando a atenção para o fato de que “engenhos de açúcar e fazendas de café tiveram na realidade antigamente uma hierarquia social interna mais complexa do que a que tem sido habitualmente descrita. Comportavam um nível social médio (...), que não raro recebiam em dinheiro e cujo estilo de vida não se confundia com os dos agregados, escravos, ‘colonos’ e camaradas” (1976, p. 38).

esforços dos trabalhadores exclusivamente à satisfação nas necessidades familiares, utilizando técnicas rudimentares¹⁶.

Maria Isaura ressalta que os estudos sobre o Brasil rural tenderam, no entanto, a concentrar-se sobre as grandes propriedades rurais, ignorando quase inteiramente o gênero de vida e a organização sócio-econômica dos pequenos produtores independentes. “Admitia-se sem maior exame que se tratava de gente vivendo à margem da economia global do país, e nela entrosando-se muito pouco” (1967a, p. 287). A continuidade da civilização rústica é, dessa forma, explicada em função da marginalidade em que viveriam as populações rurais brasileiras, afastadas da civilização urbana. A autora observa que a interpretação proposta por Euclides da Cunha em *Os sertões* contribuiu para fortalecer essa visão. Para o autor,

se no fundo das províncias brasileiras persistiam *mores* e maneiras de ser que remontavam à época colonial, era porque aquela gente se tinha mantido ilhada em suas glebas, separada das cidades da costa, nas quais tinha lugar o progresso. O Brasil não era cortado por estradas. Cada povoado, cada grupo de vizinhança estava separado de outro semelhante por léguas de desertos; voltados sobre si mesmos, giravam em círculo, reproduzindo décadas após décadas os mesmos modos de vida dos primeiros colonizadores da região (1976a, p. 8).

Maria Isaura assinala que os trabalhos do antropólogo norte-americano James Watson reforçam essa hipótese. Aproximando-se das conclusões de Redfield, Watson postula que, quanto mais próximos dos centros urbanos, maior “ocidentalização” sofreriam os caboclos tradicionais. Ele estabelece dois tipos, que representam estágios distintos no processo de ocidentalização: os sitiantes “circum-urbanos”, já em vias de se

¹⁶ Para Maria Isaura, a importância sociológica da camada está ligada também ao fato de que sua existência contribui para diminuir a distância sócio-econômica entre fazendeiros e trabalhadores rurais. Com efeito, o acesso à camada de sitiantes independentes era relativamente fácil no Brasil, na medida em que a terra não estava ainda toda ocupada. Os trabalhadores situados nas camadas mais baixas da hierarquia social tinham como meta alcançar o nível do trabalho autônomo. Para Maria Isaura, “se a estratificação rural do Brasil rústico tivesse tido e conservasse ainda a rigidez que tem sido geralmente descrita, provavelmente surgiriam reivindicações nas camadas inferiores, ou reações contrárias vigorosas; nada disso se verificou, nem se verifica. Nossa hipótese é que a camada intermediária dos sitiantes independentes teria agido sempre como um tampão, amortecendo as arestas demasiado vivas de dois níveis sociais opostos, caracterizados por um desequilíbrio sócio-econômico brutal (...). Assim, esta camada concorreria de maneira fundamental para a manutenção da estrutura e organização sociais existentes – porta que se julgava aberta para os indivíduos se evadirem do trabalho subordinado” (1976a, p. 40).

integrar, e os caboclos “isolados e de fronteira” que conservariam melhor os traços específicos da civilização tradicional, caracterizada da seguinte forma: alto grau de auto-suficiência econômica; pequena utilização do sistema monetário; produção preponderantemente destinada ao consumo direto e quase imediato; aproveitamento comercial do pequeno excedente de produção (ibid., p. 41).

A afirmação da existência relativamente autônoma de uma camada intermediária no meio rural, composta por sitiantes, constitui dessa forma a tese central da sociologia rural de Maria Isaura. A pequena propriedade não resulta, portanto, necessariamente da decadência do latifúndio, convivendo com ela desde a colonização. “Como vive, como pensa, como reage esta camada” (ibid., p. 31), eis a preocupação que norteia as pesquisas da autora. A seção que se segue, dessa forma, tem por objetivo descrever os conceitos de bairro rural e de civilização rústica, que definem o universo dos sitiantes.

Bairros rurais e civilização rústica

Os bairros se caracterizam pela sua forma específica de implantação no solo, constituindo um “habitat” disperso, centralizado por um pequeno núcleo de habitações em torno da capela. A festa do padroeiro representa um momento importante de reunião para os componentes dispersos pelas cercanias, constituindo um fator de fortalecimento da solidariedade interna. Cada bairro se compõe de famílias conjugais autônomas, autárquicas, lavrando suas roças de maneira independente.

Não podiam, porém, prescindir do auxílio dos vizinhos sem grave diminuição de recursos, pois suas técnicas eram as mais rudimentares. O mutirão, a troca de dias de serviço e outras formas de auxílio mútuo eram as soluções adotadas para resolver a escassez de mão-de-obra, por um lado, e, por outro lado, a escassez de meios para obtê-la; pois cultivar a terra apenas com os braços da família não era muito produtivo, não havendo também dinheiro para comprar escravos e, mais tarde, para alugar assalariados (1973b, p. 4).

O trabalho rural em comum constitui, desta forma, uma segunda maneira de congregar os habitantes do bairro, além da festa religiosa. Além dessas ocasiões

regulares, também são realizados encontros informais e ocasionais, multiplicando as reuniões. Maria Isaura ressalta, desta forma, que “a vida dos bairros se caracteriza por um ritmo que lhes é próprio, em que a dispersão habitual e quotidiana alterna com momentos de aproximação, proporcionados ora pela necessidade de certos trabalhos em comum, ora pelas festas, tanto em sua função religiosa quanto em sua função recreativa” (ibid., p. 73). A autora destaca que as famílias dispersas no espaço geográfico se reconhecem como grupo pelo fato de atenderem a tais encontros periódicos.

Os bairros rurais são definidos, portanto, pelos vínculos sociais que unem seus membros, constituindo, do ponto de vista sociológico, um “grupo de vizinhança”, isto é, “indivíduos associados por residirem na mesma zona e cuja existência depende da cooperação recíproca nas mais variadas atividades – econômica, religiosa, política, etc.” (ibid., p. 75). O gênero de vida dos sitiantes, desta forma, é marcado pela coletivização das atividades. Maria Isaura chama a atenção para o fato de que

raramente algo se passa naquelas comunidades, em matéria de atividades, que não seja levado a efeito em grupo. Religião, política, lazer, tudo serve de ocasião para agrupamentos e reuniões, e as próprias questões familiares transbordam do núcleo para se tornar problemas que interessam à comunidade toda. Quanto mais próspera uma comunidade desse tipo, maior a quantidade de atividades em comum: os mutirões, as novenas, as comemorações familiares, as reuniões eleitorais congregam os indivíduos, mostrando que a comunidade forma realmente uma unidade centralizadora das famílias que a compõem (1963a, p. 86).

Maria Isaura assinala que enquanto a vida de uma fazenda era marcada pela reclusão e pelo isolamento, a vida dos sitiantes se definia pela solidariedade vicinal. Assim, estabelecia-se uma rede de relações entre os roceiros pertencentes ao mesmo bairro, que adquiriam consciência de sua unidade e funcionamento. O “sentimento de localidade”, conferindo aos habitantes a noção de pertencer a determinado bairro, incitando uma consciência grupal, constitui um fator importante para delimitar a sua extensão. Embora marcados por certa fluidez e dispersão, os bairros formam unidades funcionais autônomas:

Configuração social intermediária entre a família, de um lado, e de outro lado o arraial, ou a vila, ou a cidadezinha, o bairro apresentava as formas mais elementares de sociabilidade da vida rústica, que se alargavam em diferentes graus a partir dele, na seguinte escala: a) relações familiares; b) relações de vizinhança; c) relações dos bairros entre si; d) relações com a região; e) relações com o exterior (isto é, com tudo que ultrapassasse a região) (1973, p. 4).

Os bairros são estruturados internamente de maneira igualitária, reunindo indivíduos pertencentes ao mesmo nível social. Maria Isaura assinala que, “participando das mesmas crenças, das mesmas práticas religiosas, dos mesmos costumes, dos mesmos conhecimentos técnicos, dos mesmos labores, era difícil surgir entre eles uma diferenciação hierárquica muito desenvolvida e muito bem definida. Economicamente, os recursos não eram dessemelhantes a ponto de promover qualquer divisão” (id.). O aparecimento de uma estratificação social constitui, portanto, sinal de uma transformação profunda, ou mesmo da destruição do bairro.

A falta de importância do fator econômico como determinante das posições sociais internas nos bairros rurais se evidencia pelo papel reduzido que exerce na atribuição da liderança. São os indivíduos mais bem relacionados e não os mais dotados de posses materiais que atingem os postos importantes. Maria Isaura assinala que “ser bem relacionado depende de qualidades pessoais, em primeiro lugar. Generosidade, diligência, maior soma de conhecimentos e experiência mais variada, boa vontade em auxiliar os outros, são as qualidades que atraem a amizade e as relações, portanto que tornam possível ao indivíduo ocupar lugares de destaque” (ibid., p. 77).

Ligadas às formas essenciais da sociabilidade, sem as quais a vida camponesa cairia na anomia, encontra-se um tipo de mentalidade e tipos de comportamentos característicos. Os bairros rurais preservam, com dessa forma, traços culturais específicos, que definem a civilização rústica. Com efeito, “era no bairro que tal civilização tinha ‘por assim dizer sua sede mais característica e resistente’” (Candido apud Pereira de Queiroz, 1973, p. 7).

Em “O sitiante tradicional e a percepção do espaço”, publicado em 1968 numa coletânea de textos editada na França em homenagem à memória de Georges Gurvitch (e republicada em *O campesinato brasileiro*, de 1976), Maria Isaura analisa a percepção do sitiante tradicional com relação ao espaço geográfico e social dentro do qual vive.

Sua análise mostra que o sitiante tradicional forma a idéia da sociedade e do mundo em que vive, através da parentela e do grupo de vizinhança.

A família do sitiante se apresenta como conjugal do ponto de vista econômico, porém se define como parentela, quando tomamos a perspectiva das relações sociais. A independência econômica e o afastamento no espaço geográfico não ameaçam a solidez dos laços de parentesco. (...) A parentela tem a ajuda mútua por dever; a reciprocidade é elemento fundamental destas relações (1976a, p. 53).

O casamento cria relações de aliança que possuem o mesmo valor, acarretando obrigações recíprocas. O compadrio segue o mesmo princípio, tornando-se fator decisivo de integração social num bairro composto de famílias ligadas apenas pelos laços de vizinhança.

Maria Isaura observa que “a noção geográfica e social do bairro se forma a partir do conhecimento da localização da capela, ponto central do grupo de vizinhança, e dos lugares habitados pelas famílias que o compõem. Relações familiares, relações de trabalho, relações religiosas constituem as coordenadas que orientam a percepção do sitiante” (ibid., p. 64)¹⁷. Assim, a percepção que os sitiantes têm do espaço permanece ligada ao seu ambiente direto, girando em torno de um pequeno núcleo central, podendo ser definida como “egocêntrica”, um dos diversos tipos de percepção definidos por Georges Gurvitch.

Maria Isaura chama a atenção, no entanto, para o fato de que as relações com o grupo de parentes, dispersos no espaço, favorecem uma percepção mais vasta da região de que o bairro é integrante, contrariando a imagem de um grupo social egocêntrico,

¹⁷ Maria Isaura aponta que a forma de organização das relações sociais entre os sitiantes, centrada na parentela, se reflete na maneira que vivenciam a religião. Dessa forma, “a idéia que o sitiante forma a respeito dos santos é também de tipo familiar. O santo não é um ser longínquo, impessoal, invisível (...). Acredita-se que os santos intervenham na vida quotidiana; estão sempre presentes, prontos a auxiliar ou a impedir as atividades dos fiéis” (1976a, p. 60). A autora observa, dessa forma, que a reciprocidade comanda as relações entre o santo e seus fiéis. A idéia que os sitiantes formam do paraíso, composto por grupos de famílias reunidas em torno de seu patrono e localizadas próximo ao padroeiro do bairro, está ligada à estrutura específica do bairro. Para Maria Isaura, “pode-se dizer que a parentela do sitiante tradicional se divide em duas partes, uma situada no mundo profano e a outra no mundo sobrenatural” (ibid., p. 61). A separação entre natural e sobrenatural é, pois, marcada pela fluidez, tornando-se “tão vaga quanto a extensão geográfica em que se dispersam as famílias e os bairros” (id.). Maria Isaura ressalta que, para o sitiante, “imensidade e indefinição fazem parte da ordem natural das coisas” (ibid., p. 63).

voltado sobre si mesmo, preciso, limitado em seus contornos. Assim, “o fato da parentela se espalhar no espaço geográfico impede o desenvolvimento de uma noção puramente concêntrica, a partir do núcleo familiar” (ibid., p. 65).

Maria Isaura ressalta que a família conjugal, geograficamente localizada, constitui apenas um elo na cadeia dos parentes, e sua importância é sobretudo econômica. “Ao nível das relações sociais, a parentela vem em primeiro lugar, uma parentela definida pelos laços de sangue, pelos laços de aliança, pelos laços de compadrio, cujos limites permanecem tão imprecisos quão imprecisa é a extensão geográfica” (id.). Por outro lado, o bairro não é percebido como único. Festas religiosas e romarias colocam os sitiantes em contato com outros grupos semelhantes aos dele. Se deixar seu bairro, o sitiante sabe que encontrará outro em que poderá se integrar. Desta forma, “o espaço tende, por outro lado, a ser percebido como difuso e descentralizado, e não apenas como egocêntrico e concêntrico, como parecia à primeira vista” (id.).

A socióloga chama a atenção, dessa forma, para o fato de que o espaço percebido pelo sitiante tradicional é marcado por certa ambigüidade, causada pela oposição entre os caracteres dos espaços, que na verdade são vastos e difusos; e também para os instrumentos de que dispõe o sitiante para percebê-los e captá-los, isto é, as relações de vizinhança e de parentesco, que aproximam os indivíduos em lugar de separá-los, marcadas por laços estreitos, diretos, pessoais, afetivos. Assim, o espaço parece ao mesmo tempo difuso e restrito, concêntrico e descentralizado.

Maria Isaura assinala que “a noção de espaço do sitiante só pode nos parecer ambígua, contraditória, afastada do real, pois vivemos num outro universo dominado pela especialização e pela quantificação” (ibid., p. 67). Ela ressalta, no entanto, que sua percepção do espaço não deixa de ser eficaz do ponto de vista operacional. Com efeito, “guiados por ela, agem satisfatoriamente para chegar a seus fins” (id.). A interpretação do sitiante em matéria de distância e espaço é válida dentro do contexto social a que pertence. A autora chama a atenção, desta forma, para a existência de uma variabilidade de percepções¹⁸.

¹⁸ Maria Isaura defende que toda distância geográfica parece pequena ao sitiante tradicional: “É conhecida a anedota do cidadão que pergunta ao sitiante a que distância mora o vizinho. ‘Ali pertinho’, responde o interrogado, utilizando a mímica tradicional: distendendo o lábio inferior tanto quanto possível na direção que quer indicar. O cidadão põe-se a caminho, sobe e desce colinas (...). Depois de

O campesinato brasileiro

Maria Isaura classifica o sitiante tradicional como um camponês, de acordo com as análises de Redfield retomadas na França pelo sociólogo francês Henri Mendras. Inquirindo a definição do termo, a socióloga aponta duas orientações distintas. De um lado, a postura histórica, em que a definição tem lugar a partir da gênese do campesinato. Nessa orientação inserem-se os trabalhos do historiador francês Marc Bloch sobre a história rural do seu país. Para Bloch, a sociedade camponesa se caracteriza no seu início pela sua relação com a instituição senhorial, “sem a qual não seria possível compreender nem a primeira nem a segunda: esquecer um dos dois termos do binômio seria deformar de antemão a realidade” (ibid., p. 15).

Maria Isaura destaca, de outro lado, a perspectiva sócio-antropológica, em que a definição do campesinato se liga à posição dos camponeses com relação a diferentes tipos de sociedade. Os trabalhos de Robert Redfield representam essa orientação, partindo do binômio cidade-campo, e analisando a cidade como fator de transformação das unidades familiares de trabalho agrícola em empresas de tipo capitalista. Maria Isaura assinala que “para Redfield, sem cidade não há ‘civilização’” (ibid., p. 22).

A partir da descrição das características do campesinato efetuada por diversos autores, Maria Isaura destaca os principais traços que compõem a sua definição. Ela chama a atenção, desse modo, para o fato de que “estamos num mundo em que o produtor consome o que produz, não visando o lucro com o cultivo da terra” (1973b, p. 5). Este traço seria primordial para distinguir camponês e agricultor de outras categorias rurais, como o fazendeiro, o grande criador, o latifundiário, que não trabalham diretamente suas propriedades, mas comandam o trabalho alheio.

umas horas de caminhada, chega extenuado, à casa do vizinho” (1976a, p. 65). A distância geográfica é avaliada segundo as relações sociais estreitas de parentesco e vizinhança. Para Maria Isaura, os laços de parentela e de vizinhança permitem que os sítiantes vivam numa vasta extensão, sem serem aniquilados por ela. “Tais laços anulam a tendência à anomia que resultaria de um povoamento rarefeito como o nosso, disseminado sobre um território muito extenso” (ibid., pp. 65-66).

Ela observa que o bairro rural é composto de camponeses que podem possuir ou não a terra em que trabalham¹⁹. Com isso, não é a situação em relação à propriedade da terra que os qualifica como tais, e sim sua situação de pequenos produtores autônomos e independentes em seu trabalho. “Pequenos proprietários, arrendatários, foreiros, meeiros e parceiros, para se definirem como camponeses, precisam conservar a autonomia de seu trabalho e o direito à disposição de pelo menos parte do produto. Caso contrário, deverão ser definidos como dependentes ou como assalariados rurais” (ibid., p. 6). Do ponto de vista econômico, o camponês define-se portanto pelo seu objetivo de plantar para o consumo²⁰.

Do ponto de vista sociológico, no entanto, o campesinato sempre constitui, no interior de uma sociedade global, uma camada subordinada. Maria Isaura observa que

a camada superior tanto pode ser constituída por uma camada senhorial, quanto por camadas urbanas. Mesmo que os camponeses, à testa de pequenas autarquias de produção, sejam economicamente autônomos (...), ainda assim são sempre subordinados do ponto de vista social e político a outras camadas, ou a outros grupos sócio-econômicos (como os cidadãos) (1976a, p. 30).

Assim, a socióloga ressalta que não se pode falar em “sociedades camponesas”. Com efeito, “como as sociedades se caracterizam sempre pelas suas camadas dominantes, não existiram nunca sociedades camponesas” (id.). A autora assinala que “o que sempre existiu foi um campesinato, isto é, um conjunto de camponeses ocupando na sociedade global uma posição de inferioridade sócio-econômica e política, muito embora possa constituir a massa majoritária da população” (id.).

¹⁹ Para ela, a relação do camponês brasileiro com a terra foi sempre variada. “A extensão de sua propriedade nunca foi homogênea, indo das propriedades de grande tamanho até os minifúndios – estes últimos em muito maior quantidade do que os primeiros. Além dos camponeses proprietários, existiram sempre os posseiros, localizados em terras devolutas ou em terras já apropriadas mas sem autorização do proprietário; os parceiros, pagando o aluguel de terra com uma porcentagem da colheita ou o equivalente em dinheiro; os arrendatários, cujo aluguel da terra é fixo, independentemente da quantidade que colhem; os moradores ou agregados, habitando nas propriedades monocultoras, porém cultivando nelas gêneros, com permissão do proprietário e dando em pagamento a este dias de serviço” (1976a, pp. 27-28).

²⁰ Para a autora, o caráter essencial da definição de camponês constitui, portanto, o destino dado ao produto, na medida em que este determina todos os outros elementos com ele correlatos. “Assim, dificilmente cultivará grandes extensões de terra; por outro lado, não sendo a colheita destinada à obtenção de lucro, não deve ela ultrapassar certo nível de gastos (...), de onde se empregar preferencialmente sistema de cultivo e instrumentos rudimentares, e se utilizar a mão-de-obra familiar” (1976a, pp. 29-30).

Quando coexiste com grandes fazendas monocultoras ou de criação, a situação dos camponeses brasileiros se aproxima das descrições de Marc Bloch e de Henri Mendras para o campesinato francês, pois, nesse caso, o sitiante se define por oposição a uma camada social superior de produtores rurais. No entanto, nas regiões brasileiras em que existiram sozinhos, onde não se implantaram monoculturas de exportação ou fazendas de gado, a camada intermediária da população brasileira se conforma com a definição de camponês de Robert Redfield, que o considera dependente das cidades.

Conservação e decadência dos bairros rurais

Os estudos de sociologia rural de Maria Isaura fornecem, de um lado, uma descrição profunda e original da estrutura rural brasileira, enfatizando a camada composta pelos sitiantes tradicionais. De outro lado, como vimos, a autora constrói uma análise atenta às transformações resultantes da modernização do país, intensificadas em função dos processos de industrialização e urbanização, alinhando-se, dessa forma, às preocupações teóricas que orientam grande parte dos trabalhos publicados no campo das ciências sociais a partir da década de 1950.

Assinalamos anteriormente que a obra de Antonio Candido constituiu uma referência importante nas pesquisas de Maria Isaura. A seguir veremos de que maneira, partindo das conclusões formuladas em *Os Parceiros do Rio Bonito*, a socióloga aborda a questão da mudança sócio-cultural no meio rural tradicional, através de um conjunto de pesquisas empíricas realizadas em regiões distintas do Brasil: o povoado de Santa Brígida, localizado na Bahia; e uma série de localidades situadas no Estado de São Paulo.

Analisando a adaptação do camponês às novas condições de vida ligadas ao desenvolvimento da grande propriedade agrícola e da industrialização, Antonio Candido chama a atenção para transformações profundas no padrão de sociabilidade conformado pelo bairro, configurando-se num estado de crise. Maria Isaura ressalta que *Os Parceiros do Rio Bonito* “focalizou a ruína econômica dos ‘bairros’ paulistas, diante do avanço da civilização industrial. O caboclo não recusa o progresso, pelo contrário; e

isso o esmaga” (1963a, p. 91). Sistema tradicionalmente fechado, a desorganização da sociedade caipira está, de fato, ligada aos problemas decorrentes de sua integração ao capitalismo.

A crescente invasão de suas feiras por produtos industrializados gera a necessidade de um excedente de produção que lhe permita adquirir os novos bens. As novas gerações tendem, com efeito, a recusar as técnicas e objetos tradicionais e a valorizar o que é imposto pelo mercado. O caipira é obrigado a intensificar o ritmo de trabalho. Não alcança, no entanto, o resultado almejado. A regularidade dos preços, na compra dos produtos de que necessita, não é acompanhada pela regularidade na venda do que produz. Esse problema, acrescido da dificuldade de racionalizar a economia doméstica, leva ao desequilíbrio, acarretando um declínio do seu nível de vida. A mobilidade e a abundância de terra constituíam fatores essenciais para amenizar os prejuízos decorrentes da adaptação precária do caipira ao meio ambiente. Dessa forma, a nova situação ameaça seriamente a sobrevivência do grupo. As atividades sociais por excelência, como as festas, os mutirões e as trocas alimentares, diminuem sensivelmente, à medida que o ritmo de trabalho aumenta. As posições sociais também sofrem alterações, reorganizando-se no sentido da sociedade de classes.

Assim, para Antonio Candido, a sociedade caipira caminha para o fim inevitável. No entanto, ela cria, ao mesmo tempo, formas de resistência cultural. O estado de parceria, permitindo preservar ao máximo as formas tradicionais do antigo equilíbrio sócio-econômico, representa para o autor a adaptação inevitável à integração da economia camponesa, cada vez mais empurrada para a economia capitalista. A repulsa do parceiro ao trabalho assalariado e a mobilidade, na medida ainda possível, são vistas como formas de resistência, mas não significam, para Antonio Candido, uma saída viável para a crise que enfrenta o caipira. Para o autor, a cultura caipira “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 destes provoca a derrocada das formas de cultura por eles condicionada” (1971, p. 21). A transformação da vida camponesa leva, portanto, à desorganização social e à anomia.

Em “Désorganisation des petites communes brésiliennes”, publicado em 1960 nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Maria Isaura procura verificar, a partir de

pesquisas realizadas em meados da década de 1950 nos bairros rurais localizados no distrito de Santa Brígida, no Estado da Bahia, se a integração do camponês no mundo capitalista poderia efetuar-se apenas a partir de um estado de crise, tendo como resultado a desorganização sócio-econômica. Ela observa que um reerguimento do pequeno proprietário “implicaria numa melhor adaptação ao mundo moderno, que o trabalho de Antonio Candido parecia indicar ser inviável” (1973b, p. 2).

O povoado de Santa Brígida era composto por um grupo de baianos autóctones e um grupo formado principalmente por alagoanos que haviam emigrado do seu Estado natal por volta de 1945. Os dois grupos de habitantes distinguiam-se em diversos aspectos. “Cada comunidade conservou a denominação referente à sua proveniência, e os ‘alagoanos’ não se misturam com os ‘baianos’” (Pereira de Queiroz, 1958f, p. 18).

Maria Isaura assinala que os sitiantes baianos que habitavam as terras situadas nos arredores de Santa Brígida não participavam mais das festas religiosas, a produção agrícola encontrava-se reduzida, a prática do mutirão havia desaparecido e a solidariedade familiar estava em decadência, demonstrando um empobrecimento das relações e dos controles sociais essenciais. A vida social encontrava-se, desta forma, próxima de um estado de anomia.

No entanto, a desorganização da vida sócio-econômica dos baianos de Santa Brígida não havia sido causada pelo contato com a civilização moderna, sendo explicada, ao contrário, por um fator interno. O envolvimento de grande parte dos homens nos grupos de cangaceiros que devastaram a região durante certo período (ou nas milícias formadas pelo governo para combatê-los) determinou um déficit na população masculina, acarretando o enfraquecimento da vida familiar e das práticas coletivas²¹. Assim, a autora chama a atenção para o fato de que o contato entre duas culturas diferentes não constitui o único fator de mudança para as pequenas comunidades rurais brasileiras. Fatores internos à cultura também podem provocar a decadência da organização camponesa tradicional (neste caso, o desequilíbrio entre a população feminina e a masculina).

²¹ Esse processo se deu do início do século XX até 1936, mas a falta de homens persistiu, tornando impossível uma reorganização da vida comunitária.

A comunidade dos alagoanos mostrava-se, ao contrário, bastante próspera, conservando de forma vigorosa as relações de sociabilidade características dos bairros rurais. Maria Isaura assinala que os alagoanos foram os primeiros a introduzir inovações na vila, levando o excedente da colheita para as regiões que apresentassem os preços mais atraentes, na Bahia ou nos estados vizinhos²². A ruptura do isolamento não afetou, contudo, o desenvolvimento comunitário. A venda do excedente produzido permitiu aos sítiantes se adaptar em parte à vida moderna, sem se desfazer completamente da antiga, constituindo uma forma de ajustamento calcada nos modelos tradicionais. Eles tornaram-se produtores e consumidores, conservando, ao mesmo tempo, a sua organização sócio-econômica.

Para Maria Isaura, as relações positivas que os alagoanos mantinham com a vida da região representou um alargamento das relações sociais, acarretando um enriquecimento de perspectiva. Ela chama a atenção ainda para o fato de que eles também podiam aceitar ou rejeitar mais livremente os modelos da civilização urbana com os quais entram em contato do que os parceiros analisados por Antonio Candido. O abandono da indústria doméstica, por exemplo, não foi imposto pelas necessidades da adaptação, constituindo uma escolha. A transformação se deu, portanto, de maneira mais lenta, levando a uma coexistência efetiva de comportamentos antigos e modernos.

A socióloga ressalta que a hipótese que Antonio Candido havia formulado a partir de suas pesquisas no Estado de São Paulo é parcialmente confirmada pelo exemplo de Santa Brígida:

assim como os parceiros, os alagoanos procuram preservar ao máximo as formas tradicionais do equilíbrio sócio-econômico, se ajustando a um mínimo inevitável de civilização. Sua adaptação tem o mesmo aspecto que a dos primeiros, ela é um fator de preservação do grupo comunitário antigo – conservação da organização coletiva do trabalho, da policultura, dos valores tradicionais – ao mesmo tempo em que permite também uma mudança dos comportamentos antigos – partilha da colheita, abandono da indústria doméstica, esboço de estratificação social (1960d, p. 172).

²² O chefe dos alagoanos também conseguiu a instalação de duas escolas primárias, de uma farmácia, de um gerador elétrico e comprou dois caminhões para o transporte dos produtos agrícolas, além de outras melhorias.

No entanto, Maria Isaura enfatiza que o ajustamento alagoano não deu margem a um estado de crise, afastando-se, portanto, das conclusões delineadas por Antonio Candido. Sua análise mostra que “decadência e miséria não são necessariamente o único destino reservado às comunidades em questão; ao lado do exemplo infeliz do estado de parceiro, percebe-se um ajustamento mais favorável que pode enriquecer a cultura ao invés de empobrecê-la” (id.).

A autora observa, no entanto, que o ritmo acelerado do desenvolvimento paulista dificultava em larga medida a adaptação dos sitiantes, na medida em que diversos fatores constituíam uma ameaça ao conjunto de sua organização sócio-cultural. “Ademais, os novos comportamentos não são acessíveis aos camponeses, e os antigos perdem seu prestígio. Daí, desorganização e anomia” (id.). O ritmo mais lento do desenvolvimento baiano gerou um período intermediário favorável à estabilização da cultura dos sitiantes:

O comportamento antigo não perdeu totalmente o prestígio, o comportamento novo não é totalmente aceito; eles coexistem de uma maneira efetiva, dando mais flexibilidade e resistência à cultura camponesa, permitindo a persistência das relações sociais tradicionais; a estrutura social se transforma, mas permanece sempre em estado de organização (id.).

Para a socióloga não é possível, no entanto, atribuir preponderância à aceleração do progresso como fator de desorganização da cultura sitiante. Nesse sentido, na comunidade baiana de Santa Brígida um único elemento levou à instalação de um estado de crise. Basta que ele coloque em risco o ponto crucial sobre o qual se apóia a organização social dos bairros formados por sitiantes: a sua solidariedade interna, baseada no conjunto de atividades coletivas. Assim, para Maria Isaura,

a análise do caso baiano permite aprofundar a visão do problema da desorganização das comunidades rurais: quando todos os setores da existência permanecem inalterados, e as atividades coletivas tornam-se deficientes, a desorganização, o empobrecimento, a anomia sobrevêm; essas atividades coletivas são portanto fundamentais para a persistência do grupo camponês brasileiro, quer ele seja ou não ameaçado pelo mundo moderno (ibid., p. 173).

Ao longo de sua trajetória, Maria Isaura continuou aprofundando o estudo do meio rural brasileiro, procurando compreender sua estrutura, organização e dinâmica sociais através da realização de pesquisas empíricas em regiões distintas. Na década de 1960, a socióloga retoma as pesquisas a respeito da organização sócio-econômica dos sítios e de sua adaptação diante das mudanças trazidas pelos fenômenos da industrialização e da urbanização.

Partindo da convicção de que “o método comparativo continua sempre o método por excelência das ciências sociais” (1973b, p. 11)²³, a socióloga empreende, a partir de 1962, uma série de pesquisas em quatro localidades do Estado de São Paulo marcadas por características distintas. Maria Isaura utiliza simultaneamente uma perspectiva sincrônica e diacrônica²⁴. Ela chama a atenção para o fato de que a metodologia empregada não se confunde com a abordagem associada aos estudos de comunidade, assinalando que não pretende “estudar bairros rurais em si mesmos, como se fossem unidades completas e isoladas” (ibid., p. 13). Nesse sentido,

toda comunidade, por mais isolada, existe sempre dentro de uma região cuja organização social é mais vasta do que aquela, e com a qual se relaciona. (...) É imprescindível determinar as relações entre a unidade formada pelo bairro rural e a sociedade mais ampla que o circunda e engloba, e que podemos chamar de “sociedade global”, utilizando a definição de Georges Gurvitch (ibid., p. 12)²⁵.

²³ Para Maria Isaura “a comparação, procedimento essencial da sociologia, está sempre presente, seja cotejando momentos diversos de um mesmo grupo ou camada social, seja contrapondo variedades que ocorrem de forma contemporânea, mas localizadas em lugares diferentes do espaço social ou do espaço geográfico” (1978a, p. IX).

²⁴ Ela utiliza, de um lado, dados colhidos pelo Serviço Social Rural (o órgão, pertencente ao Ministério da Agricultura, encomenda ao CERU um conjunto de pesquisas em alguns municípios do Estado de São Paulo), que permitia apenas a utilização da abordagem sincrônica; e, de outro, dados colhidos a partir de pesquisas realizadas com verba da FAPESP, em que foi possível combinar as duas abordagens. Maria Isaura emprega como técnicas a observação direta, entrevistas dirigidas ou informais, dados estatísticos, além de estudos de documentos históricos, mapas e gráficos geográficos, demográficos e econômicos. As pesquisas são realizadas com a ajuda da equipe do CERU, em especial de Lia Garcia Fukui, responsável pelos estudos efetuados no Sertão de Itapeperica.

²⁵ Maria Isaura assinala que “Georges Gurvitch define sociedade global como um ‘macrocosmo grupal’, formado por uma reunião de grupos menores; sobre estes, a sociedade global exerce ‘soberania jurídica delimitando a competência de todos os grupos nela integrados’, à qual se acrescenta essencialmente a ‘soberania social’ que é fluida, informal. Assim, a sociedade global reina sobre suas partes tanto pela força de normas e condutas cristalizadas e codificadas como por comportamentos e modos de ser informais e em criação” (Gurvitch apud Pereira de Queiroz, 1978a, p. 48).

Além de verificar as condições de existência nos bairros, investigando sua organização interna, a análise pretendia esclarecer aspectos das relações entre os bairros rurais e a sociedade mais ampla que os engloba, procurando “compreender que formas de equilíbrio têm lugar entre eles” (1974c, p. 641). Outra questão central na pesquisa se refere aos problemas ligados à conservação e à decadência dos bairros rurais. Partindo novamente das conclusões de Antonio Candido acerca da desorganização progressiva da sociedade caipira e da hipótese de James Watson a respeito do grau de ocidentalização da cultura rústica²⁶ em função do seu isolamento, Maria Isaura procura “descobrir se nas zonas de vida rural mais pobre haveria uma conservação da civilização caipira, e se nas zonas de vida rural mais desenvolvida ela teria realmente desaparecido” (1973b, p. 15)²⁷. Os resultados do estudo dão origem ao trabalho intitulado *Bairros rurais paulistas: estudo sociológico*, publicado pela primeira vez em 1967 na *Revista do Museu Paulista*²⁸.

A seguir, serão resumidas as principais conclusões decorrentes das pesquisas realizadas nos bairros rurais situados em regiões distintas do Estado de São Paulo. Taubaté, Leme, Paraibuna e Itapecerica da Serra compõem os municípios contemplados pelo estudo, marcados por graus variados de desenvolvimento urbano e econômico.

Maria Isaura ressalta que a proximidade entre a cidade de Taubaté, caracterizada por um alto grau de urbanização e de industrialização, e os bairros rurais localizados em seu entorno, marcados por um nível de vida precário, não parece contribuir para o desenvolvimento do meio rural. Os bairros não podiam, no entanto, ser considerados isolados, apesar do mau estado das estradas. Com efeito, “os roceiros vão a Taubaté vender as sobras das colheitas, abastecendo-se ali daquilo que necessitam e não produzem; para ali se dirigem quando precisam algo da administração pública, e concorrem também a certas festas religiosas” (ibid., p. 26).

²⁶ James Watson não emprega o termo “cultura rústica”, cunhado por Antonio Candido, e sim “civilização cabocla”.

²⁷ Distinguindo “pesquisas exploratórias” (“aquelas em que o conhecimento sistemático da realidade sendo muito pequeno, não há aberturas para se colocarem, antecipadamente à pesquisa, problemas com certo grau de viabilidade de resposta”) das “pesquisas elucidativas” (que “pressupõem estudos anteriores, dos quais se parte para elucidar pontos obscuros ou tentar novas interpretações”), Maria Isaura enquadra *Bairros rurais paulistas* no segundo tipo.

²⁸ A versão definitiva do estudo é publicada em 1976, com o título *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade*.

Assim, o exemplo do município de Taubaté contraria a hipótese, formulada por James Watson, de que as zonas rurais circum-urbanas, isto é, localizadas muito próximas de zonas citadinas, sofreriam influências inevitáveis e se modernizariam mais depressa do que as zonas periféricas ou isoladas. O caso analisado demonstra, para Maria Isaura,

que a elevação do índice de urbanização num município não significa que naquela área tenha desaparecido a civilização caipira, e tampouco significa que a área municipal ou regional, como um todo, esteja sofrendo um processo intenso de desenvolvimento. Um município pode ser ao mesmo tempo altamente urbanizado, e conservar uma área rural pouco desenvolvida, totalmente apegada ao gênero de vida tradicional do caipira (ibid., p. 29)²⁹.

O segundo caso analisado, referente ao município de Leme, permite reforçar a conclusão a que a autora havia chegado com a análise dos bairros situados nas proximidades do município de Taubaté, demonstrando que a existência de uma grande cidade não é fator essencial de desenvolvimento para a área rural imediatamente próxima. De fato, “Leme, cidade sem desenvolvimento e sem industrialização, coexiste com uma zona rural de bom nível econômico” (ibid., p. 51)³⁰. Maria assinala que o município funcionava, sobretudo, como um centro administrativo destinado a servir os bairros em seu entorno, classificando-se como um prolongamento da zona rural³¹.

²⁹ No caso do município de Taubaté, o próprio fato de os bairros localizarem-se à beira da cidade, podendo se servir dela para uma série de atividades, contribuiu para tornar mais lento o processo de modificação e desenvolvimento. Assim, coexistência de comunidades marcadas por grandes desníveis sócio-econômicos pode, ao invés de promover uma aceleração do processo de desenvolvimento da área rural, afrouxá-lo e mesmo retardá-lo.

³⁰ A cidade de Leme não era industrializada, não podendo assim servir de centro de transformação dos produtos dos sitiantes. Além de não possuir máquinas suficientes para a transformação dos produtos rurais, também não apresentava oficinas desenvolvidas para o reparo de maquinário agrícola, o qual era levado para Campinas e Piracicaba, quando necessário. A cidade também não constituía um pólo de atração também não é grande no que toca ao comércio. Muitas das compras dos sitiantes, principalmente aquelas que são importantes e que dizem respeito à empresa agrícola, eram efetuadas em municípios vizinhos. A função da cidade em relação aos moradores do bairro se dava sobretudo no que se refere aos serviços e à política. Assim, Leme possuía um desenvolvimento urbano modesto, mas isso não atrapalhava a economia dos sitiantes dos bairros rurais, que atingiram um bom nível econômico ligando-se a um mercado regional e não a um mercado local.

³¹ Maria Isaura observa que o termo foi cunhado por Gioconda Mussolini, para caracterizar certas cidades que se encontram subordinadas ao meio rural. A autora chama a atenção, dessa forma, não apenas para a diversidade de meios rurais, mas também para a existência de tipos diferentes de cidades. Leme e Paraibuna eram cidades que funcionavam para “servir, com seus mecanismos administrativos e com seu

Efetivamente, não existiam diferenças notáveis de nível de vida entre citadinos e roceiros. Maria Isaura aponta, dessa forma, para certa homogeneidade entre a vida urbana e a vida rural, assinalando que, desse ponto de vista, Leme se apresenta como um município equilibrado, ao contrário do que foi encontrado em Taubaté. Para Maria Isaura, a homogeneidade anula a possibilidade de existência de pólos opostos, excluindo a idéia de continuum formulada por Redfield. A autora observa que

a independência entre a cidade e a zona rural no município de Leme faz com que a irradiação da cidade para a zona rural seja anulada – ela não serve de fator de desenvolvimento. A própria falta de desenvolvimento da sede do município faz com que os habitantes do bairro (...) sejam obrigados a se evadir deste, entrando em contato com outras zonas rurais e urbanas diferentes, o que vai agir também como fator de desenvolvimento e de enriquecimento cultural (1973b, p. 51).

Maria Isaura assinala que a situação observada no bairro rural de Leme, em que a venda dos produtos constituía o objetivo principal da atividade rural, passando a subsistência para objetivo secundário, contrariava a definição de bairro rural proposta inicialmente, como formado de camponeses. Os habitantes do bairro também se afastam dos sitiantes tradicionais do ponto de vista da técnica agrícola. De fato,

conhecem maneiras mais atualizadas de cultivar e as empregam efetivamente. Utilizam máquinas e tratores, cuidam do solo com adubos, etc. Os contratos de trabalho estão se formalizando cada vez mais, e a divisão da herança se encontra já claramente admitida, sendo operada legalmente. Estas condições de existência, mais o conforto e o embelezamento das casas, são inexistentes nos bairros de “civilização caipira”, em que os contratos de trabalho são orais, em que não há preocupação com a divisão da herança, e em que as casas não têm conforto nem revelam qualquer preocupação com melhorias estéticas (ibid., p. 47).

A autora chama a atenção, no entanto, para o fato de que as relações familiares, as relações vicinais e as relações de trabalho no bairro continuavam semelhantes às dos bairros tradicionais, expressando-se na importância da ajuda mútua, do compadrio, das

comercio modesto, os sitiantes e os outros habitantes da zona rural” (1973b, p. 84). Nesse sentido, elas agiam como centros de organização do meio rural, mais do que como centros de difusão de um estilo de vida distinto.

festas religiosas. A falta de estratificação social, que constitui um dos caracteres principais dos bairros tradicionais, também continuava em plena vigência nos bairros de Leme. Desse modo, pode-se “afirmar que estamos diante de um grupo social que se enquadra na definição de bairro rural, no que este apresenta de fundamental” (ibid., p. 48).

Assim, Maria Isaura conclui que o bairro rural tradicional coexiste com outra forma, “a do bairro rural cujos sitiantes, tendo já adotado uma agricultura comercializada, não abandonaram todavia as relações sociais e o modo específico de ‘habitat’ que definem o bairro rural” (ibid., p. 49). A definição de bairro rural proposta pela socióloga coloca, dessa forma, em primeiro plano, o tipo específico de relações sociais e de relações de trabalho, deixando o aspecto econômico em segundo plano³².

Os sitiantes que habitavam os bairros rurais do Sertão de Paraibuna, o terceiro município estudado, viviam da comercialização da produção leiteira, norteados suas atividades em função da preocupação com o aumento do rendimento. Eles encontravam-se, portanto, efetivamente dentro da ótica de uma produção comercializada, e não de uma produção para o auto-consumo. Maria Isaura chama a atenção, desta forma, para o fato de que, “numa zona considerada ruralizada e muito pobre, os sitiantes estão já orientados em sua produção de maneira diferente da tradicional; noutras palavras, o fato de pertencerem a uma zona ruralizada e pobre não impede os sitiantes de Paraibuna de transformarem sua economia e sua maneira de encarar a produção” (ibid., p. 71). A autora destaca, desse modo, que os fatores de ordem econômica e os fatores de ordem cultural não se ligam sempre da mesma maneira.

A cidade de Paraibuna não constituía, em relação aos bairros, centro econômico senão de maneira secundária, pois o escoamento dos produtos leiteiros, que formavam a base da economia destes sitiantes, se fazia para a cidade de São José dos Campos, um município vizinho. Assim, a autora chama a atenção para o relativo desligamento entre os sitiantes de Paraibuna e a sede do município. Maria Isaura analisa nesse sentido diversos fatores de integração entre os bairros e a sociedade global moderna, apontando

³² É interessante notar que, descrevendo a definição de bairro rural proposta por Antonio Candido, a autora observa que se trata de uma definição “largamente cultural, e só quando o autor se refere às relações econômicas e de vizinhança é que logra se colocar numa perspectiva mais sociológica e menos etnológica” (1973, p. 5). A definição proposta por Maria Isaura tende a acentuar, nesse sentido, o aspecto sociológico, colocando o foco sobre as relações sociais específicas ao bairro rural.

para a sua ação limitada³³. A existência quotidiana dos sitiantes era marcada, dessa forma, por um caráter de pronunciada autonomia.

Para Maria Isaura, são principalmente as relações econômicas que delimitam o âmbito das relações externas do bairro rural, pois estas é que se repetem com frequência, regulando a subsistência das famílias. Desse modo, “o sistema econômico vigente, ao contrário do que habitualmente se pensa e se diz, é o laço mais poderoso de união entre os bairros e a sociedade global; quebra diariamente o clima de independência dos bairros, todas as vezes que os habitantes agem como produtores e como consumidores” (ibid., p. 85).

O paralelismo entre vida rural e vida urbana, constatado a partir da análise dos bairros rurais do Sertão de Paraibuna não permite, dessa forma, caracterizá-los por uma posição de marginalidade econômica ou social. Com efeito,

economicamente falando, estão perfeitamente integrados na vida da região (...), além de se submeterem às exigências burocrático-legais habituais em seu meio. Descrevê-los como à margem da realidade social do Estado é colocar o problema de maneira falsa; tais sitiantes estão plenamente integrados nela, mas sua participação se regula pelos princípios da civilização caipira, e não pelos princípios da civilização moderna (ibid., p. 87).

Entre os municípios analisados, o de Itapecerica de Serra foi o único que pôde ser selecionado livremente pela equipe do CERU³⁴. No estudo desse caso, a autora combina uma abordagem sincrônica a uma abordagem diacrônica, procurando

³³ Maria Isaura examina quatro elementos que poderiam servir como fatores de integração entre os bairros e a sociedade mais ampla: a religião, os órgãos administrativos, a política e a escola. Ela conclui, no entanto, que todos eles possuem um impacto reduzido nos bairros de Paraibuna. Desse modo, ou “faltam inteiramente (...) (como no caso das instituições administrativas); ou têm sua ação moderada pela sua periodicidade e pela interpretação que lhe é dada no meio dos roceiros (como no caso das instituições políticas); ou praticamente não operam no sentido integrativo por não terem função efetiva nas comunidades, desenvolverem uma ação limitada no tempo e não abarcarem a totalidade da população (como no caso das instituições escolares); ou por se organizarem segundo moldes tradicionais e não modernos (como no caso das instituições religiosas)” (1973b, pp. 84-85).

³⁴ Os outros foram impostos pelo Serviço Social Rural, que perseguia objetivos próprios. Com efeito, “pretendia o Serviço empregar imediatamente os dados colhidos, que serviriam de base para diferentes planejamentos, e por isso era necessário obter um retrato tão fiel quanto possível do momento presente” (Pereira de Queiroz, 1973b, p. 16).

compreender como se sucediam as diferentes fases nas relações entre os bairros rurais e a sociedade global.

Até a década de 1930, o bairro de Laranjeiras, no Sertão de Itapecerica, mantinha contatos regulares com a cidade de São Paulo, abastecendo-a de gêneros e adquirindo ali o que não produziam. A economia de pequenas lavouras dos sitiantes da localidade era complementar à economia urbana. Eles participavam, dessa forma, de um mercado que foi se restringindo à medida que crescia a metrópole. Os antigos sitiantes passaram progressivamente a ter como atividade básica a produção do carvão, vendido a intermediários dos quais passam a comprar gêneros básicos para sua subsistência. A produção de carvão extinguiu o contato com a cidade de São Paulo. Nesta fase, é patente a redução do nível de vida de Laranjeiras.

O trabalho assalariado é o último recurso de que lançam mão. Maria Isaura chama a atenção, desta forma, para “a notável persistência dos valores básicos de trabalho autônomo e de situação econômica independente, que se procura manter a todo custo, muito embora isso acarrete sensível redução do nível econômico” (ibid., p. 110). Aproximando-se novamente da análise de Antonio Candido e reforçando, dessa forma, as conclusões encontradas na pesquisa efetuada em Santa Brígida, Maria Isaura destaca, portanto, o recurso à tradição como forma de ajuste do sitiante às mudanças sócio-econômicas da capital e da região.

A redução do nível de vida dos sitiantes leva à degradação da vida sócio-cultural, e os sitiantes não podem mais manter o ritmo de vida tradicional. “Trabalham oito horas por dia e cinco dias por semana. Têm patrão e, por isso, estão impedidos de largar o trabalho a fim de participar das festas nos bairros, conforme estavam acostumados” (ibid., p. 99). Assim, Maria Isaura chama a atenção para o fato de que “um novo ritmo de vida, imposto pelo sistema diferente de trabalho em que se integraram, passa a ser o seu” (id.). Maria Isaura mostra, dessa forma, que a decadência da civilização rústica, neste caso, não está associada à intensificação dos contatos com a vida urbana. O fator determinante está ligado ao desaparecimento das relações sociais decorrentes do gênero de trabalho que possuíam. “A adoção de outro gênero de trabalho, efetuado num contexto totalmente diferente de suas relações sociais

tradicionais, tolhe seus movimentos e leva-os ao empobrecimento sócio-cultural” (ibid., p. 130).

O exemplo do bairro de Palmeiras, situado na mesma região, mostra, contudo, que a mudança social não resulta necessariamente na desorganização sócio-econômica dos sitiantes. A partir de 1940, a decadência da lavoura, aliada à queda dos preços do carvão, fez com que a população procurasse novas fontes de renda, entregando-se a uma pluralidade de atividades. A abertura da estrada federal Regis Bittencourt em 1957 trouxe novas oportunidades aos sitiantes, contribuindo para que o seu nível econômico permanecesse relativamente bom. O bairro de Palmeiras se adaptou às mudanças nas condições de vida conservando a agricultura exclusivamente para fins de subsistência, e passando a ganhar a vida com o setor de serviços.

Maria Isaura ressalta, no entanto, que a adoção de novas atividades, introduzindo novos tipos de relações sociais, destruiu o bairro rural em sua especificidade, levando ao desaparecimento do ritmo de reunião-dispersão, proporcionado pelo trabalho em comum e pelas atividades religiosas. Com efeito, muitos habitantes do bairro passaram a trabalhar fora, em profissões que dispensam inteiramente a ajuda mútua. Por outro lado, a estrada facilitou contatos mais amplos, permitindo o acesso a centros considerados de melhor comércio e a frequência a festas religiosas mais reputadas. “A vida rural, anteriormente concentrada sobre si mesma, voltou-se para o exterior, perdendo seu centro de gravidade” (ibid., p. 106). O bairro foi transformado num apêndice da estrada, perdendo pouco a pouco a existência própria. Dessa forma, a decadência do bairro como grupo de vizinhança é visível. No entanto, ela não foi acompanhada por uma decadência sócio-econômica.

O caso dos bairros analisados no Sertão de Itapecerica permite, desse modo, colocar em evidência a integração entre a camada de sitiantes e a sociedade mais ampla, desmentindo mais uma vez a hipótese de “isolamento” e de “marginalidade” da população caipira, admitida de maneira implícita ou explícita em grande parte dos trabalhos efetuados. Nesse sentido,

os caipiras do Sertão de Itapecerica não foram no passado e não eram no presente nem isolados nem marginais, fosse econômica, fosse socialmente. Economicamente, a vida do

sitiente formava um todo com a economia regional, inclusive a economia urbana, para a qual era indispensável. Socialmente, a vida do sitiente fez parte integrante da vida da região, ritmada pelos trabalhos rurais e pela periodicidade das festas religiosas (ibid., p. 112).

Assim, Maria Isaura chama a atenção para a multiplicidade de centros de atração a que eram submetidos os sitiantes, destacando que a heterogeneidade social contribui para o enriquecimento das perspectivas. Dessa forma, “a mobilidade dos roceiros, seu vai-e-vem numa determinada região, constituem garantias de maiores possibilidades econômicas e sociais, de maiores oportunidades de negócio” (ibid., p. 130). A análise do caso do Sertão de Itapecerica mostra que a redução dos contatos dos sitiantes, decorrente da quebra de relações comerciais com a cidade de São Paulo, acarreta um declínio do seu nível de vida, levando à miséria que caracteriza os carvoeiros. A integração ao mercado não age, portanto, necessariamente como fator de desorganização para o grupo de vizinhança.

Maria Isaura reforça a conclusão a que havia chegado com o estudo dos bairros de Paraibuna, afirmando que a economia constitui o fator mais importante de integração dos bairros à região de que fazem parte, quebrando o seu isolamento:

verificou-se que quando todos os outros fatores que arrancam o sitiente à sua vida no bairro estão praticamente desaparecidos – quando não registra seus filhos nem casa legalmente; quando não vota por ser analfabeto; quando comparece somente às festas às festas religiosas de seu bairro e não frequenta as romarias, – ainda assim a economia o força a sair do círculo restrito em que vive, mesmo que seja para vender o excedente de um produto qualquer na sede municipal. Entra, pois, em uma realidade sócio-econômica diferente da sua (1976a, p. 14).

Assim, o isolamento não contribui para a conservação da organização tradicional, levando, ao contrário, à destruição do gênero de vida caipira, “que requer, para persistir, contatos constantes embora periódicos com a vizinhança, com as capelas, com as cidades” (1973b, p. 114). Para Maria Isaura, a conservação dos bairros rurais depende do equilíbrio obtido na relação estabelecida com a sociedade global. Dessa

forma, é a qualidade dessa relação que determina a sobrevivência ou a dissolução da cultura rústica³⁵.

A diferença em relação às conclusões de Antonio Candido, nesse sentido, é apenas de grau. Em *Os parceiros do Rio Bonito*, o autor não aceita a hipótese de isolamento absoluto do caipira, chamando a atenção para o fato que sempre houvera alguma forma de contato com a sociedade abrangente, mesmo que limitada e esporádica. Em seu estudo, o bairro tende, de todo modo, a um isolamento relativo, enquanto Maria Isaura sublinha o contato persistente com a sociedade abrangente, através de fatores variados. Nesse ponto, não existe uma diferença fundamental entre os dois autores, mas o foco dos estudos da autora aponta para uma gama mais extensa de possibilidades, a partir do contato com a cidade. A socióloga justifica, dessa forma, a necessidade do incremento da pesquisa empírica e comparada para dar conta de processo a um só tempo geral e particular.

Outra conclusão importante dos seus estudos diz respeito ao dinamismo da sociedade rústica. Maria Isaura chama a atenção para o fato de que o sitiante brasileiro e seu gênero de vida têm sido encarados implicitamente como se não tivessem sofrido alterações desde a sua formação. “O que se modificou foi a vida citadina; quanto ao caipira, permaneceu sempre o mesmo, e foi se tornando mais ‘exótico’ à medida que os meios de comunicação, ao se expandir, o tornavam mais acessível à gente da cidade, – gente que se considerava inteiramente diferente dele” (ibid., p. 150).

Suas pesquisas sobre o campesinato brasileiro permitem colocar em evidência a dinâmica existente no mundo rural, “dinâmica que se traduz por transformações, por melhorias, por decadências, ora tendo por motor fatores internos à própria organização e estrutura dos bairros, ora impelidas por transformações no município e na região a que os bairros pertencem” (id.). Assim, para Maria Isaura, não são grupos estagnados.

³⁵ Assim, para Maria Isaura, os estudos a respeito das populações rurais costumam confundir distância, isolamento e independência. Os sítiantes tendem, com efeito, a preservar certa independência econômica, com relação à sociedade global. Maria Isaura assinala, no entanto, que nunca foi uma independência completa. De fato, o sitiante obteve um nível mais alto de desenvolvimento na medida em que soube manter um equilíbrio entre sua independência e sua ligação com a economia da região (e na medida em que a região mais necessitava dele). A independência e a autonomia econômicas do roceiro brasileiro são, por outro lado, elemento característico de toda economia camponesa.

“Trata-se de um mundo cujas tendências e movimentos internos são de tipo diverso daquele que habitualmente se encontra nas cidades” (id.).

Maria Isaura assinala que as transformações ocorridas nos bairros rurais refletem em parte o movimento da sociedade que o circunda. “Assim, o aparecimento do trabalho assalariado (...), a adoção do contrato formal e escrito pelos sitiantes e outras mudanças (...), indicam uma influência da sociedade global” (ibid., p. 141). No entanto, ela ressalta que esta age muito mais como uma fornecedora de novos modelos e de sugestões diferentes das antigas, do que como uma força impositiva que obriga à mudança ou determina transformações. Dessa forma, “a sociedade global oferece novos padrões de comportamento aos sitiantes, alternativas diversas das antigas, mas não existe ainda nenhum mecanismo organizado que os force a segui-los; são ainda livres de escolher o caminho que querem palmilhar” (id.). Ela chama a atenção, por outro lado, para existência de vários mecanismos nos bairros anulando a possível ação da cidade³⁶.

A socióloga se opõe, dessa forma, à visão que tende a associar o processo de urbanização a uma tendência à homogeneização da cultura rural e da cultura urbana, padronizando as atividades, percepções e comportamentos em todas as sociedades. A partir dessa premissa, não haveria mais base real para a distinção entre sociologia rural e sociologia urbana. Os dois campos tenderiam a perder o seu objeto e fundir-se num só. A sociologia rural seria, dessa forma, particular a um determinado estágio de desenvolvimento das sociedades humanas.

A autora tece uma forte crítica, nesse sentido, à sociologia rural norte-americana, contrapondo-a à sociologia rural francesa. Analisando as transformações ocorridas no

³⁶ Maria Isaura apresenta diversos exemplos que demonstram o dinamismo interno dos bairros rurais. A pesquisa efetuada no Sertão de Itapecerica mostrou o surgimento de um fato social novo – a parceria – sem a influência de fatores externos. “A parceria deve ser encarada, pois, como uma solução peculiar ao mundo rural tradicional, que serve para resolver certos problemas surgidos com o esgotamento da terra. A autonomia do trabalho – valor essencial da nossa civilização tradicional – fica assim resguardada” (1973b, p. 144). Por outro lado, os sitiantes de Paraibuna se transformaram de camponeses em pecuaristas, voltados para o comércio, sem que a estrutura urbana estivesse na base dessa passagem. A mudança não trouxe alterações na estrutura e nas relações do bairro rural, incidindo apenas sobre a economia, que se elevou. “Assim uma zona rural pobre não ofereceu obstáculos a uma mudança econômica, e possibilitou um certo reerguimento da vida dos bairros. Dentro da própria civilização tradicional, sem influências de civilização diversa, isto é, sem influências exteriores, o camponês tradicional brasileiro pôde passar a pecuarista, sem abalo na sua maneira de ser” (ibid., p. 142). Assim, a desorganização e a miséria observada em alguns bairros do Sertão de Itapecerica não constituem, para Maria Isaura, um destino irrevogável. Os bairros estudados em Paraibuna mostram de fato a possibilidade de mudança de eixo econômico, sem que seja abandonada a civilização caipira.

campo a partir da migração crescente dos habitantes rurais para as cidades e da adoção cada vez maior de modernas técnicas de trabalho, expressas na mecanização da lavoura, os sociólogos rurais americanos aceitariam como inevitável a tendência que levaria o mundo rural a confundir-se com o mundo urbano, copiando suas instituições e suas atitudes. Maria Isaura ressalta que “não se parte apenas do pressuposto de uma urbanização irreversível, como também do postulado básico de que essa urbanização se faz sempre e em toda parte nos moldes do processo atualmente em curso nos Estados Unidos e em algumas partes da Europa” (1969g, p. 8).

Os estudos realizados nos Estados Unidos desvendariam premissas que poderiam ser aplicadas a diferentes culturas e civilizações, como base para trabalhos e pesquisas. Maria Isaura assinala, dessa forma, que as indagações teóricas são postas de lado. A sociologia rural de tendência norte-americana seria voltada para a prática imediata, concebendo-se como uma disciplina que se destina, sobretudo, a acelerar a integração do mundo rural ao mundo urbano. Seu principal objetivo seria, dessa forma, “dominar um aspecto considerado atrasado e insatisfatório da realidade social para promover nele uma mudança mais rápida no sentido da modernização” (ibid., p. 7).

Para Maria Isaura, a sociologia rural francesa se orienta, ao contrário, por questionamentos teóricos, abordando os problemas numa perspectiva “global”. A sociologia rural não é vista dessa forma como uma disciplina isolada, associando-se à sociologia urbana. Por outro lado, ela não pode ser concebida como destacada de uma realidade social concreta. Assim, “a tendência francesa indaga da própria existência dessa homogeneização progressiva, que não aceita como provada e indiscutível; seu propósito não é procurar uma adequação maior entre o mundo moral e o mundo urbano simplesmente, e sim desvendar que rumos reais seguem os processos em curso” (ibid., p. 8)³⁷.

³⁷ Maria Isaura destaca Henri Mendras como um dos sociólogos franceses que mais se interessou pelo problema da definição da sociologia rural e de seu objeto de estudo. Partindo de definições de Robert Redfield, das obras do historiador francês Marc Bloch sobre a sociedade rural do seu país, e da tese de André Varagnac, sociólogo e folclorista, sobre a decadência da sociedade agrária tradicional francesa, Mendras chegou a uma caracterização da sociedade camponesa, que considerou como sendo o objeto por excelência da sociologia rural. Mendras também analisou a decadência do campesinato e do seu gênero de vida, enfatizando o processo de profissionalização da categoria, ligado à racionalização do trabalho e à mecanização da lavoura, que o aproximava, dessa forma, dos moldes vigentes nas atividades industriais e comerciais modernas. Encarregada de organizar uma coletânea tendo por temática a sociologia rural, destinada a fazer parte da coleção “Textos Básicos em Ciências Sociais”, dirigida por Antonio Bertelli,

Segundo a autora, a riqueza demonstrada pelos estudos efetuados no âmbito da Antropologia Cultural nos Estados Unidos contrasta com as pesquisas levadas a cabo no domínio da sociologia rural, que tendem a negligenciar a influência dos fatores culturais nos processos de mudança. Tendo como pressuposto básico “a igualdade fundamental do homem, em todos os lugares e regiões”, a sociologia norte-americana considera que “os indivíduos se comportam sempre movidos pela mesma ambição, pelos mesmos desejos, pelas mesmas aspirações” (ibid., p. 17)³⁸.

Assim, “é fora de dúvida que o agricultor que adota as técnicas mais modernas é sempre mais racional do que aquele que não as adota; que os indivíduos que freqüentam com mais assiduidade as cidades são mais abertos às inovações do que aqueles que raramente vão a elas, etc.” (ibid., p. 17-18). Parte-se, portanto, do pressuposto de que a adoção de novas técnicas leva necessariamente a um aumento do grau de eficiência no trabalho, do rendimento de colheitas, da taxa de lucro e, finalmente, à elevação do nível de vida³⁹. Os fatores culturais poderiam influir apenas sobre a velocidade com que se fará a adoção de novas técnicas e atitudes. Suas conseqüências serão, contudo, sempre as mesmas, na medida em que os mesmos estímulos e motivações agem de maneira igual em diferentes contextos. Assim, bastaria “pôr ao alcance do camponês máquinas, crédito, transportes, um mínimo de organização de empresas, para que ele passe a agir da mesma maneira que um sofisticado agricultor norte-americano” (ibid., p. 19).

Moacir Palmeira e Otávio Velho (1969), Maria Isaura seleciona dois textos de Henri Mendras (“A cidade e o campo” e “Sociologia do meio rural”); um texto de Georges Gurvitch (“Classes urbanas e classes rurais”); e um texto do sociólogo indiano S. P. Bose (“A influência dos fatores socioculturais na direção de pequenas empresas agrárias”).

³⁸ Maria Isaura cita Everett Rogers, professor da Michigan State University, como o sociólogo rural que mais se encontrava em evidência nos Estados Unidos. A autora chama a atenção para uma pesquisa comparativa efetuada pelo sociólogo em três países diferentes (Índia, Nigéria e Brasil), a fim de poder medir os problemas ligados à adoção de novas técnicas. Ela critica os métodos utilizados: “em todos eles, foram selecionadas ‘comunidades rurais’ do mesmo tipo (!), e aos seus lavradores foram aplicados questionários extensos, construídos nos próprios Estados Unidos e já preparados para serem trabalhados em computadores eletrônicos – questionários iguais para permitir a comparação dos resultados” (1969g, p. 18). A pesquisa encontrava-se ainda em andamento no momento em que a autora escreve.

³⁹ Maria Isaura relata o caso do sociólogo indiano S. P. Bose que teve um artigo rejeitado duas vezes pela revista norte-americana *Rural Sociology* porque sua pesquisa demonstrou que em um estado da Índia os lavradores mais “modernos” não eram os mais eficientes em termos de produtividade e rendimento econômico. A revista insistiu que seus resultados eram “ilógicos” e que devia ter ocorrido um erro técnico com seus dados. A autora também menciona uma pesquisa em uma área rural do Brasil na qual o único lavrador que tinha um trator o usava apenas para levar a família para passear aos domingos e feriados a fim de se exibir diante dos vizinhos.

Para Maria Isaura, a compreensão do processo de mudança no meio rural a partir da adoção de técnicas modernas exige que se leve em conta “sistemas de valores, sistemas religiosos, sistemas filosóficos, provenientes de outros horizontes culturais” (ibid., p. 17), que agem, dessa forma, no sentido de reinterpretar os novos elementos a partir de dentro de quadros de referência diversos. Assim, “o processo de difusão não teria mais como resultado indiscutível a homogeneização e a padronização socioculturais, mas redundaria na criação de novas formas de civilização, provenientes de processos de sincretismo entre todo o acervo difundido e o acervo sociocultural existente na região” (id.).

Maria Isaura ressalta que “embora coexistindo dentro de uma sociedade e obedecendo portanto às mesmas correntes sociais profundas” (ibid., p. 24), a cultura rural e a cultura urbana se estruturam em função de tipos distintos de organização do trabalho, que constituem dados essenciais para a compreensão das diversidades culturais. A socióloga assinala que, nesse ponto, suas obras se distinguem das análises efetuadas por Henri Mendras, que considera como elemento primordial a influência das máquinas ou dos elementos naturais sobre o indivíduo. Ela atribui, ao contrário, um papel central à organização do trabalho. Com efeito, a ligação homem-terra constitui elemento estruturante do trabalho rural. Nos grupos urbanos, o trabalho é antes de mais nada de cunho administrativo. Assim, mesmo quando o camponês se transforma em agricultor, passando a utilizar técnicas modernas, a relação com a natureza permanece fundamental. “Desse modo, por mais que na cidade se inventem novas técnicas e novos modos de produção, terão elas sempre que se adaptar ao tipo de trabalho rural – e, portanto, terão de ser reinterpretadas dentro de um contexto sociocultural diverso do contexto sócio-cultural urbano” (id.).

Assim, para Maria Isaura, “não há razão para se supor que venham a se apagar totalmente as diferenças entre meio rural e meio urbano, uma vez que a organização do trabalho permanece como uma diferenciação de base entre os dois tipos de sociedades” (ibid., p. 25). Dentro desse quadro, sociologia rural e sociologia urbana devem persistir como disciplinas distintas, embora complementares, associadas a tipos determinados de grupo social. Maria Isaura ressalta que, “a partir dessa diversidade primeira, pode-se pensar que variedades culturais existirão sempre” (id.). A atenção à diversidade e

complexidade social, como se confirmará nos próximos capítulos, constitui assim um traço notável de sua obra.

Capítulo 3: Folclore e Mudança Social

Introdução

O presente capítulo tem por objetivo analisar os estudos de Maria Isaura sobre o folclore, procurando ressaltar a contribuição que oferecem para o exame da mudança social em sua obra. O primeiro contato de Maria Isaura com a temática do folclore se deu ainda na graduação, quando cursou, em 1949, uma disciplina intitulada “Sociologia e Folclore”, ministrada por Roger Bastide e Florestan Fernandes. Durante o período em que fez o doutorado na França, ela aprofundou sua relação com o assunto, freqüentando um curso com o mesmo título, ministrado por André Varagnac na École Pratique des Hautes Études¹. A importância desses autores em sua formação revela-se em suas reflexões sobre o folclore, marcadas por aproximações e distanciamentos em relação às teorias propostas, em um processo de construção singular.

Maria Isaura tomou as manifestações folclóricas como objeto de estudo no início de sua carreira. O seu primeiro escrito sobre o tema foi o trabalho apresentado na II Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Salvador em 1955. Trata-se do artigo “O movimento messiânico do Contestado e o folclore”, relacionado, portanto, ao objeto de sua tese de doutorado, defendida no mesmo ano. A autora publica o seu trabalho de maior vulto sobre o assunto – o livro *Sociologia e Folclore: a dança de São Gonçalo num povoado baiano* – em 1958², a partir de uma pesquisa realizada no povoado de Santa Brígida, então parte do município de Jeremoabo. Do final da década de 1950 ao final da década de 1960, Maria Isaura publicaria ainda uma série de artigos voltados para diferentes fenômenos folclóricos.

Assim, a socióloga se debruça sobre o tema em um momento de grande mobilização em torno do folclore, marcado por um conjunto de importantes iniciativas.

¹ Além disso, Maria Isaura também chegou a ministrar, em 1961, um curso no Institut des Hautes Études d’Amérique Latine sobre a “Sociologia do Folclore Brasileiro”.

² Na introdução do livro, contudo, consta a data 1956, indicando que ele foi escrito dois anos antes de sua publicação.

A década de 1950 representa, de fato, o período em que a temática do folclore alcançou o seu maior prestígio, provocando o engajamento de um conjunto expressivo de intelectuais no estudo e na defesa da cultura popular. Glaucia Villas Bôas realizou, em sua tese sobre as ciências sociais brasileiras entre 1945 e 1964, um minucioso levantamento de todos os livros publicados no período disponíveis na Biblioteca Nacional na área de ciências sociais. Um dos resultados que apresenta indica que, do total de títulos de antropologia levantados do período (141 livros), a maioria (48) era sobre folclore, isto é, sobre “tradições populares” (2007, p. 100). Esse período também é marcado por um processo de transição no desenvolvimento das ciências sociais. Ingressando na universidade durante os anos 1930, as ciências sociais buscaram consolidar sua institucionalização nas décadas seguintes. Folclore, sociologia e antropologia estabelecem nesse período um diálogo estreito, em que se vislumbra o processo de construção dos seus respectivos campos de saber.

Duas temáticas principais emergem dos trabalhos de Maria Isaura sobre o folclore. A primeira diz respeito às relações entre ciências sociais e folclore, estando associada às polêmicas que ocorreram no período entre os folcloristas e alguns dos mais destacados sociólogos brasileiros. A segunda se refere à mudança social. Os estudos de Maria Isaura procuram pensar as manifestações culturais das sociedades tradicionais em um contexto de mudança acelerada. Maria Isaura constrói suas reflexões em torno dos dois temas a partir de um diálogo com diversos interlocutores, dentre os quais se destacam o Movimento Folclórico, Florestan Fernandes e Roger Bastide.

O capítulo se estrutura da seguinte forma: na primeira parte, discute-se a relação entre sociologia e folclore, em especial a questão da incorporação do folclore ao universo das ciências sociais, mostrando os debates suscitados em torno da temática. Para isso, apresentarei, em primeiro lugar, algumas características do Movimento Folclórico no Brasil; serão analisadas, em segundo lugar, as posições defendidas por Florestan Fernandes, Roger Bastide e Maria Isaura em torno das controvérsias estabelecidas com os folcloristas; e, por fim, procuro especificar a abordagem sociológica defendida por cada um dos autores para a explicação dos fenômenos folclóricos. A segunda parte pretende discutir a questão da mudança social nos escritos de Maria Isaura sobre o folclore. Nas considerações finais, procuro ressaltar a singularidade da análise da autora a respeito das manifestações folclóricas, comparando-

a com a visão elaborada pelo Movimento Folclórico, por Florestan Fernandes e por Roger Bastide³. Não é nossa pretensão realizar um estudo exaustivo das diferentes concepções defendidas pelos diversos autores que concentraram seus esforços no estudo do folclore no Brasil, mas apenas fornecer alguns parâmetros que permitam compreender melhor os debates em torno da temática na década de 1950, de maneira a situar a posição de Maria Isaura no interior desse campo de discussões.

Sociologia e Folclore

O movimento folclorista

O interesse pelos estudos folclóricos surge no Brasil por volta de 1870, com os trabalhos de Sílvio Romero sobre poesia popular. A partir da década de 1920, os estudiosos do tema realizam diversos esforços, mais ou menos bem sucedidos, de criação de sociedades de pesquisas – entre elas a Sociedade Demológica, de Amadeu Amaral (1925), que permaneceu como projeto, e a Sociedade de Etnografia e Folclore, de Mário de Andrade (1936). É, porém, sobretudo a partir da década de 1940 que as ações visando o fortalecimento da disciplina se ampliam.

Em 1946 foi criado, a partir de recomendação da UNESCO, o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC), ligado ao Ministério das Relações Exteriores. No contexto do pós-guerra, a UNESCO promoveu um conjunto de ações no campo cultural visando a consolidação da paz entre os povos. “O folclore foi considerado por este organismo como caminho para a fraternidade entre as nações, atestando a unidade essencial do homem sob a diversidade cultural existente” (Melo e Souza, 1991, p. 3).

³ A discussão a respeito do movimento folclorista e de sua relação com os sociólogos da USP, em especial Florestan Fernandes e Roger Bastide, tira inteiro proveito das importantes análises efetuadas por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1980, 1992) e Luís Rodolfo Vilhena (1992, 1997a).

A implantação de um organismo nacional voltado para o estudo do folclore se deve em larga medida aos esforços empreendidos pelo diplomata e musicólogo Renato Almeida, que assumiu como tarefa política maior o estímulo, a organização e a centralização dos estudos de folclore. Tendo como base a Comissão Nacional de Folclore (CNFL), criada em 1947, Renato Almeida promoveu diversos encontros nacionais e internacionais em todo o país⁴. O alcance dos debates realizados expressa a vitalidade do grupo de pesquisadores que se consideravam, em graus variados, como participantes de um movimento específico. O seu grande feito foi a criação, em 1958, da Campanha Brasileira de Defesa do Folclore, que veio atender um apelo feito no Congresso de 1951 ao então presidente Getúlio Vargas, no sentido da “criação de um organismo de caráter nacional, destinado a defender o patrimônio folclórico do Brasil e a proteger as artes populares”. A CNFL estendeu a sua ação por todo o país através da criação de comissões estaduais, exercendo um papel fundamental na disseminação do interesse pelo registro, estudo e difusão do folclore (Cavalcanti e Vilhena, 1990; Melo e Souza, 1991).

Renato Almeida sintetiza o programa da Comissão Nacional de Folclore sublinhando três pontos: “o estudo científico de nosso patrimônio folclórico (...), uma política de proteção que interrompa a regressão de nossas tradições e uma ação educativa que desperte ‘a consciência de nossa juventude’ para a sua importância” (Vilhena, 1992, p. 62). A pesquisa constitui condição fundamental para fundamentar os esforços visando à salvaguarda do folclore. A inclusão do folclore na educação teria como objetivo assegurar a eficácia dessa política. Vilhena chama a atenção, desta forma, para o fato de que “o programa proposto pelos folcloristas tem um sentido fortemente preservacionista e a ‘orientação científica’ tem um papel importante na afirmação da legitimidade da política cultural que eles gostariam de ver implantada de forma a garantir a ‘autenticidade’ de nossa cultura” (id.).

⁴ São eles: I Semana Nacional de Folclore – 1948 – Rio de Janeiro; II Semana Nacional de Folclore – 1949 – São Paulo; III Semana Nacional de Folclore – 1950 – Porto Alegre; IV Semana Nacional de Folclore – 1952 – Maceió; I Congresso Brasileiro de Folclore – 1951 – Rio de Janeiro; II Congresso Brasileiro de Folclore – 1953 – Curitiba; III Congresso Brasileiro de Folclore – 1957 – Salvador; IV Congresso Brasileiro de Folclore – 1959 – Porto Alegre; V Congresso Brasileiro de Folclore – 1963 – Fortaleza; Congresso Internacional de Folclore – 1954 – São Paulo.

As discussões em torno do folclore são marcadas pela busca de definições mais específicas que fornecessem parâmetros capazes de guiar um programa de investigações a partir de moldes científicos. Manifestando a preocupação com a delimitação de uma identidade comum a essa área de estudos, o documento que resume as resoluções do primeiro congresso realizado pelo movimento folclórico, a Carta do Folclore Brasileiro, se inicia com um preâmbulo cujo objetivo era caracterizar a natureza do fato folclórico.

A Carta do Folclore Brasileiro estabelece o folclore como integrante das ciências antropológicas e culturais, preconizando “o estudo da vida popular em toda a sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual” (apud Cavalcanti e Vilhena, 1990, p. 79). O fundamento tradicional não é imprescindível, “bastando que sejam respeitadas as características (...) de aceitação coletiva, anônimo ou não, e essencialmente popular” (ibid., p. 80). A importância do fator da tradicionalidade na caracterização do fato folclórico deu margem a uma grande discussão. Por tratar-se de uma nação jovem, que buscava afirmar a sua singularidade, diversos folcloristas defenderam a noção de “folclore nascente”, que supõe que o surgimento de certos fenômenos folclóricos possa ser testemunhado pelo pesquisador, ou que sua origem possa ser retraçada por ele.

Dessa forma, a Carta busca ampliar o domínio dos estudos do folclore, rompendo com definições mais restritivas. A afirmação de que a totalidade da vida das camadas populares é objeto do folclore está relacionada com o esforço de constituição do folclore em disciplina autônoma, estando na origem de uma tensão crescente entre os teóricos da CNFL e os sociólogos paulistas. Com efeito, diversos autores discordam das reivindicações de autonomia dos estudos de folclore, apontando a sua incapacidade em identificar métodos e objetos próprios que não fossem cobertos pelas ciências sociais já existentes. Édison Carneiro responde veementemente às críticas à reconceituação do folclore em um artigo publicado na *Revista Brasiliense*, em 1959. Os alvos diretos da reação de Carneiro foram Florestan Fernandes – identificado como “o novo comandante de [uma] nova investida contra o folclore” (1959, p. 69) –, Roger Bastide, Maria Isaura Pereira de Queiroz e Lavínia Costa Vilela. Os autores são acusados de demonstrarem, em seus trabalhos, um constante “desprezo pelo labor do folclorista e a segurança de que só a sociologia pode entender os fenômenos em sua plenitude” (ibid.). Para

compreender um pouco melhor essa disputa, vejamos como esses autores se posicionam em relação ao tema.

O folclore em disputa

Florestan Fernandes e Roger Bastide dedicaram um conjunto amplo de escritos à temática do folclore, preocupando-se em discutir o seu lugar no quadro das ciências sociais. Embora defendendo posições que nem sempre coincidiam, os dois autores exerceram uma influência marcante sobre os estudos que Maria Isaura desenvolveu sobre o tema. A seguir, especificarei as posições de Florestan Fernandes e de Roger Bastide no que diz respeito às relações entre o folclore e a sociologia para, em seguida, analisar a posição de Maria Isaura no interior deste debate.

Florestan começou seus estudos sobre o folclore por ocasião de um trabalho de curso feito para o professor Roger Bastide, em 1941. Fernanda Arêas Peixoto assinala que “os rumos que o trabalho tomou foram responsáveis pelos primeiros encontros com Bastide fora da sala de aula, pelas primeiras colaborações nos jornais, pelas publicações iniciais” (2000, p. 167). Com efeito, estando Bastide viajando naquele momento, a avaliação do trabalho coube à sua assistente, Lavínia Costa Vilela. Florestan recebeu uma nota nove, com a qual não se conformou. Achando insuficientes as justificativas que a professora lhe ofereceu, decidiu procurar pessoalmente Bastide. A boa impressão que a leitura do trabalho causou resultou na amizade entre os dois, que iriam mais tarde conduzir de forma conjunta a pesquisa sobre as relações raciais em São Paulo na década de 1950, quando Fernandes já ocupava uma das cátedras de sociologia da FFCL.

A primeira versão do trabalho de curso, intitulado “As trocinhas do Bom Retiro” foi apresentada ao concurso de monografias dos alunos da USP, recebendo o prêmio relativo à seção de Ciências Sociais. Ao publicar o trabalho pela primeira vez, em 1946, Florestan não incluiu um prefácio teórico, que fornece o material para um artigo publicado em 1945 (mas escrito dois anos antes) com o título “Sobre o folclore”. A crítica inicial à pretensão de cientificidade dos estudos de folclore é elaborada a partir de um ponto de vista marxista. O autor procura denunciar os pressupostos ideológicos

que teriam dado origem aos estudos de folclore. Definindo a cultura folclórica como a “sobrevivência” de concepções pré-modernas no seio das camadas populares das sociedades avançadas, que resistiriam ao progresso, Fernandes chama a atenção para o fato de que os folcloristas apresentariam

uma representação do desenvolvimento social e cultural (...) em oposição à outra concepção de desenvolvimento dialética, tal qual aparece no marxismo, procurando inverter simplesmente a tese sustentada pelos representantes do materialismo histórico. Essa inversão constituiu em admitir que os “meios populares” – na terminologia marxista – o proletariado – eram incapazes de “progresso”, vivendo imobilizados no passado e de valores residuais da burguesia, única aliás, capaz de “progresso”, nessa concepção (1978, p. 42).

Assim, atribuindo aos estudos de folclore a preocupação com o atraso cultural, Florestan os associa às filosofias positivista e evolucionista de Comte e Spencer. Os pressupostos dos folcloristas teriam sido refutados pelas conclusões da pesquisa do autor sobre o folclore em São Paulo, que havia revelado que “os meios folclóricos ocorrem, indistintamente, em ambos os meios ou classes sociais” (ibid., p. 43). Dessa forma, “perdendo o seu caráter de estudo desinteressado e veladamente ‘político’, que servia aos interesses de uma classe, o folclore perdeu, concomitantemente, as principais razões que alimentavam a sua pretensão ao ciencialato” (id.).

Concluindo que “o folclore é menos uma ciência à parte do que um método de pesquisas” (ibid., p. 45), Florestan utiliza-o, efetivamente, apenas como um método no trabalho sobre as trocinhas, onde “todo o trabalho preliminar, de natureza folclórica, serviu de modo subsidiário ou fundamentalmente ao estudo sociológico da cultura” (1947, p. 18). Para o sociólogo, embora o folclore possua um método específico de pesquisa, os fatos folclóricos não seriam suficientemente específicos para caracterizar um campo disciplinar *sui generis*. Eles fazem parte de um domínio mais amplo, o da cultura, sendo passíveis, portanto, de serem estudados por disciplinas já constituídas, como a antropologia e a “sociologia cultural”. Cita, nesse sentido, Durkheim, para quem “uma ciência só tem razão de existir quando possui por matéria uma ordem de fatos que não é estudada pelas demais ciências” (apud Vilhena, 1997, p. 135). Além disso, essa metodologia apresentaria sérias limitações, estudando o seu objeto sob o ponto de vista exclusivamente genético e procurando estabelecer generalizações apenas através de

classificações. Florestan censura o paradigma naturalista que predomina nos estudos de folclore, apontando a sua incapacidade em identificar as causas dos dados que investiga.

Cavalcanti e Vilhena chamam a atenção para o fato de que essas posições começam a alterar-se com uma série de artigos dedicados aos três autores eleitos pelo próprio Carneiro como os mais representativos dos estudos de folclore na fase anterior à criação da CNFL: Sílvia Romero, Mário de Andrade e Amadeu Amaral. Assim, após suas primeiras considerações extremamente críticas em relação a esta tradição de estudos e aos pressupostos que a caracterizariam, Florestan Fernandes modifica sua postura, reavaliando-a através do estudo de alguns de seus mais destacados representantes no Brasil, mantendo distância, entretanto, quanto à sua pretensão de cientificidade. Durante certo período, Florestan afasta-se do tema. O autor só publica um novo artigo sobre o folclore em fins de 1956, em que realiza um balanço dos estudos folclóricos em São Paulo, formulando de maneira definitiva suas posições acerca do seu estatuto científico.

No levantamento efetuado por Fernandes, a produção paulista sobre o folclore é dividida em três categorias: a primeira engloba as obras que tomam o folclore “como manifestação estética da mentalidade popular”; a segunda, as que o tomam como “disciplina científica autônoma”; e, finalmente, as que o consideram como “esfera da cultura e como fenômeno folclórico sob o ponto de vista de suas disciplinas específicas”. As duas primeiras categorias expressam a oposição entre a abordagem “estética” e “científica” do folclore. O autor pretende enquadrar a disciplina do folclore na primeira, contrapondo-se à tendência dominante do Movimento Folclórico. Com efeito, os estudos de folclore por si sós poderiam apenas constituir uma disciplina “humanística”, sendo comparáveis aos dos “especialistas no estudo das artes, da literatura e da filosofia” (Fernandes, 1978, p. 95). O estudo propriamente científico do material folclórico caberia, “conforme o aspecto que se considere”, ao campo de outras disciplinas, como os da “história, da lingüística, da psicologia, da etnologia, da sociologia”. Assim, “a posição de Fernandes passa de uma hostilidade inicial para a admissão da existência de tarefas próprias ao folclorista, de natureza não científica, mas sim humanística” (Cavalcanti e Vilhena, 1990, p. 85). Em última análise, portanto, os fenômenos folclóricos deveriam ser estudados por suas abordagens distintas, porém

complementares: estética e humanisticamente pelos folcloristas propriamente ditos, e cientificamente pelas ciências sociais constituídas.

Tais conclusões contrariavam diretamente os princípios da Carta do Folclore Brasileiro. O artigo “Os estudos folclóricos em São Paulo” constitui, de fato, o principal alvo da crítica de Édison Carneiro. Os estudiosos da polêmica entre os sociólogos paulistas e os folcloristas apontam, contudo, para o fato de que Carneiro confunde as posições de Bastide e Fernandes no assunto. Em sua resposta, publicada também na *Revista Brasiliense*, Florestan Fernandes esclarece que Bastide “parece admitir, segundo a tradição francesa, que o folclore é uma ciência social particular”, indo ao encontro dos teóricos da CNFL (Fernandes, 1978, p. 8). No prefácio escrito para “As Trocinhas do Bom Retiro”, o sociólogo francês afirma que “o folclore, durante muito tempo abandonado aos amadores, seus únicos estudiosos, tornou-se hoje uma ciência, que tem suas regras, seus métodos, e que exige de quem o estuda qualidades especiais” (Bastide, 1947). O livro de Bastide, *Sociologia do Folclore Brasileiro* inicia-se com um elogio às definições do I Congresso – do qual ele declara ter tido “a honra de participar” (Bastide, 1959, p. 1) – por acrescentar ao uso dos “métodos históricos” na análise do folclore o emprego dos “métodos culturais”. Porém, criticando a antropologia norte-americana, onde a sociedade figura “como uma parte da cultura – e não com seu pólo negativo, num conjunto dialético” –, Bastide prega em seguida que os folcloristas também se utilizem do método sociológico.

Na introdução ao livro *Sociologia e Folclore: a dança de São Gonçalo num povoado baiano*, Maria Isaura tece uma crítica aos estudos folclóricos brasileiros, que se preocupariam, sobretudo, em apontar a origem de determinado traço, analisando as possíveis influências africanas ou indígenas, e classificando-o em função de critérios diversos. “Coleção e descrição de dados, classificação, filiação” (1958f, p. 12) constituiriam, portanto, os principais procedimentos adotados pelos folcloristas. Para Maria Isaura, as análises que dão relevo à pesquisa das origens tendem a abstrair as condições em que o elemento folclórico é praticado e o grupo que o realiza. Maria Isaura ressalta que o significado dos fatos folclóricos só pode ser plenamente compreendido quando são relacionados ao contexto sócio-cultural de que fazem parte, assinalando que “a abstração destes dados destrói toda possibilidade de um estudo válido” (ibid., p. 117). A autora esclarece que a sua pesquisa procura seguir as diretrizes

que Florestan Fernandes estabeleceu para o estudo do folclore, privilegiando a sociologia como método adequado para a sua compreensão. Assim, além de realizar uma descrição completa do fenômeno, é preciso proceder à análise de sua integração ao sistema sócio-cultural de que é parte, de um lado, e ao exame de sua função social, de outro (ibid., p. 14).

Apesar da defesa veemente que faz do método sociológico para o estudo dos fatos folclóricos, Maria Isaura também adota um tom diplomático, acrescentando que “o emprego da sociologia não visa a substituir as outras abordagens, também muito necessárias; ela se ocupa de um setor que os outros pontos de vista não encaram e concorre, juntamente com eles, para dar uma visão mais ampla, mais clara e mais completa do fenômeno folclórico” (ibid., p. 121). Assim, ela não emite um pronunciamento claro a respeito da polêmica em torno das reivindicações de autonomia por parte do folclore.

No entanto, apesar de não entrar em confronto direto com os folcloristas, Maria Isaura procura distinguir cuidadosamente sua metodologia da dos folcloristas, ressaltando que

faltava principalmente uma formação especializada que permitisse a abordagem do problema sob este aspecto [sociológico]. Não existindo ainda no Brasil cursos de Ciências Sociais, os folcloristas, embora sentindo a necessidade de uma focalização nova do assunto, completando as já existentes, não podem incrementar suas pesquisas neste sentido. A formação especializada é uma das primeiras condições para a realização de qualquer trabalho de maneira objetiva e eficiente. Sendo o fato folclórico um fato social, cumpre examiná-lo também sob esse aspecto, e para tal é necessária uma formação sociológica (ibid., p. 13).

Assim, embora adote um tom mais conciliador, está implícita a visão de que os fatos folclóricos somente se tornariam inteligíveis quando estudados por disciplinas específicas como a Sociologia ou a Antropologia. Renato Ortiz chama a atenção para o fato de que as análises sobre a cultura popular antecedem uma Ciência Social propriamente universitária. Desse modo,

os sociólogos devem (...) enfrentar uma disciplina tradicionalmente estabelecida nos Institutos Históricos e Geográficos, cujo padrão se contrapõe ao que está sendo gerado nas universidades. (...) Quando Edison Carneiro, em “A Sociologia e as Ambições do Folclore”, responde a Florestan Fernandes, no fundo, o que ele lastima é que os sociólogos estejam invadindo um terreno tradicionalmente ocupado por outros. Ponderar que o Folclore não é uma ciência significa dizer que uma outra disciplina (Sociologia ou Antropologia) tem melhores condições para tratar da cultura popular do que o antigo saber classificatório dos folcloristas. Talvez pudéssemos dizer que a geração de sociólogos paulistas, ao “roubar” dos autores que os precederam seus velhos temas, estavam afirmando: a partir deste momento, é impossível escrevermos sobre o Brasil sem levarmos em consideração as formas específicas do conhecimento científico (Ortiz, 1990, p. 166).

A continuidade temática não se constitui, portanto, em simples prolongamento do passado, ela revela uma ruptura formal: a emergência da sociologia como ciência. Ortiz lembra que esta estratégia já tinha sido aplicada em outro contexto, quando Durkheim escreve *O Suicídio*, tema até então considerado como ‘propriedade’ dos psicólogos. “O problema dos sociólogos brasileiros nos anos 40 é análogo ao que Durkheim enfrentava; tratava-se de fundar um novo campo científico, o que implicava delimitações de fronteiras” (ibid., p. 167).

A defesa do método sociológico realizada por Maria Isaura está, portanto, ligada também a um contexto de institucionalização das ciências sociais no Brasil, de busca de legitimação de um espaço próprio, permitindo revelar certo *ethos* “acadêmico” no qual ela havia sido formada, marcado pela valorização da ciência. Nascimento Arruda chama a atenção, desse modo, para a seriedade com que a autora “enfrentou um problema crucial à sua geração: recortar uma temática e erigir um estilo de reflexão pautado por princípios do conhecimento e ancorado em investigações rigorosas” (1999, p. 37). Como assinalamos no primeiro capítulo, a compreensão da obra de Maria Isaura encontra-se, de fato, vinculada à trajetória da pesquisa, no âmbito das Ciências Sociais, da Universidade de São Paulo. O desenvolvimento dessas disciplinas está ligado de maneira estreita à organização da universidade, proporcionando “condições estáveis ao pleno exercício da profissão, na sua vertente acadêmica” (id.). O ambiente intelectual passa a moldar-se então por demandas distintas, “submetido ao influxo das exigências do saber universitário, recortando novos espaços e assenhoreando-se de procedimentos anteriormente praticados de modo assistemático” (ibid., pp. 37-38). Os primeiros trabalhos produzidos pelos sociólogos revelam a emergência de um estilo acadêmico de

reflexão, partindo do exame das teorias e do procedimento adequado, sem que as fronteiras disciplinares se encontrassem, no entanto, delimitadas de forma nítida.

Os trabalhos sobre o folclore desenvolvidos por Florestan Fernandes, Roger Bastide e Maria Isaura comportam, de um lado, uma análise crítica das definições do folclore como campo de estudos e, de outro, um conjunto de pesquisas empíricas sobre elementos folclóricos brasileiros, contribuindo para definir uma abordagem sociológica dos fenômenos folclóricos. As concepções que sustentam os enfrentamentos em torno da definição dos campos disciplinares estão, com efeito, presentes nestes estudos através da adoção de certa perspectiva sociológica. Assim, após haver mostrado os argumentos que estão na base da defesa que os autores fazem do método sociológico, procuro explicitar, na seção a seguir, os principais aspectos envolvidos na explicação sociológica das manifestações folclóricas presente nos trabalhos de Maria Isaura, ressaltando a influência dos trabalhos de Roger Bastide e Florestan Fernandes.

Sociologia dos estudos folclóricos

O método sociológico proposto por Maria Isaura para o estudo do folclore supõe duas operações principais: a análise da integração do fenômeno folclórico ao sistema sócio-cultural de que é parte; e o estudo de sua função social. A influência de Bastide e de Florestan é explicitamente reconhecida. As pesquisas sobre folclore realizadas por Roger Bastide e seus alunos na USP contribuem para firmar uma perspectiva de análise em que a cultura popular é vista como parte de um contexto cultural e social mais amplo. Bastide afirma:

se as estruturas sociais se modelam conforme as normas culturais, a cultura por sua vez não pode existir sem uma estrutura que não só lhe serve de base, mas que é ainda um dos fatores de sua criação ou de sua metamorfose. O folclore não flutua no ar, só existe encarnado numa sociedade, e estudá-lo sem levar em conta essa sociedade é condenar-se a apreender-lhe apenas a superfície (1959, p. 2).

Nos estudos reunidos em *Sociologia do Folclore Brasileiro* (1959), Bastide associa a conservação e as transformações de práticas culturais populares à organização social, às instituições e aos grupos sociais que as praticam. Para o autor, os fatores que explicam as formas que assume o folclore estão relacionados com as formas de produção econômica, a demografia e a geografia de determinado espaço, e as relações de cooperação e/ou conflito entre os diferentes grupos no interior deste. Ele critica de maneira veemente os que pretendem estudar os fenômenos culturais isolando-os do complexo social de que fazem parte:

O folclore só é compreensível quando incorporado à vida da comunidade. É preciso substituir as descrições analíticas, com cheiro de museu, que destacam os fatos da realidade em que estão imersos e da qual recebem um sentido, por uma descrição sociológica que os situe no interior dos grupos. Infelizmente essa tentativa esbarra em algumas dificuldades. Se é verdade que dispomos de numerosas monografias bem feitas sobre alguns fatos, essas monografias geralmente não consideram senão um aspecto do folclore, estudando-o à parte, como uma peça de museu, fora do conjunto estrutural de que esse elemento faz parte (ibid., p. 9).

Assim, na sociologia de Bastide, o contexto social e o espaço não constituem um mero cenário das manifestações folclóricas, incorporando-se à análise como dados centrais. Admitindo que a existência da cultura popular está condicionada à sua manutenção por parte de grupos sociais específicos, o autor ressalta a necessidade de estudar as organizações que dão suporte às manifestações culturais populares. “Daí o interesse para o folclorista brasileiro de não negligenciar o estudo das organizações de folclore que subtendem, por exemplo, as últimas congadas, com seu regulamento, sua hierarquia de chefes, suas datas de reuniões, seus tipos de solidariedade, em vez de limitar-se à simples descrição, de certo modo anatômica, da festa em si mesma” (ibid., p. 22). Ayala chama a atenção para o fato de que na perspectiva de Bastide, a cultura aparece como produção. Com efeito, “as práticas culturais só se mantêm, desaparecem ou se modificam à medida que os homens, vivendo sob certas condições econômicas e sociais, realizam ou deixam de realizar aquelas práticas” (2002, p. 33).

No prefácio à tese de Lavínia Costa Vilela, defendida em 1945 e publicada em 1954, o sociólogo afirma que “a concepção sociológica, pela qual tanto tenho me batido em artigos de jornais, de revistas, ou em prefácios de livros, tende finalmente a ocupar

um lugar cada vez mais importante na literatura brasileira” (Bastide, 1954). Assinalando que “ora é o princípio estrutural que é o adotado, isto é, o da organização dos grupos e de seu lugar na comunidade; ora é o princípio funcionalista”, acrescenta que “os dois princípios (...) são antes complementares do que antitéticos, uma vez que as funções da dança, por exemplo, vão se modificando segundo as diversas espécies de condições sociais nas quais se realizam” (ibid.).

Como vimos, a ênfase na necessidade de vincular as práticas culturais populares ao contexto sociocultural mais amplo continua presente nos escritos de alunos e auxiliares de Roger Bastide. Seguindo a perspectiva aberta por Bastide, os estudos de Florestan não tomam o folclore como objeto em si mesmo, mas como fenômeno social, procurando analisar a sua inserção na estrutura e na dinâmica sociais e suas posições e funções em situações de permanência e de mudança sócio-cultural.

As pesquisas de Florestan Fernandes sobre o folclore foram realizados basicamente na cidade de São Paulo. A mais conhecida é “As trocinhas do Bom Retiro”, que apresenta uma análise sociológica do folclore infantil, perspectiva que já havia sido exposta em seus dois primeiros artigos, “Folclore e grupos infantis” (1942) e “Educação e cultura infantil” (1943). O primeiro artigo sustenta que o folclore exerce uma função socializadora, promovendo a reprodução de uma determinada tradição cultural. Para Florestan, a organização interna e as regras de convivência que comandam as relações entre os membros de determinado grupo constituem os aspectos relevantes, do ponto de vista sociológico, para uma interpretação que pretende mostrar como os elementos tradicionais propiciam a socialização das crianças. No segundo texto, seu objetivo é chamar a atenção para o caráter educativo da cultura infantil, ilustrando como, através dos folguedos e de outras manifestações folclóricas, as crianças adquirem os padrões de conduta e os valores culturais da comunidade. Revela-se desse modo a função de socialização que o grupo infantil exerce na continuidade cultural.

Essa breve descrição demonstra a perspectiva generalizante a partir da qual Florestan aborda o folclore infantil, buscando identificar as funções que ele desempenha para a manutenção de certa identidade coletiva, atuando diretamente na socialização dos indivíduos desde a infância. Para Sylvia Gemignani Garcia, “a idéia da sociedade como totalidade coloca desde o início os modos pelos quais os indivíduos são conformados

pelo sistema sociocultural em que se inserem. O enfoque sociológico não está apenas na representação do social como uma totalidade, mas também no desenvolvimento da análise do folclore a partir do estudo do grupo social que o pratica” (2001, p.150). Garcia também chama a atenção para o fato de que

pela investigação do grupo e dos usos que faz do folclore, Florestan aborda-o como um sistema parcial de um sistema sociocultural mais geral ao qual o primeiro vincula-se e em relação aos qual se define sua função, isto é, os resultados úteis que produz para a satisfação de necessidades gerais da estrutura social. Na busca desses vínculos, Florestan investiga as formas pelas quais um sub-sistema liga-se ao sistema social geral, na trilha da perspectiva aberta por Durkheim e Mauss para o estudo dos fenômenos sociais (id).

Florestan Fernandes afasta-se, assim, da abordagem tradicional dos estudos folclóricos, que tendia a concentrar-se na coleta, descrição, e estudo comparativo dos elementos folclóricos, visando determinar suas origens. Para Florestan, os folcloristas não se mostravam suficientemente atentos aos avanços da etnografia e da antropologia, dispensando o uso de seus critérios e técnicas de trabalho, indispensáveis no estudo da cultura. A falta de familiaridade dos folcloristas com os métodos das ciências sociais favorecia a apropriação dos elementos culturais de maneira isolada, a partir de um enfoque genético. Desse modo, os estudos de folclore teriam como preocupação central a determinação das origens, negligenciando a inserção dos elementos folclóricos na configuração sociocultural que lhes confere forma, uso, significado e função⁵.

A perspectiva sociológica proposta por Bastide e Florestan mostra-se presente nos escritos de Maria Isaura sobre a temática do folclore, em que ela procura analisar o papel e a função de manifestações folclóricas. Em “Os penitentes”, publicado em 1961, Maria Isaura chama a atenção para o papel da penitência como meio de controle social da comunidade, concorrendo para a manutenção da harmonia entre os habitantes de um lugarejo. Com efeito, “os penitentes devem levar uma vida ‘direita’, isto é, não devem jogar, nem fumar, nem beber cachaça e nem andar armados. Qualquer desobediência a estas regras é passível, primeiro, de advertência, depois, de suspensão, e, finalmente, de

⁵ Vilhena (1997) chama a atenção, no entanto, para o fato de que as acusações sofridas pelos folcloristas eram muitas vezes contraditórias, ora afirmando que estes não levavam em consideração o contexto sócio-cultural do grupo, ora refutando a sua pretensão de se tornar uma ciência social.

expulsão do grupo” (1976a, p. 173). Para Maria Isaura, a penitência constitui, portanto, uma forma de se obrigar os indivíduos a seguirem os comportamentos tidos como mais desejáveis pela comunidade. “Sua importância maior está justamente nesta inculcação de condutas e em seu papel de controle, promovendo a existência de acordo com determinada concepção moral” (ibid., p. 175), afastando condutas consideradas nocivas ao bem-estar social e constituindo, desse modo, um fator de desenvolvimento da harmonia no interior da comunidade.

Maria Isaura chama a atenção para o fato de que esta importante função da penitência não foi em geral assinalada nos estudos existentes, que tendem a se concentrar apenas na função propriamente religiosa. Para a autora, “durante muito tempo, os folcloristas se preocuparam em descrever minuciosamente o desenrolar de prática e cerimônias, sem se preocupar com o significado que possuíam para os indivíduos que as executavam. Atribuíam-lhe a função mais visível ou mais lógica, ou que assim lhes parecia” (id.).

Maria Isaura também observa no Bumba-meu-Boi, objeto de outros artigos⁶, a função de reforço da solidariedade e de controle social. Nesse sentido,

trata-se de uma dança popular muito apreciada por gente de todas as camadas rurais e urbanas, pertencentes à civilização rústica. As pessoas de mais importância na localidade também participam, seja fazendo parte do público, seja fornecendo as quantias necessárias para a confecção das armações ou para a compra das roupagens (ibid., p. 184).

Assim, o Bumba-meu-Boi age como fator de ligação entre camadas sociais distintas, representando, para Maria Isaura, “a solidariedade total de um grupo local, de alto a baixo da escala social” (ibid., p. 164).

Além disso, a dança dramática constitui um veículo de crítica e um meio de controle social. Os autores denunciam, nos versos que improvisam, os abusos de poder cometidos pelas autoridades. Para Maria Isaura, o Bumba-meu-Boi serve, desta forma,

⁶ “O Bumba-meu-Boi, manifestação de teatro popular no Brasil” (1967c), “Trois survivances portugaises dans la civilisation brésilienne” (1966b). Grande parte dos estudos sobre o folclore de Maria Isaura foram republicados na coletânea *O campesinato brasileiro*, cuja primeira edição data de 1973.

para difundir e impor amplamente os valores da sociedade tradicional e sua função é de reforçar a obediência a tais valores por parte do grupo em sua totalidade. (...) A finalidade dominante da crítica exercida pelo Bumba-meu-Boi é melhorar o que se reputa ruim; é necessário fazer com que os comportamentos quotidianos se aproximem o mais possível dos modelos ideais, e o é utilizado como um estímulo nessa direção. (...) A função do Bumba-meu-Boi é então apontar à população os indivíduos culposos, todos os que não seguem os modelos tradicionais, e que não desempenham o seu dever (ibid., pp. 165-166).

Ela assinala que não se trata de um controle da camada inferior sobre a camada superior, constituindo um controle generalizado, exercido por todos sobre todos. Assim, para Maria Isaura,

numa sociedade de instituições tão pouco cristalizadas, informais e difusas quanto a sociedade brasileira tradicional, o Bumba-meu-Boi revestiu-se de importância. (...) Denunciando os erros dos “grandes”, seus abusos de poder e suas arbitrariedades, acalmavam-se as queixas, apaziguavam-se os ódios. Deste ponto de vista, a crítica livremente exercida se tornava um fator de coesão social (ibid., p. 184-185).

No livro *Sociologia e Folclore*, a autora procura descrever e analisar a dança de São Gonçalo no povoado de Santa Brígida, na Bahia, chamando a atenção para a distinção, a partir da terminologia de Merton, entre as funções explícitas e as funções latentes que desempenha. Como assinalamos no capítulo precedente, a localidade era composta por dois grupos distintos (um grupo de baianos e um grupo de alagoanos que haviam emigrado de seu estado natal), marcados por estruturas e organizações sociais divergentes. A dança de São Gonçalo era realizada com frequência no meio alagoano, encontrando-se em decadência no meio baiano. A pesquisa realizada por Maria Isaura tem por objetivo analisar as razões de tal fato.

Maria Isaura assinala que, nos tempos de fartura, a dança podia ser realizada para festejar um dia santo qualquer, possuindo caráter comemorativo. No entanto, “a dança sempre foi executada como um voto religioso, em cumprimento de promessas. As pessoas prometem uma ou mais rodas de São Gonçalo em troca de uma graça que almejam; são ‘promessas de vivos’” (ibid., p. 64). No entanto, ela observa que mesmo

as danças de “promessas de vivo” eram raras no período em que a pesquisa foi realizada. Dominavam incontestavelmente as danças de “promessa de defunto”:

Uma pessoa promete realizar algumas rodas de São Gonçalo; consegue e a graça e, por qualquer motivo, não se desincumbe da promessa. Acontecendo morrer, seu espírito fica sem descanso por não ter cumprido o que prometera; aparece então a um vivo (...) e pede que avise a comunidade de que seu voto deve ser pago a fim de que possa sossegar (ibid., pp. 64-65).

Assim, Maria Isaura ressalta que a função explícita da dança de São Gonçalo é “harmonizar as relações entre vivos e mortos num povoado em que não existem padres, preservando a comunidade dos acontecimentos desagradáveis que a má vontade dos defuntos acarreta” (ibid., p. 70). No entanto, a dança também possui diversas funções latentes: “para que a dança seja aceita pelo espírito cumpre afastar dela – e portanto de executantes e povo – tudo quanto se relacione com vícios, isto é, bebida, jogo, fumo, namoro e disputas, e que se observem rigorosamente as regras de vestuário e de dança” (ibid., p. 72)⁷. A dança desempenha, desta forma, um papel de controle social, ao lado de outras formas de controle existentes.

Para Maria Isaura, a dança de São Gonçalo desenvolve nos participantes um estado de exaltação comum, constituindo um elemento aglutinador da comunidade alagoana. Dessa forma, a dança contribui para a integração dos diferentes grupos que compõem a comunidade, constituindo uma espécie de símbolo dela. “Ela é, pois, um dos fatores para que a comunidade alagoana alcance e conserve suas características como um todo coeso” (ibid., p. 73). A função de reforço do sentimento de coesão grupal

⁷ Maria Isaura chama a atenção para a existência de normas severas quanto ao vestuário utilizado e ao comportamento dos executantes e do público durante a dança. “Dançadeiras e tocadores se apresentam vestidos de branco e de pés descalços. Os homens envergam calça e paletó, com um gorrinho branco na cabeça. As mulheres trazem um vestido que desce quase até os pés, de mangas compridas, decote rente ao pescoço (...). Os vestidos devem estar muito limpos e passados (...). Nenhum enfeite ou jóia é permitido. (...) as mulheres que quiserem assistir ao S. Gonçalo também têm que se apresentar “compostas”, tolerando-se, porém, vestidos de cor e enfeites. (...) As dançadeiras não podem sorrir enquanto “trabalham”; têm de estar sérias, compenetradas, olhando em frente ou de olhar baixo, sem lançar vistas para os lados. Não são admitidos requebros (...). Não podem também conversar umas com as outras durante os intervalos (...). Os tocadores também não podem conversar, nem entre si, nem com as dançadeiras, nem com o público. (...) O público se mantém em silêncio durante a realização da dança e também durante os intervalos. São expressamente proibidos o fumo, a bebida, o namoro, as conversas” (1958f, pp. 34-35).

também é exercida através do repasto oferecido aos executantes ao final da dança. A socióloga lembra que a função de comunhão que têm as refeições é, de fato, destacada por diversos autores.

Ela ressalta ainda que a dança de São Gonçalo estava ao alcance de quem quer que apresentasse os dons necessários para a sua execução. Assim, ela agia como elemento de homogeneização das diferentes camadas sociais, apagando as diferenças e contribuindo, dessa forma, para enfraquecer a tendência à estratificação social e manter a configuração igualitária do grupo. A dança também contribuía para a integração dos forasteiros. Maria Isaura assinala que o aprendizado da dança requer tempo e atenção. “Para os recém-vindos, ter aprendido a dançar é uma maneira de se sentir inteiramente pertencente à comunidade” (ibid., p. 62). Desse modo, a autora ressalta a importância das funções implícitas, assinalando que elas se referem a relações de solidariedade. “Enquanto a função manifesta mais importante estabelece relações com o mundo dos mortos (...), as funções latentes desenvolvem, preservam e reforçam a solidariedade entre os vivos” (ibid., p.74).

Maria Isaura ressalta que a análise das funções que a dança de São Gonçalo desempenha e do significado que os executantes lhe atribuem permite classificá-la como cerimônia essencialmente religiosa, na qual o aspecto lúdico é secundário. Na comunidade alagoana, ela constitui um substituto da missa e da comunhão religiosa, desenrolando-se “numa atmosfera de austeridade e sobriedade que condizem com seu caráter religioso dominante” (ibid., p. 90). Maria Isaura chama a atenção para o fato de que o papel que a dança exerce em relação à solidariedade e coesão grupais, assim como seu caráter de órgão de controle social, contribuem para reforçar a sua fisionomia religiosa. Com efeito, “é sempre a religião uma maneira de reforçar a coesão grupal e é sempre um órgão de controle social. Explicitamente reconhecida como cerimônia religiosa, a dança tem este caráter corroborado pela análise das funções implícitas” (ibid., p. 74).

Maria Isaura assinala que a dança de São Gonçalo foi geralmente estudada como um divertimento ou um folguedo. A análise das funções explícitas e implícitas permite, contudo, mostrar que os traços lúdicos são secundários, revelando o seu caráter religioso. Maria Isaura conclui, portanto, que

uma classificação baseada nos caracteres significativos do fenômeno, e não em caracteres arbitrários ou simplesmente formais, exige, pois, o estudo do elemento folclórico através das funções que desempenha em determinada comunidade. É o estudo das funções do elemento folclórico dentro do contexto cultural de que faz parte e na comunidade que o realiza que permite, pois, definir-lhe os caracteres que servem de base a uma classificação objetiva (ibid., pp. 118-119).

Em “O catolicismo rústico no Brasil”, publicado em 1969, Maria Isaura reforça a idéia de que os ritos do catolicismo popular que se conservaram no meio rústico dizem respeito ao reforço da solidariedade⁸. Diante da instabilidade do povoamento rural brasileiro, em que a mobilidade era de regra, a festa religiosa constituiria um importante fator de integração. Assim, para Maria Isaura,

a população rural brasileira escolheu em função de suas necessidades os ritos religiosos a serem conservados, as associações religiosas que lhe eram úteis: a festa, novena, o batismo, no primeiro caso, e, no segundo, os grupos de dançadeiras de São Gonçalo, os grupos de penitentes. Ritos e associações constituem um reforço de solidariedade intragrupal e intrafamiliar (1976a, p. 93).

Para Maria Isaura, a própria conservação destes elementos esclarece a função do catolicismo na sociedade rústica brasileira, que seria, desse modo, antes social do que propriamente religiosa. A socióloga assinala que

falta a este catolicismo um papel religioso bem definido, de onde o caráter subsidiário do aperfeiçoamento espiritual e moral neste contexto. Enquanto a função social da religião salta imediatamente aos olhos, é preciso certo esforço para se perceber objetivos morais ou espirituais, que não existem como valores em si mesmos, e sim como valores auxiliares do valor social. É certo que os indivíduos devem se tornar melhores, não em seu próprio

⁸ Maria Isaura chama a atenção para o fato de que “pelo menos dois tipos de catolicismo coexistiram sempre no Brasil: o catolicismo oficial e um catolicismo popular” (1976a, p. 72). O catolicismo rústico firmou-se, desde o Brasil Colônia, como religião praticamente exclusiva da camada de sitiantes. Nos sertões brasileiros, em razão da escassez de sacerdotes, da falta de instrução religiosa e da predominância de elementos religiosos populares trazidos pelos colonos portugueses, difundiu-se uma versão rústica do catolicismo, marcado por redefinições peculiares. Trata-se da religião das festas, da devoção aos santos, das romarias e penitências, manifestações muitas vezes avessas aos agentes oficiais da igreja. Como veremos no capítulo cinco, dedicado ao estudo do messianismo, a autora ressalta que esse distanciamento em relação ao catolicismo oficial propicia o aparecimento dos líderes religiosos leigos, “santos” e beatos.

benefício, mas para que a sociedade se torne mais harmoniosa. A melhoria individual é indiretamente e não diretamente um objetivo (ibid., p. 94).

Maria Isaura chama a atenção, desse modo, para o caráter utilitário da religião rústica brasileira, na qual “moralidade e espiritualidade não são buscadas em si mesmas, mas pela utilidade que têm em assegurar uma existência mais tranqüila e mais agradável ao grupo todo da vizinhança” (id.). O culto dos santos, a festa, a novena, as orações têm por objetivo “assegurar a boa vontade dos seres sobrenaturais e uma retribuição” (id.). Assim, a relação religiosa básica entre os homens e o sobrenatural é calcada na reciprocidade. A autora ressalta que os grupos de vizinhança e o catolicismo rústico correspondem, portanto, “às necessidades de uma população cabocla pouco numerosa, se a compararmos com os largos espaços geográficos em que se move” (ibid., p. 95).

Desse modo, o catolicismo rústico brasileiro se constituiu segundo as solicitações do bairro rural tradicional, encontrando-se associado de maneira profunda a ele. Sua sobrevivência depende, portanto, da conservação do bairro rural. “Por outro lado, se algo ameaça o catolicismo rústico, ameaça também por sua vez ao bairro rural tradicional, pois o catolicismo rústico é um dos fatores e dos reforços de sua coesão interna. Profundamente interligados, catolicismo rústico e bairro rural tradicional vivem a mesma vida e morrem da mesma morte” (ibid., p. 96).

Para Maria Isaura, as funções exercidas pelos penitentes, pelo Bumba-meu-Boi e pela dança de São Gonçalo foram antes conservadoras do que modificadoras. Dessa forma, “reforçando a solidariedade interna dos grupos de vizinhança, função principal da dança de São Gonçalo; criticando as maldades e os abusos em geral, função principal do Bumba-meu-Boi; (...) – o que existe é conservado, opondo-se à desorganização e à decadência” (ibid., pp. 191-192). Avançando uma temática que desenvolverá de maneira mais profunda nos estudos sobre o messianismo, a autora define reforma como “uma atividade orientada para consertar e melhorar aquilo que não é bom numa sociedade dada, sem chegar a pôr em questão a própria estrutura e organização da mesma” (ibid., p. 166), e ressalta que o Bumba-meu-Boi, na sociedade tradicional brasileira, tem intuítos reformistas implícitos. Com efeito, “seria uma farsa revoltosa se, em lugar de querer melhorar, pretendesse ‘recomeçar tudo outra vez’, através de uma transformação básica da estrutura e organização sociais” (id.). O Bumba-meu-Boi, ao

contrário, defende os valores tradicionais do grupo. Para Maria Isaura, compreende-se, desse modo, por que ele pode ser aplaudido tanto pela classe dominante quanto pela classe inferior.

As manifestações folclóricas se enquadrariam, para a socióloga, na definição, proposta por Max Gluckman, de ritos de rebelião, que permitiriam tornar explícitas certas formas de conflito que estão implícitos na própria organização social, tornando-se um meio de reforçar a solidariedade interna e agindo como válvula de segurança. Para Maria Isaura, estes rituais são peculiares a sociedades em que a divisão do trabalho não impôs ainda uma integração complexa de diferentes setores de atividades sociais.

Conservação e decadência de manifestações folclóricas

A análise da estrutura social dos grupos em que se realizam as manifestações folclóricas e do papel que elas desempenham constitui apenas um dos aspectos presentes nos estudos de Maria Isaura sobre o tema. Com efeito, a autora enfatiza os problemas ligados à sua conservação e ao seu desaparecimento, procurando desvendar os processos da dinâmica social implicados na transformação da herança cultural.

Reforçando a solidariedade interna dos grupos aos quais pertencem, as manifestações folclóricas exercem uma função positiva do ponto de vista da conservação da sociedade tradicional. Maria Isaura ressalta, no entanto, que, “como toda sociedade se modifica, e constituindo a transformação um dos imperativos do mundo moderno, estes (...) elementos culturais que agem como freio, em nossa perspectiva atual, passam a ser considerados negativos” (ibid., p. 192). Ela aponta, desta forma, para a inadequação destes elementos culturais à sociedade moderna, que se manifesta nas próprias modificações que vão sofrendo e na perda de boa parte de suas funções. A dança de São Gonçalo, o Bumba-meu-Boi, etc., tendem a se transformar em simples divertimentos. “Em alguns povoados ou cidadezinhas, para grande escândalo dos tradicionalistas, tende o pequeno drama muitas vezes a se incorporar ao carnaval” (ibid., p. 185), perdendo seu caráter de fator de controle social. Para Maria Isaura, esta transformação corresponde à formalização cada vez maior da sociedade tradicional

rural, com uma diferenciação interna cada vez mais acentuada e a aparição de instituições especializadas, destinadas a disciplinar o comportamento dos indivíduos. O Bumba-meu-Boi não desaparece então totalmente, mas só conserva sua função superficial de divertir o público.

Assim, a autora traz à tona a temática da mudança cultural, assinalando que “ao passarem de um para outro tipo de sociedade, os traços culturais sofrem transformações”. Analisando as modificações sofridas por elementos portugueses ao serem transportados para o Brasil, como a própria dança de São Gonçalo, Maria Isaura chama a atenção para o fato de que “a difusão cultural (...) pode modificar profundamente o sentido dos traços ao serem transmitidos, que são reinterpretados segundo sistemas de pensamento diferentes, quando se adaptam a estruturas sociais diversas”, acrescentando que “a evolução de uma sociedade no decorrer dos anos pode ter resultado idêntico” (ibid., p. 192). Nesse sentido,

é a partir do momento que a urbanização ocidental, oriunda da industrialização, penetra de modo decisivo no Brasil (sem que forçosamente o país se industrialize), que os elementos que acabamos de estudar começam a se tornar ‘traços folclóricos’. Antes que a organização social brasileira tradicional se visse ameaçada por correntes sociais modernas, a dança de São Gonçalo, o Bumba-meu-Boi (...) constituíam parte integrante da civilização que lhe era peculiar e nela desempenhavam funções definidas. A dança de São Gonçalo era uma técnica para estabelecer relações com o sobrenatural. O Bumba-meu-Boi era uma técnica de controle social. (...) Uma vez transformada a organização social, perdem estas funções profundas e não retêm senão aquela, mais superficial, de divertimento. Tornando-se então ‘folclóricos’, passam a ser sobrevivências da antiga civilização tradicional brasileira, encontrados na civilização nova (ibid., pp. 192-193).

Para Maria Isaura, a transformação da sociedade tradicional conduz, em geral, ao desaparecimento das manifestações folclóricas, que se tornam cada vez mais específicas do meio rural. A autora chama a atenção, no entanto, para o fato de que, desprendendo-se do complexo sócio-folclórico a que pertence, elas podem se manter na sociedade moderna, mas com uma modificação de função. Com efeito, sua função de divertimento se conserva, mas sua função de controle social se apaga quase por completo. Assim, “diante da transformação que a antiga sociedade a que pertencia está sofrendo, o Bumba-meu-Boi não pode se manter a não ser que reinterprete suas funções implícitas” (ibid., p. 169).

A temática da mudança é tratada de maneira aprofundada na principal obra da autora sobre o folclore (1958f), em que analisa a dança de São Gonçalo no povoado de Santa Brígida. A seguir, resumiremos as principais idéias contidas em sua análise.

Descrevendo as duas comunidades que compõem o povoado, Maria Isaura chama a atenção o fato que elas se estruturam a partir de relações humanas básicas distintas (retomaremos, de forma mais detida, alguns aspectos mencionados no capítulo anterior). Com efeito, a cooperação no plano do trabalho e a solidariedade familiar, vigentes entre os alagoanos, encontram-se em decadência no meio baiano. Entre os baianos as cerimônias religiosas coletivas não são muito freqüentes, enquanto os alagoanos atribuem-lhes grande importância. Maria Isaura também chama a atenção para uma laicização dos divertimentos na comunidade baiana. Os alagoanos conservam, ao contrário, a maneira lúdico-religiosa coletiva de se distrair.

Maria Isaura assinala que, apesar da existência de um subdelegado no povoado, os baianos encontram-se praticamente destituídos de qualquer forma expressa de administração e de controle. “A frouxidão do controle se evidencia na quantidade de disputas fúteis que terminam em ponta-de-faca, no desregramento dos costumes familiares, na falta de coesão interna dos membros da comunidade” (1958f, p. 21). Os alagoanos possuem um chefe, Pedro Batista, que exerce o papel de líder espiritual, social, econômico e político da comunidade. “Dele emana o supremo controle, que tem assim um órgão manifesto, sendo também exercido, porém, por meios difusos” (id.).

Assim, enquanto a comunidade alagoana realiza trabalhos e divertimentos com base na solidariedade entre os seus membros, conservando a velha forma de cultura rústica, na comunidade baiana ela desaparece diante de uma individualização progressiva, que leva à quebra da solidariedade vicinal, contribuindo para a transformação das relações de trabalho e para a diminuição das práticas religiosas coletivas. Para Maria Isaura, a comunidade baiana constituiria, desta forma, um dos estágios de passagem da cultura rústica para a cultura urbana de tipo ocidental, que cada vez mais penetrava no interior do país. Os elementos mais visíveis da mudança na comunidade baiana seriam a individualização do trabalho e a laicização dos divertimentos, isto é, traços característicos da cultura urbana. Maria Isaura assinala, no entanto, que

a comunidade baiana, embora minada pela base, ainda não atingiu o ponto extremo de comparação, que é o tipo de cultura urbana ocidental encontrado noutras zonas do Brasil; sua cultura é um misto de elementos novos e antigos, num amálgama que tem caracteres próprios. Assim, no Brasil, a cultura rústica se conserva ainda, mas muitas vezes sofrendo transformações, apresentando fases diversas mais ou menos próximas dos dois pólos opostos, a cultura rústica e a cultura urbana de tipo ocidental. Comparadas uma à outra, a comunidade alagoana seria qualificada de estática, a baiana estaria “in flux” (ibid., p. 25).

Maria Isaura descreve a dança de São Gonçalo entre os baianos, chamando a atenção para o seu abandono na comunidade. Para Maria Isaura, este desaparecimento está ligado à perda de sua função. Ela não é mais utilizada para saldar as promessas de defuntos, nem para promessas comuns, nem para comemorações. A dança também não constitui fator de controle do comportamento comunitário, pois as dançadeiras não observam as normas ditadas pelo mestre com relação ao vestuário e o comportamento do público é inteiramente livre.

As duas maneiras de dançar o São Gonçalo, encontradas em Santa Brígida, seguem um esquema básico semelhante. Maria Isaura assinala, no entanto, que baianos e alagoanos são unânimes em afirmar que as duas formas de dançar são muito diferentes:

a diferença máxima entre as duas formas de dançar o S. Gonçalo, está na variedade de funções que apresenta a alagoana, em relação à baiana. Além de desempenhar papel equivalente ao da missa, o S. Gonçalo, na comunidade alagoana, é fator de coesão social, através do repasto final; coloca o selo da integração nos recém-chegados; é válvula para as emoções religiosas que necessitam de expansão; é um dos divertimentos prediletos; é um dos meios de se exercer o controle social, e constitui uma espécie de símbolo da comunidade alagoana. Essas funções ficaram reduzidas a duas no meio baiano. Tem ela ainda ali uma função de diversão e uma função religiosa, mas ambas muito diminuídas. Se as mulheres baianas ainda dizem gostar de dançá-la, preferem de muito os bailes modernos e só de longe em longe é que a realizam. (...) A raridade de sua realização mostra quão esmaecida está sua função lúdico-religiosa. Em confronto com a multiplicidade e a importância das funções do S. Gonçalo no meio alagoano, a dança baiana, que noutros tempos teve uma realização semelhante à da primeira, se mostra em decadência pelo enfraquecimento e perda de funções (ibid., p. 97).

Para Maria Isaura, o decréscimo das práticas religiosas coletivas na comunidade baiana está relacionado à decadência da cultura rústica. A Dança de São Gonçalo

estaria, desta forma, ligada a um determinado tipo de relações humanas, definidas pela solidariedade vicinal. No meio alagoano “a solidariedade vicinal continua em plena vigência como base da maneira de viver; recorre-se a todo momento ao trabalho de batalhão e as práticas religiosas são realizadas em comum” (ibid., p. 102). Maria Isaura observa que estes dois tipos de atividade estão em decadência no meio baiano. O enfraquecimento dos antigos valores acarreta, portanto, o desaparecimento de todo um estilo de vida social. A comunidade baiana revela traços ligados ao processo de urbanização, como a laicização dos divertimentos, que confere ao baile preeminência sobre as práticas religiosas coletivas. Ela tende para um novo modo de viver em que predomina o individualismo, acarretando uma transformação paralela na mentalidade. “Nesse meio, que está em fase de passagem de um para outro estilo de vida, a dança de São Gonçalo, que tem a máxima aceitação dentro do estilo de vida mais antigo, tende a perder suas funções e a desaparecer” (ibid., p. 103).

Assim, para Maria Isaura, a análise das condições para a persistência da dança de São Gonçalo corrobora a conclusão a que chegara o folclorista francês André Varagnac, ao examinar a decadência do folclore na Europa. Seu desaparecimento está relacionado ao declínio de determinado estilo de vida. Ela chama a atenção para o fato de que o elemento folclórico pode, contudo, ressurgir sempre que for introduzido ou restabelecido num contexto cultural que o sustente.

A autora se opõe, dessa forma, à tese de que a migração rural-urbana está na base do desaparecimento do São Gonçalo, assinalando que as duas comunidades pesquisadas pertencem à zona rural. Para Maria Isaura, a denominação “rural” diz respeito à localização. A dança está ligada, no entanto, a determinadas relações sociais e não a uma localização geográfica:

Destruídas as relações sociais em que se baseava, ela perde seu apoio e tende a declinar. Para tanto, não é necessário que o grupo migre para a zona urbana; basta que, por influência de fatores quaisquer, sejam atacadas as relações em questão. O núcleo urbano, por sua parte, pode estar organizado de maneira a oferecer um ambiente propício (ibid., p. 104).

Maria Isaura chama a atenção para o perfeito ajustamento da dança de São Gonçalo ao contexto cultural da comunidade alagoana. Para a autora, a multiplicidade

de funções que desempenha não permite considerá-la como uma sobrevivência. Dentro da comunidade alagoana, a dança constitui, de fato, um elemento congruente e adequado, em pleno funcionamento. No meio baiano, que representa um dos estágios de passagem da cultura rústica antiga para uma cultura urbana de tipo ocidental, a dança de São Gonçalo seria “um elemento de estágio anterior”, podendo ser definido “como uma sobrevivência da antiga cultura rústica que ali existiu e que está decadente” (ibid., p. 106). Embora o estilo de vida a que pertence esteja em vias de destruição, ela ainda é encontrada nas novas condições. No entanto, ela perdeu muitas de suas antigas funções, não apresentando mais a importância que possuía.

Maria Isaura assinala que, para Varagnac, todo elemento folclórico sobrevivente está irremediavelmente predestinado a desaparecer, uma vez perdido o estilo de vida que o amparava. Ela ressalta, no entanto, que “nem todos os elementos de um contexto cultural estão fadados à destruição juntamente com ele; muitos perduram no novo contexto, e o importante é saber que condições o novo estilo de vida oferece para a sua permanência” (ibid., p. 108). A autora propõe, desse modo, uma visão mais complexa dos processos de transformações sociais. Apoiando-se na hipótese de Varagnac, a autora demonstra, contudo, a partir da análise da sobrevivência da dança de São Gonçalo, uma postura mais flexível do que a perspectiva de Varagnac. Ela chama a atenção para o fato de que

um estilo de vida está vinculado a determinado tipo de relações, que são básicas e lhe dão a tonalidade geral, como no caso da cultura rústica brasileira, as relações determinadas pela solidariedade vicinal. Mas estas relações não constituem todo o acervo das relações sociais existentes na comunidade; há outras também, fornecendo fundamentos a atividades coletivas, mas que não são tão importantes quanto aquelas porque não estão envolvidas na determinação da coesão grupal. Ora, o desaparecimento de um tipo de relações dentro de uma comunidade não determina fatalmente o desaparecimento de todas as outras, podendo desse modo persistirem os elementos ligados a estas últimas (ibid., pp. 108-109).

Assim, Maria Isaura faz uma distinção entre sobrevivência e decadência de elementos folclóricos:

A sobrevivência se define pela conservação, dentro de um estilo de vida ou de determinado estágio cultural, de um elemento que pertence a estilo de vida ou estágio cultural anterior, persistência que se dá por adaptação sem perda de funções ou por redefinição, neste caso adquirindo o elemento outras funções dentro do novo contexto cultural em que passa a figurar. A decadência implica na perda que sofre o elemento de muitas de suas funções, sem substituição por outras, e pela diminuição do número de vezes em que é realizado, mostrando que não existe mais sua adequação ao estilo de vida da comunidade, a qual teria existido no passado (ibid., p. 109).

Para Maria Isaura, é possível tanto ter uma sobrevivência com decadência quanto sem ela. Quando não a decadência não é constatada, o elemento folclórico é adotado como existe ou é adaptado. No caso de decadência, observa-se uma diminuição de suas funções, que pode resultar no desaparecimento posterior do elemento. “Dessa maneira, a sobrevivência nunca é encarada em si mesma, mas dentro de uma comunidade e de um contexto culturais em evolução, procurando-se a que tipo de relações sociais ela está associada com o fim de, pela permanência ou decadência das relações, compreender a do fato em foco” (ibid., pp. 109-110).

Na parte final do seu estudo sobre a dança de São Gonçalo, Maria Isaura faz algumas observações a respeito da análise das sobrevivências no folclore brasileiro, criticando novamente os estudos efetuados no Brasil, que tenderiam a enfatizar os elementos originais que contribuíram para a formação de determinado traço folclórico. Ela defende outra forma possível de abordagem, voltada para as transformações experimentadas pelos diferentes elementos para se adequar a novas situações.

A autora ressalta que Roger Bastide, em um curso realizado em 1949 sobre o Folclore Brasileiro, havia indicado, partindo da formulação de Varagnac para o estudo do folclore europeu, a necessidade de estudar as transformações que tinham sofrido os elementos portugueses, indígenas e africanos, a fim de se integrarem e formarem um novo contexto cultural no Brasil. Para Maria Isaura, no entanto, cumpre dar um passo além. Observando grande “divergência entre a antiga cultura rústica decorrente, nos tempos coloniais, do amálgama de três culturas diferentes, mas ainda aturando, e um tipo de cultura urbanizada à moda ocidental, que se estabelece nas grandes cidades litorâneas e daí se irradia para o interior” (ibid., p. 114), Maria Isaura chama a atenção para a possibilidade de pesquisar as sobrevivências de elementos folclóricos pertencentes à cultura rústica, tanto dos diferentes estágios de transformações que

precedem a instalação de uma cultura de tipo urbano, como na própria cultura de tipo urbano do litoral. Assim, “se, na Europa, existe uma cultura que atualmente ainda conserva vestígios de outra muito mais antiga, entre nós há coexistência, no tempo e no espaço, de uma cultura mais antiga, outra mais moderna e vários estágios híbridos entre ambas” (id.). Uma abordagem que procura compreender o dinamismo da transformação folclórica teria, portanto, importância ainda maior “num país como o nosso, em que as culturas mais diversas se amalgamaram e continuam a se fundir” (ibid., p. 117).

A seguir, procuraremos, à guisa de conclusão do capítulo, apresentar as singularidades da visão sobre o folclore característica do Movimento Folclórico e das obras de Roger Bastide, Florestan Fernandes e Maria Isaura, chamando a atenção para as convergências e divergências entre a obra da autora e seus diferentes interlocutores.

Os estudos folclóricos se articulam de maneira estreita à temática referente à busca de uma identidade nacional, atribuindo à cultura popular a essência do nosso ser. Preocupando-se com a desapareição do folclore, acelerada pela industrialização e pelo desenvolvimento dos meios modernos de comunicação, os folcloristas fixam sua atenção no resgate e na conservação dos “valores tradicionais”, considerados constitutivos da personalidade nacional. O tema da nação se vincula de forma estreita, portanto, à idéia de tradição. Alguns autores apontam para o fato de que essa ênfase no caráter tradicional do patrimônio popular implica, muitas vezes, numa posição conservadora diante da ordem vigente. A preocupação com a documentação das manifestações da cultura popular, diante da avalanche do progresso, expressa uma visão da modernidade como “predominantemente ameaçadora, desagregadora de tradições que não querem perder” (Mello e Souza, 1991, p. 14). A proposta de estabelecer uma tradição nacional pode, de fato, implicar numa interpretação das transformações em termos de deturpações. O trabalho de pesquisa e preservação do folclore assume, portanto, a “idéia da urgência de uma ação (...) contra o tempo, contra o progresso avassalador” (Cavalcanti e Vilhena, 1990, p. 77), assumindo um sentido de missão.

Assim, a ciência do folclore “delimita para si uma esfera que bem poderia ser considerada a da perpetuidade dos fenômenos sociais”. O ar de antiguidade que certas formas de cultura exalariam exerce um papel importante, dessa forma, no interesse pelas manifestações populares. O folclore seria, portanto, uma manifestação do passado no presente. Em muitos casos, o povo era visto como um produtor de cultura mais lento do que as elites, marcado por certa inércia. Partindo da suposição de que os camponeses seriam mais tradicionais, mais conservadores, o meio rural é visto como o local privilegiado do folclore.

Como vimos, a interpretação de Bastide se opõe em diversos aspectos à visão presente nos autores do Movimento Folclórico (embora também possua alguns pontos de contato, que não cabe desenvolver aqui). A compreensão do folclore exige, para o autor, a introdução do ponto de vista sociológico. Bastide privilegia em seus estudos o exame da contribuição diferenciada das distintas tradições, portuguesa, africana e ameríndia, para a conformação do folclore brasileiro. Recuando até a sociedade escravista, a análise do autor também atribui papel central à história. Para Bastide, o folclore no Brasil é essencialmente português: “a dupla contribuição do índio e do africano tem relativamente pouca importância quando comparada ao conjunto das tradições vivas” (1959, p. 5). Fernanda Peixoto chama a atenção, desse modo, para o fato de que

o que está em jogo nas formulações de Bastide acerca do folclore é a discussão do sincretismo que percorre a sua obra desde o começo (...). Ao analisar o folclore afro-brasileiro, sua real fonte de preocupação quando o assunto é folclore, ele descreve um processo no qual convivem, de modo tenso, folclores distintos, que se justapõem sem se interpenetrarem. O que se observa pelo exame do folclore brasileiro é um jogo de vida e morte entre culturas, em que as mais fortes – no caso, a portuguesa – têm maiores chances de manutenção (2000, p. 90).

Bastide baseia o estudo dos fenômenos folclóricos no conceito de “arqueocivilização”, cunhado por André Varagnac em *Civilisations Traditionnelles et Genre de Vie* (1948). Para Varagnac, o folclore se constitui de traços de civilizações antigas que sobreviveram ao tempo e foram transmitidos independentemente das formas cultas ou da escrita. O autor refuta a idéia da capacidade de adaptação dessas tradições,

que desapareceriam com a industrialização e a migração do campo para as cidades. Tais concepções opõem-se às de Van Gennep, autor do *Manuel de Folklore Contemporain* (1943 e 1946). Para ele, folclore é principalmente etnografia das populações rurais européias, e estão em permanente renovação – daí seu interesse pelos “fatos nascentes”. No entanto, apesar das divergências, ambos consideram o folclore uma ciência sociológica.

Os dois autores franceses foram retomados no debate brasileiro sobre o folclore. Van Gennep foi apropriado pelos integrantes do movimento folclórico, e Varagnac, adaptado por Bastide. Para Vilhena, a influência preponderante de Van Gennep sobre os integrantes do movimento folclórico está na origem das principais diferenças entre as concepções dos folcloristas e as de Bastide. O autor aponta para um paradoxo, assinalando que um dos responsáveis pelo início da pesquisa universitária sobre folclore no Brasil e pela formação de uma série de pesquisadores na área associa-se ao modelo de interpretação dos fatos folclóricos de Varagnac, considerado o mais tradicional.

Peixoto chama a atenção, no entanto, para o fato de que Bastide não aceita totalmente a visão de Varagnac, retomando principalmente o conceito de “arqueocivilização” e reconhecendo, embora não seja a sua ênfase, a possibilidade de renovação da cultura tradicional. Com efeito,

no caso brasileiro, (...) a matriz portuguesa sofreu uma série de adaptações em função do novo gênero de vida que se apresentava em terras brasileiras: homens isolados em vasto território. Mas, ao contrário do que poderia supor Varagnac – que anunciava a morte do folclore diante da alteração dos gêneros de vida –, o folclore português não morreu. De modo inverso, permaneceu por intermédio de fragmentos que compuseram novos arranjos. Diante das alterações geográficas e de gênero de vida, diz Bastide, a arqueocivilização portuguesa não se mantém integralmente, deixando apenas “fragmentos de costumes, espécies de ilhas de gelo arrancadas de seu pólo místico” (...). Em síntese, o que Bastide descreve é a extrema complexidade da formação do folclore brasileiro. Trata-se de um processo no qual se encontram imbricados fragmentos de toda sorte – da arqueocivilização pré-cristã, do folclore ameríndio e do africano. Para Bastide, no entanto, os três folclores não se confundem jamais: eles se superpõem, coexistem (Peixoto, 2000, p. 177)⁹.

⁹ Para procurar compreender as formas dessas adaptações e sobrevivências de traços de matrizes distintas, Bastide recorre ao conceito de “memória coletiva” de Halbwachs.

Ainda que Florestan Fernandes e Maria Isaura se aproximem do ponto de vista proposto por Bastide, defendendo categoricamente a importância do tratamento sociológico do folclore, as análises que desenvolvem sobre o tema caracterizam-se por enfoques distintos. Os dois autores não pretendem realizar, como o sociólogo francês, uma interpretação da formação do conjunto do folclore brasileiro. Com efeito, a questão central nas pesquisas de Florestan e Maria Isaura sobre o tema é a mudança social, o confronto entre a cultura tradicional e o processo de emergência de uma ordem moderna. Desse modo, é possível vislumbrar, nos trabalhos dos autores, a construção de um eixo central de seu pensamento, que se desdobrará nas suas obras futuras, marcadas, contudo, por divergências essenciais.

Para Florestan Fernandes, o folclore está estreitamente associado a uma “antiga ordem social” em plena desagregação, contrapondo-o, portanto, à “cultura civilizada” que emergia e se consolidava. Ele reconhece que o processo de modernização traz um risco à “cultura de *folk*”, que se torna particularmente mais agudo em São Paulo. O autor afirma, desse modo, que na época em que a pesquisa foi realizada, o folclore já se encontrava “em processo acelerado de desintegração, não havendo perspectiva de que venha a desempenhar um papel importante no Brasil moderno” (1977, p. 28). O autor não nega inteiramente a presença da cultura tradicional na civilização urbana, mas afirma que o seu grau de participação é reduzido. Ele aponta ainda algumas condições específicas à formação social brasileira e à modernização no país como elementos menos propícios a sua conservação: por um lado, “o padrão de mudança social foi muito rápido”, por outro, quando ele se iniciou, “o apego aos elementos folclóricos da cultura era pouco homogêneo” (ibid., p. 25).

Cavalcanti e Vilhena observam que “se tais condições levaram os folcloristas a destacar a urgência da tarefa de preservação, Fernandes se limita a constatar que “é impossível pensar no ‘folclore urbano’ de São Paulo como uma entidade orgânica e integrada, como são os folclores de algumas cidades européias famosas” (1990, p. 87). Assim, embora o folclore tenha adquirido um significado importante em outros países, o autor não atribui às suas manifestações um papel relevante na sociedade moderna no país. Para Florestan, as transformações sociais em curso no Brasil tornavam a cultura folclórica progressivamente anacrônica. O autor reconhece, contudo, que, apesar do processo de modernização que o Brasil vem sofrendo,

a magia de origem folclórica continua a existir e a ser praticada, crenças religiosas e mágico-religiosas, que apelam para valores exóticos, encontram campo propício para desenvolvimento graças às inseguranças subjetivas, desencadeadas pelas incertezas morais e fricções sociais do mundo urbano. Mas, no fundo, a civilização que se vincula a este mundo é, por necessidades internas, a civilização por excelência da tecnologia racional, da ciência e do pensamento racional (1977, p. 22).

Florestan Fernandes assinala que a “nova ordem”, moderna e competitiva, é ainda incipiente em nosso país, emergindo em “pontos dispersos, aqui e ali, em imenso território” (ibid., pp. 23-24). Ele confere, no entanto, proeminência ao estudo da cultura emergente, assinalando que “são esses pontos dispersos que interessam à análise, pois é através deles que a sociedade brasileira está sendo reconstruída cultural e socialmente” (ibid., p. 24). Desse modo, não se trata para Florestan, de indagar a respeito da importância da cultura folclórica na formação da nacionalidade brasileira, e sim de constatar sua relativa irrelevância na nova etapa da sociedade nacional, que atrai, de fato, os seus esforços de análise.

Assim, para o autor, embora o folclore exerça as funções de socialização e de controle social, especialmente no caso do folclore infantil, esses mecanismos não demonstravam força suficiente no contexto social em que foi realizada a pesquisa, marcado por uma modernização acelerada. Nas suas conclusões, ele indica as consequências desse processo:

Em resumo, o autor investigou o folclore paulistano em um momento em que o processo de desintegração da cultura popular atingia a sua fase crítica em São Paulo. Os dados registrados não permitem descrever um folclore autenticamente “urbano”, mas o que restou (...) da velha herança tradicional brasileira em nossa cidade. (...) As tendências espontâneas de reintegração dos complexos folclóricos à nossa cultura urbana [permitem] (...) presumir que a perpetuação da herança folclórica se fará de modo fragmentário e ocasional. Com isso, a cidade, que não chegou a possuir um folclore propriamente “urbano” até o presente, não o terá no futuro (1979b, p. 37).

Florestan reconhece que o fato de ter concentrado a sua pesquisa no folclore paulistano contribuiu para construir um diagnóstico a que não chegaria se estudasse outros centros urbanos brasileiros. Com efeito, cidades como “Recife, São Salvador ou

Rio de Janeiro – para citar as mais importantes – experimentaram”, para ele, uma maior “continuidade com as matrizes do nosso sistema civilizatório” (ibid., p. 34). Com o crescimento particularmente intenso e acelerado que sofreu a capital paulista, “perderam-se (...) valores irrecuperáveis” (id.).

Apesar de destacar, em diversos momentos, a especificidade do contexto paulistano em que concentrou suas pesquisas, comparado ao restante do país, essa cidade seria, para o sociólogo, representativa de tendências mais gerais em curso no Brasil. Assim, para Florestan, a passagem da “antiga ordem tradicional e patrimonialista” para a moderna sociedade de classes, objeto que domina a sua obra posterior, poderia ser captada de forma privilegiada “se tomássemos como ponto de referência uma cidade em processo adiantado de industrialização (tendo-se em vista a situação brasileira), como a cidade de São Paulo, [onde] uma nova mentalidade está em formação” (1977, p. 21). Vilhena assinala que “não se deve tomar, portanto, o privilégio que Fernandes concede ao contexto paulistano como uma mera expressão ‘bairrista’, que explicaria, em última análise, seus conflitos com o movimento folclórico sediado no Rio de Janeiro” (1997, pp. 168-169).

Os trabalhos de Maria Isaura sobre o folclore combinam uma abordagem centrada na organização dos grupos sociais a um enfoque voltado para as transformações das manifestações populares, aproximando-se nesse sentido, do ponto de vista sociológico propugnado por Bastide e Fernandes. Para a autora, a compreensão dos processos que levam à conservação, à adaptação, à decadência ou ao desaparecimento dos elementos folclóricos só será alcançada “através de análise que não os separe de uma sociedade em devenir” (1958f, p. 121). A ênfase no estudo do dinamismo interno do folclore constitui, desse modo, um dado central para a compreensão de sua perspectiva.

Grande parte das análises de Maria Isaura sobre as manifestações folclóricas é baseada nas pesquisas de campo que a autora realizou em Santa Brígida, cotejando, portanto, um contexto social distinto daquele sobre o qual se debruça Florestan Fernandes. Voltados para a camada de sitiantes, os trabalhos da autora analisam as diferentes manifestações folclóricas como parte da cultura rústica brasileira. Como assinalamos no capítulo anterior, o conceito foi cunhado por Antônio Cândido para

descrever “o universo das culturas tradicionais do homem do campo”. A solidariedade vicinal, decorrente da vizinhança, da participação no mesmo trabalho e nas mesmas atividades lúdico-religiosas, constitui o elemento mais importante para caracterizar este tipo cultural.

Em *Sociologia e folclore*, Maria Isaura analisa as transformações dos elementos folclóricos a partir da hipótese de ocidentalização da cultura rústica formulada por James Watson, descrita no segundo capítulo. Com efeito, as constatações da inteira adequação da dança de São Gonçalo na comunidade alagoana e de sua decadência no meio baiano indicam, para a autora, a possibilidade de um estudo da preservação e do desaparecimento de elementos folclóricos em tipos sucessivos de cultura. Assim, Maria Isaura assinala que é possível “realizar estudos de sobrevivência, de reintegração, de adaptação e de desaparecimento de elementos folclóricos, comparando-se diferentes estágios de passagem entre os dois pólos representados pela nossa cultura rústica e por uma cultura urbana de tipo ocidental de que possuímos já algumas amostras” (id.).

Desse modo, ao contrário dos estudos que desenvolve posteriormente sobre os bairros rurais paulistas, nesses trabalhos, a autora não rejeita inteiramente a imagem de um *continuum* sócio-cultural. A comunidade baiana é, de fato, interpretada como um dos estágios de passagem da cultura rústica para a cultura ocidental. Suas conclusões contrariam, no entanto, a idéia de uma evolução linear, permitindo matizar a suposição de que a cultura rústica se apresentaria “de acordo com o quadro que André Varagnac¹⁰ traçou para a ‘civilização tradicional’ que encontrou decadente na Europa, isto é, quadros de ação, de pensamento e de expressão que se atenuam e tendem a desaparecer ‘com as descobertas científicas e com o tumulto constante que estas trazem ao gênero de vida’” (ibid., p. 15). Com efeito, partindo da hipótese formulada pelo folclorista francês, Maria Isaura analisa as transformações do folclore a partir, fundamentalmente, das relações sociais que lhe servem de base.

Para a autora, as manifestações folclóricas associam-se, desse modo, à solidariedade vicinal, estando ligadas “especificamente a grupos de envergadura demograficamente modesta; em seu ambiente de relações íntimas e carregadas de

¹⁰ É interessante notar que, embora Roger Bastide e Maria Isaura tirem proveito das análises efetuadas por André Varagnac, os dois autores mobilizam o folclorista francês com finalidades distintas.

afetividade se formam costumes e peculiaridades, crenças, lendas, que tornam um grupo diferente dos demais” (1976a, p. 124). Uma primeira função dos fatos folclóricos seria, portanto, o de acusar e reforçar a “personalidade” dos pequenos grupos.

A autora ressalta que, tal “como a dança de São Gonçalo, como o Bumba-meu-Boi, muitas práticas religiosas, muitas festas, muitas danças dramáticas têm por função principal a manutenção da estrutura e organização sociais tradicionais, não só fomentando a coesão e solidariedade internas, como também reafirmando a vigência dos valores que tornam possível a existência da comunidade” (ibid., p. 133). Ela amplia, desse modo, as conclusões decorrentes de casos específicos, formulando a hipótese de que a função básica de todas as práticas folclóricas seria eminentemente conservadora: “ligadas a um grupo determinado, desaparecem com ele quando ele se desfaz, seja pelo aparecimento de nova estrutura e organização, seja pela anomia” (id.).

Assim, a autora parece aproximar-se das conclusões de Florestan, afirmando que “a transformação da sociedade tradicional traz consigo em geral o desaparecimento” do folclore, que tende a acompanhar “as vicissitudes da sociedade tradicional e, como esta, torna-se cada vez mais característico do meio rural” (ibid., p. 167). Ela chama a atenção, contudo, para o fato de que os diferentes elementos folclóricos podem manter-se na sociedade moderna, a partir de uma reinterpretação das suas funções implícitas, mantendo a forma de divertimento popular.

A análise de Maria Isaura apresenta, contudo, certa ambigüidade. No artigo intitulado “Funções sociais do folclore”, publicado inicialmente na Revista Vozes em 1969 (o trabalho constitui um dos últimos escritos de Maria Isaura tendo o folclore especificamente como objeto), a socióloga aponta para a possibilidade de conservação, no Brasil moderno, das funções de incremento da solidariedade e de promoção da integração social exercidas pelo folclore. Maria Isaura reconhece que os fatos folclóricos não são peculiares a um tipo apenas de sociedade, podendo surgir nos grupos de pequena envergadura presentes nas sociedades modernas.

Desta maneira, “cumpre não apenas estudar o folclore tradicional, como também as novas formas que surgirem” (ibid., p. 135). A autora propõe, desse modo, “rever as definições de fato folclórico e as teorias existentes a seu respeito, a fim de que não fique o folclore como disciplina preso ao estudo de apenas um tipo de sociedade, a sociedade

tradicional” (id.)¹¹, pois também “na sociedade altamente industrializada e urbanizada do mundo ocidental, manifestações desse tipo parecem continuar a surgir” (ibid., p. 134). Assim, o termo “tradição” não pode ser definido de maneira muito estreita, vinculada a uma longa permanência temporal. Maria Isaura assinala, com efeito, que o caráter tradicional do fato folclórico contribui para torná-lo quase sinônimo de “sobrevivência”. No entanto, “muito embora sua origem se perca no passado, o fato folclórico permanece vivo, na medida em que homens e mulheres continuam a exercê-lo em sua vida cotidiana, na medida em que desempenha uma função dentro dos grupos de média e pequena envergadura, dentro dos quais surgiu e continua a surgir” (ibid., pp. 125-126)¹². Na apresentação dos *Cadernos CERU* de 1978, Maria Isaura afirma que

a tendência habitual dos estudiosos da cultura popular é encará-la sob o ângulo do folclore, o que equivale a dizer que se trata de ‘sobrevivências tradicionais’, de algo que não pertence à vivência cotidiana contemporânea mas vem do passado. Nossa maneira de ver é oposta a esta. Para nós, a cultura popular é composta de manifestações que surgem da sociedade tal qual ela existe, ou que nela se perpetuam porque lhe são adequadas. Não se trata de “sobrevivência”, de algo que estaria em instância de desaparecimento, mas sim de algo que está em pleno curso de vida, com suas peculiaridades e evolução (1978, p. 6).

É possível notar, portanto, certa mudança na forma como a autora define “sobrevivência”, se compararmos com o livro de 1958, em que o termo permanecia, de fato, preso ao passado, a um estágio cultural anterior. No entanto, a ênfase no dinamismo dos fatos folclóricos mostra-se presente desde os seus primeiros escritos sobre o tema, permitindo delinear uma posição distinta da perspectiva defendida por Florestan Fernandes.

A análise do autor se concentra na cidade de São Paulo, enfatizando a mudança e o papel reduzido da tradição nesse processo. O autor reconhece a permanência de

¹¹ Desta forma, contrapondo-se à análise de Varagnac, que confunde folclore e civilização tradicional, Maria Isaura chama a atenção para o fato de que folclore e cultura rústica não constituem termos equivalentes. Na cultura rústica, encontramos elementos folclóricos de três proveniências diferentes, ao lado de elementos que nada têm de folclóricos. Os elementos folclóricos vão persistir ou desaparecer no impacto com a cultura urbana; por seu lado, também os elementos não-folclóricos tenderão ou não a desaparecer, nas mesmas circunstâncias (1958f, p. 116).

¹² É interessante notar que, aqui, Maria Isaura se aproxima do conceito de “folclore nascente” proposto pelos folcloristas.

contextos em que, no Brasil, “crenças e religiões muito diferentes puderam ser conciliadas e por vezes fundidas”. Esse seria, porém, o caso apenas das “comunidades de subsistência”, locus privilegiado da cultura de tipo folclórico (1972, p. 16). Observa-se, desse modo, nos trabalhos do autor, uma clara aposta no futuro e na modernização da sociedade brasileira. Os estudos de Maria Isaura sobre o folclore também têm como eixo central a questão da mudança, mas a autora procura analisar, sobretudo, as relações sociais que lhe servem de suporte, apontando para a possibilidade de preservação da tradição em meio às transformações em curso na sociedade brasileira. A autora rejeita, desse modo, uma visão linear, mostrando que elementos modernos e tradicionais não se opõem necessariamente.

Capítulo 4: Organização social e dominação política

Introdução

O objetivo deste capítulo é analisar os estudos de sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz, procurando examinar de que maneira a socióloga constrói uma visão particular em torno da ordenação das relações de poder no Brasil e de sua evolução ao longo do tempo, articulando de forma criativa, através do conjunto de seus escritos sobre o tema, elementos de continuidade e mudança.

A sociologia política surgiu de forma bastante tardia no Brasil, confundindo-se, até o início dos anos 1980, com a ciência política. Brasílio Sallum Jr. chama a atenção para o fato de que até o final da década de 1950 as análises sociológicas da política eram pouco freqüentes¹. Embora a Cadeira de Política da USP tenha desenvolvido, desde o início dos anos 1950, pesquisas de sociologia eleitoral, o seu foco principal era história do pensamento político e história das instituições políticas brasileiras (Sallum Jr., 2002, p. 73).

Em “Contribuição para o estudo da sociologia política no Brasil”², trabalho apresentado no I Congresso Brasileiro de Sociologia realizado em São Paulo em 1954, Maria Isaura chama a atenção para o desenvolvimento incipiente da Sociologia Política no Brasil, criticando o estudo dos fatos políticos a partir do ponto de vista liberal, que

¹ Sallum Jr. aponta ainda para o fato de que “em São Paulo começa-se a fazer sociologia política mais tarde que em outras partes do país. Recorde-se que no Rio de Janeiro, já no final dos anos 40, Vitor Nunes Leal apresentava como tese na Universidade do Brasil o seu clássico *Coronelismo, enxada e voto*. E já nos anos 50 os trabalhos do ISEB fizeram da política e do Estado o centro de suas preocupações” (2002, p. 74).

² O texto foi publicado nos Anais do Congresso em 1955. Trata-se, de fato, do primeiro texto da autora sobre a temática da sociologia política. Seu contato com o tema se deu, contudo, ainda na graduação. Com efeito, no prefácio de “Contribuição para o estudo da sociologia política no Brasil”, Maria Isaura assinala que as leituras e pesquisas efetuadas no âmbito da Cadeira de Política, sob a direção do historiador francês Charles Morazé, em 1949, quando a autora se encontrava no último ano da faculdade, forneceram de certa forma o impulso inicial para as suas análises a respeito da dominação política no Brasil. Morazé assume a regência da cadeira em 1949, e permanece no posto até 1952. Ele foi um dos responsáveis pela consolidação da forma e do conteúdo do ensino da Política na Faculdade, juntamente com Georges Gurvitch, Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. Esse período é marcado pela realização das primeiras pesquisas eleitorais (Quirino, 1994, p. 340).

via nas ideologias políticas “os únicos motores das atividades dos homens em tal setor” (1976, p. 18). Com efeito, para Maria Isaura,

os estudos de política entre nós são histórias das idéias políticas que os brasileiros foram buscar no estrangeiro e tentaram implantar nesta terra, no afã de dar ao país uma fisionomia à altura do progresso mundial: coladas como etiquetas a diversos acontecimentos históricos, sugeriram aos estudiosos problemas que são quebra-cabeças para quem procura esclarecê-los de acordo com tais ideologias, mas que se simplificam se estudados sem uma idéia preconcebida, observando-se apenas o que se passou na realidade (ibid., p. 18).

A autora defende uma “história dos fatos políticos feita do ponto de vista sociológico, em que eles sejam encarados como produtos da vida em grupo, uma vez que não são fatos isolados dos outros fatos sociais” (id.). Em “Contribuição para o estudo da sociologia política no Brasil”, Maria Isaura apresenta deliberadamente um programa para a sociologia política como área de pesquisa no Brasil, propondo como primeira tarefa a realização de estudos sociológicos historicamente orientados do passado político brasileiro que permitiriam “fornecer um pano de fundo para os trabalhos efetuados sobre o presente, dando a visão da continuidade ou das transformações havidas na política” (ibid., p. 17). Maria Isaura ressalta que “sem esse pano de fundo, o fenômeno político perde todo o relevo e uma parte de seu significado” (id.).

Nos trabalhos que desenvolve posteriormente, Maria Isaura procura de fato suprir a ausência de sínteses sociológicas dos fatos políticos do passado no Brasil. Na mesma “Contribuição para o estudo da sociologia política no Brasil”, ela examina o comportamento político a partir das transformações sociais e econômicas da sociedade brasileira ao longo do tempo. Em “O mandonismo local na vida política brasileira”, de 1956³, e “O coronelismo numa interpretação sociológica”, de 1975⁴, Maria Isaura

³ O estudo foi escrito em Paris, a partir de fontes secundárias, sendo publicado inicialmente em 1956, na *Revista Anhembi*. No ano seguinte, ele ganha nova publicação, integrando a coletânea intitulada *Estudos de Sociologia e História*. Em 1969, o texto seria publicado novamente pelo Instituto de Estudos Brasileiros com o título “O mandonismo local na vida política brasileira: da Colônia à Primeira República, ensaio de sociologia política”.

⁴ O texto teve uma primeira versão publicada no tomo III (O Brasil Republicano) da *História Geral da Civilização Brasileira*, organizado por Boris Fausto, em 1975.

aprofunda as conclusões desse primeiro estudo, analisando a dinâmica do funcionamento e de aspectos estruturais das formas de dominação vigentes no Brasil desde o período colonial até a década de 1930. Os três ensaios, aos quais se soma um estudo sobre o conceito de “Jagunços”, compõem a coletânea intitulada *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*, publicada em 1976.

Além do livro, que reúne um conjunto de análises histórico-sociológicas do passado político brasileiro, Maria Isaura também publicou alguns trabalhos baseados em pesquisas de campo, revelando um conjunto de nuances nas relações de dominação vigentes no Brasil e construindo, dessa forma, uma visão mais aprofundada da vida política contemporânea. Em “Política, ascensão social e liderança num povoado baiano”, apresentado no segundo congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia, realizado em Belo Horizonte, em 1962⁵, ela expõe os resultados de uma pesquisa realizada em Santa Brígida, analisando a trajetória de três cabos eleitorais do pequeno vilarejo. Maria Isaura volta a abordar a temática da política no livro *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade*⁶, baseado em trabalhos de campo realizados no início da década de 1960 em quatro localidades distintas do Estado de São Paulo.

É importante assinalar que os estudos de sociologia política de Maria Isaura contemplam atores diferenciados. Com efeito, nos ensaios que compõem *O Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*, a socióloga se debruça sobre grupos sociais distintos daqueles que povoam os seus trabalhos sobre o campesinato, o folclore ou o messianismo, analisando a vida política brasileira a partir, sobretudo, dos grandes proprietários rurais⁷. Nas pesquisas empíricas, contudo, Maria Isaura volta o foco para a camada dos sitiantes, o que lhe permite introduzir novos aspectos na análise das relações de dominação, fornecendo desta forma uma visão mais completa e integrada do fenômeno político.

⁵ O texto foi publicado inicialmente na *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, em 1968, ganhando nova publicação em 1973, na coletânea intitulada *O Campesinato Brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*.

⁶ Uma primeira versão do estudo, intitulada *Bairros rurais paulistas: um estudo sociológico*, é publicada em 1967 na *Revista do Museu Paulista*. A publicação do livro data de 1973.

⁷ A pesquisa realizada sobre os sitiantes de Santa Brígida é recuperada no texto “O coronelismo numa interpretação sociológica”.

O capítulo encontra-se dividido em três partes. A primeira se debruça sobre o tema da parentela, mostrando as conseqüências da organização familiar como núcleo da organização social brasileira para as relações de poder. A segunda parte enfoca os trabalhos empíricos da socióloga, em especial a questão do voto como bem de troca, procurando demonstrar que a partir das pesquisas empíricas suas teses gerais são complexificadas, abrindo mais espaço à ação social. Finalmente, a terceira parte aborda a questão da mudança social, procurando identificar de que maneira Maria Isaura analisa a continuidade e as mudanças da política brasileira ao longo do tempo, articulando-as de forma criativa.

A parentela como núcleo analítico e seu papel na definição das relações de poder

Procurando desvendar a lógica da vida política brasileira, Maria Isaura chama a atenção para “a unidade, a coerência interna que através do tempo apresentou a vida política nacional; sob fatos e pormenores muitas vezes contraditórios, havia no âmago uma linha constante que se devia pôr em evidência” (1976, p. 33). Assim, “dizer que nossa política é irracional não tem sentido; ela tem sua racionalidade interna que é preciso descobrir e que é forçosamente diferente da dos fenômenos políticos de outros países” (ibid., pp. 29-30). Para Maria Isaura, a continuidade da política brasileira se dá através da grande influência que o mandonismo local exerce em distintas fases da vida do país, forjando relações baseadas em um domínio pessoal e arbitrário do chefe sobre a população. O mandonismo é definido, desse modo, pela relação de posse que os homens tinham uns com os outros.

Maria Isaura distingue mandonismo e coronelismo, afirmando que o coronelismo pode ser entendido como um modo específico de poder político que se expressou na Primeira República, mas com raízes no Império. Assim, o coronelismo constitui “um aspecto específico e datado dentro do conjunto formado pelos chefes que compõem o mandonismo local brasileiro – datado porque, embora aparecendo a apelação de ‘coronel’ desde a segunda metade do Império, é na Primeira República que o coronelismo atinge sua plena expansão e a plenitude de suas características” (ibid., p.

172). O coronelismo representa, portanto, a forma assumida pelo mandonismo local a partir da Proclamação da República, constituindo parte integrante de uma totalidade maior. Maria Isaura ressalta, com efeito, que “o mandonismo local teve várias formas desde a Colônia, e assim se apresenta como o conceito mais amplo com relação aos tipos de poder político-econômico que historicamente marcaram o Brasil” (id.).

Para a socióloga, o coronelismo pode ser visto, dessa maneira, como uma manifestação mais geral da sociedade tradicional brasileira. Ela se opõe às análises correntes sobre o assunto, que tendiam a vê-lo como um fenômeno exclusivamente político⁸, chamando a atenção para as diversas facetas que compõem a figura do coronel. Com efeito, “considerá-lo apenas sob este aspecto é mutilar um conjunto complexo, empobrecendo-o e não permitindo uma compreensão mais ampla, tanto em si mesmo quanto em sua evolução histórico-social” (ibid., p. 165). Ela procura, dessa forma, analisar não apenas as bases políticas da organização coronelista, mas também os seus fundamentos sócio-econômicos. Maria Isaura chama a atenção com isso para o fato de que a descoberta da lógica da política brasileira exige a introdução do ponto de vista sociológico. Com efeito, é na vida associativa que se devem procurar os motivos de entendimento das relações de mando e obediência.

Nesse sentido, a continuidade do mandonismo local em épocas sucessivas vincula-se de maneira estreita à permanência de uma estrutura social baseada na importância e no modo particular de funcionamento dos grupos de “parentela”, que constituíam grupos formados tanto pelo parentesco sanguíneo (com suas alianças) quanto pela associação por razões político-econômicas. O termo “coronel” designava não apenas o indivíduo que detinha grande soma de poder econômico e político, como também o que se encontrava na camada superior dos grupos de parentela. Dessa forma,

todo “coronel” era integrante em nível elevado de um grupo de parentela mais ou menos vasto; e os grandes “coronéis” se constituíam realmente em chefes supremos tanto de toda a sua parentela, quanto das parentelas aliadas, podendo sua autoridade perfeitamente transbordar do âmbito local ou regional, ultrapassar o estadual e se apresentar ao nível até nacional (ibid., p. 165).

⁸ Nesse sentido, Maria Isaura destaca a definição de Nunes Leal: “o coronelismo seria uma forma de adaptação entre o poder privado e um regime político de extensa base representativa” (ibid., p. 165).

O coronel constituía dessa maneira uma “espécie de elemento sócio-econômico polarizador, que servia de ponto de referência para se conhecer a distribuição dos indivíduos no espaço social. (...) A pergunta: ‘Quem é você?’ recebia invariavelmente a resposta: ‘Sou gente do coronel Fulano’” (ibid., p. 164). A expressão revela toda a trama social que subjaz ao coronelismo, delimitando posições e formas de participação na estrutura econômica, social e política. Maria Isaura ressalta que a localização sócio-política tendo por ponto de referência o “coronel” não era atributo particular dos indivíduos das camadas inferiores, estendendo-se a todos os escalões sociais.

A socióloga chama a atenção para o fato de que o termo “parentela” não foi muito empregado na literatura sócio-antropológica para denominar conjuntos solidários de parentes. Com efeito, são mais comuns os nomes de “clãs”, de “famílias extensas”. A autora distingue, no entanto, a parentela destas duas outras denominações. O “clã” se define através da comunidade do nome, que significa ascendência comum. Além disso, o clã é em geral internamente igualitário. Maria Isaura observa que, no Brasil, a parentela é mais extensa do que a ascendência de um antepassado carnal, e internamente estratificada. Também não cabe a este conjunto de parentes a denominação de “família extensa”, muito embora englobe várias gerações. A “família extensa”, ou “família grande”, na linguagem antropológica, é constituída de várias gerações de “famílias conjugais ou nucleares”, residindo juntas sob o mesmo teto. Ora, no que diz respeito às famílias brasileiras, cada família nuclear possuía sua própria moradia.

Para Maria Isaura, a “parentela” brasileira constitui um tipo *sui generis* de família, formado por

um núcleo bastante extenso de indivíduos unidos por parentesco de sangue, formado por várias famílias nucleares, regra geral, economicamente independentes, vivendo cada qual em sua morada; as famílias podem-se dispersar a grandes distâncias, o afastamento geográfico não quebrando a vitalidade dos laços ou das obrigações reunindo os indivíduos uns aos outros no interior do grupo. A característica principal do grupo é sua estrutura interna, bastante complexa, e variando de uma configuração mais igualitária, até uma estratificação em vários níveis. A configuração igualitária é encontrada principalmente entre os sitiantes; no interior do grupo de parentela, as famílias tendem a estar todas no mesmo nível, sem grandes distâncias sócio-econômicas. Nas regiões de ricas monoculturas de exportação, ao contrário, e também nas de grandes fazendas de criar, as parentelas estão estratificadas em seu interior; as famílias que as formam se distribuem então em posições mais ou menos elevadas, de acordo com os bens de fortuna, por um lado, e por outro lado de acordo com o parentesco mais ou menos chegado com a família considerada tronco. As parentelas se apresentam, pois, estruturadas em camadas,

nestas regiões, o fator econômico desempenhando um papel importante na diferenciação das mesmas (ibid., pp. 181-182).

Internamente heterogêneas quanto à economia, as parentelas eram compostas por grupos familiares distribuídos numa hierarquia que revelava a influência do poder econômico e político. Maria Isaura assinala, contudo, que “paradoxalmente, indivíduos e famílias, no seu interior, se sentiam unidos pelos mesmos interesses sócio-políticos e econômicos, e unidos os defendiam; sobrepunha-se o interesse da parentela ao das famílias e ao dos indivíduos, e por isso mesmo aquele se tornava finalmente o primeiro interesse de todos” (ibid., p. 184). Assim, as parentelas se caracterizam por fortes laços de dependência entre seus membros, revelando notável grau de coesão. Nas parentelas estratificadas, a solidariedade vertical é tão forte quanto a horizontal, unindo indivíduos de níveis sócio-econômicos muito diversos.

Maria Isaura observa que as parentelas ofereciam vantagens econômicas incontestáveis, tanto para os chefes quanto para os membros que as compunham. Com efeito, a parentela constituía um grupo econômico significativo a partir de famílias com suas economias próprias, que as reuniam quando se fazia necessário: “a solidariedade econômica, latente no cotidiano, vinha à tona nos momentos de necessidade; não apenas trazia tranquilidade aos membros da parentela, como também permitia o desenvolvimento do espírito de iniciativa de seus membros” (ibid., p. 185). Além de grupo econômico, a parentela também constituía um grupo político, cuja solidariedade interna garantia a lealdade dos membros para com os chefes. Assim, Maria Isaura chama a atenção para o fato de que a parentela apresentava três aspectos interligados – o político, o econômico e o do parentesco – mostrando que a sociedade na qual estava implantada era de estrutura sócio-econômica e política ainda pouco diferenciada em seus setores de atividade. Para a autora, os três elementos (político, econômico, parentesco), reunidos, garantiam o funcionamento da sociedade, ao mesmo tempo em que lhe davam uma fisionomia própria.

Esta indiferenciação entre os múltiplos setores sociais não implicava, no entanto, em equilíbrio, paz e harmonia entre os grupos que formavam a parentela ou a sociedade de forma mais ampla. Maria Isaura ressalta que “Pelo contrário, justamente porque indiferenciada, qualquer choque num setor repercutia violentamente em todos os outros,

determinando rupturas em geral profundas. A indiferenciação constituía, pois, fator de fragilidade, que se contrapunha à solidariedade afetiva também existente, numa clara dialética de oposições” (ibid., p. 186). A descrição da autora se opõe, portanto, à imagem de estabilidade, equilíbrio e integração tradicionalmente associada à sociedade tradicional. Dentro e fora das parentelas, as relações podiam ser de aliança, com base nos laços afetivos e na semelhança de interesses econômicos e políticos; mas também podiam ser de competição e rivalidade, levando a conflitos sangrentos, desencadeados até por causas aparentemente sem importância. A forte solidariedade que caracterizava a parentela, unindo camadas inteiramente díspares, não excluía, desta forma, a animosidade, com o aparecimento de fraturas e a formação de grupos adversários a partir de um mesmo estrato parental. Na base destes dilaceramentos estavam quase sempre ambições de mando ou de posse, vinculadas a disputas pela ascensão a postos mais elevados na hierarquia do poder. Maria Isaura ressalta que, de uma camada para a outra, no interior da pirâmide familiar, a ascensão social não era só possível, como constituía mesmo sua “lei natural”.

Outro aspecto destacado por Maria Isaura diz respeito à importância dos bens de fortuna na dinâmica do poder da parentela. A socióloga assinala que os coronéis devem seu prestígio à capacidade de fazer favores: quanto mais alta esta se apresentar, maiores serão seu eleitorado e a sua posição na hierarquia política. A fortuna constitui, por sua vez, um dos principais meios de se fazer benefícios. Desta forma, “mais importante do que o próprio casamento, a posse de fortuna – para a qual o comércio parece ter concorrido mais do que qualquer outra atividade econômica no país – foi fator que fortemente pesou na ascensão sócio-política dos indivíduos” (ibid., pp. 194-195). A existência da parentela era condição importante de apoio para a conservação do poder dentro do conjunto de parentes. No entanto, o motor efetivo de ascensão era constituído pelos bens de fortuna.

Por outro lado, Maria Isaura adverte para a importância de outro elemento que atuava na ascensão sócio-econômica e política dos que se tornavam coronéis, e isso tanto dentro quanto fora da parentela: a posse de qualidades pessoais para liderança, reconhecidas em geral por seus pares. Segundo a autora, “do pequeno chefe político local ao grande chefe nacional, apresentavam os coronéis, em graus diferentes, essa virtude indefinível que Max Weber denominou ‘carisma’ – conjunto de dotes pessoais

que impõe um indivíduo aos outros, fazendo com que estes lhe obedeçam, tornando suas ordens indiscutíveis justamente porque emanam dele” (ibid., pp. 198-199). Desse modo, a liderança do coronel, além de política, econômica e parental, era também carismática, pois ele só chegava a grande chefe se possuísse essa “virtude indefinível” que garantia a adesão afetiva e a obediência espontânea – além de ajudar a reforçar a solidariedade de grupo.

A possibilidade de ascensão social neste tipo de sociedade decorria do fato de não existir uma rígida determinação na sucessão das chefias. Com efeito, a elevação ao posto supremo, dentro de uma parentela, não era marcada pela herança – o filho do coronel substituindo o pai dentro do grupo de parentes – mas se baseava tanto no fator econômico, quanto nas qualidades pessoais do indivíduo. Assim, para Maria Isaura

a pirâmide da parentela não era, pois, internamente estática e imóvel; muito pelo contrário, havia em seu interior camadas sócio-econômicas e uma dinâmica de ascensões-descidas, que tanto podiam agir como elemento de reforço de sua continuidade, como podiam constituir fatores de fragmentação interna, formando-se então dois blocos inimigos de parentes. Assim, constituindo embora centros de vigorosa solidariedade interna, contraditoriamente estavam também as parentelas sujeitas à fragmentação por razões as mais variadas, isto é, a solidariedade interna efetiva era uma espécie de contrapartida, de uma fragilidade também efetiva, ambas indissoluvelmente ligadas por uma dialética de verso e reverso (ibid., p. 187).

Citando o estudo de Maria Sylvia de Carvalho Franco intitulado *Homens livres na ordem escravocrata* (1969), Maria Isaura assinala que as suas conclusões relativas à fragilidade da solidariedade interna das famílias de sitiantes devem ser estendidas a todos os grupos brasileiros de parentela, na medida em que o mesmo pode ser observado nas parentelas coronelistas, nas quais se deve acrescentar um novo elemento de atrito além do econômico: o político. Para Maria Isaura, desse ponto de vista, não é possível contrapor as famílias de fazendeiros e as famílias de sitiantes. De fato, “também naquelas, apesar da solidariedade e como um reverso ‘necessário’ desta, as quebras internas eram freqüentes e violentas, formando-se pela fragmentação novos grupos de parentela” (ibid., p. 188). Maria Isaura discorda, nesse ponto, de Maria Sylvia de Carvalho Franco, que opõe a “enorme importância e solidez das relações familiares na antiga sociedade brasileira” (apud Pereira de Queiroz, p. 188) à fragilidade das famílias

de sitiantes. Para Maria Isaura, as duas eram frágeis e facilmente abaláveis pela violência.

A fragmentação e a fragilidade decorrentes dos conflitos entre grupos de parentela coronelísticos distintos e dentro de um mesmo grupo não se opunham, segundo Maria Isaura, à sua coesão, mas lhes eram constitutivas. As brigas entre parentelas rivais contribuíram para prevenir disputas que poderiam se desencadear entre as próprias camadas internas da parentela, pois incitavam uma forte solidariedade vertical. O conflito entre parentelas aparece, portanto, como importante fator de continuidade delas, pois as perpetua através da exigência de lealdade e apoio unânime entre todos os seus membros. Para a autora, as disputas contra parentelas rivais desempenharam um importante papel na formação social brasileira, uma vez que concorreram para afastar lutas entre camadas sócio-econômicas distintas.

Quando a disputa ocorria no interior de uma parentela, seguia uma linha que cortava a pirâmide em fatias, de alto a baixo, e não uma linha separando as camadas sócio-econômicas, que se mantinham coesas. Os conflitos podiam assim dar origem a novas pirâmides de parentelas, internamente estratificadas também. Ao abordar esses múltiplos conflitos, Maria Isaura ressalta que a violência era, de fato, em todos os níveis da sociedade, uma forma “normal” de resposta a determinadas situações ou ações, constituindo uma das “modalidades tradicionais de agir”.

Com tudo isso,

solidariedade e conflito surgem (...) na sociedade brasileira coronelista e na que lhe fora anterior, como duas faces da mesma moeda, não existindo uma sem a sua oposta, inerente, complementar e recíproca, por mais ambígua e paradoxal que seja a parelha; e porque existem ambas, também existem as violências, que têm por finalidade o aniquilamento, o extermínio do oponente (ibid., p. 190).

Para Maria Isaura, solidariedade, conflito e violências sempre foram fatores de conservação da estrutura brasileira de parentelas, que constitui uma das bases do sistema coronelista.

O peso que a autora coloca sobre o papel da organização familiar enquanto núcleo da estruturação social deve ser enfatizado, pois isso implica um tipo específico

de solidariedade que se relaciona com o funcionamento precário das instituições democráticas brasileiras. Maria Isaura opõe a solidariedade baseada na consciência de interesses comuns, ligados ao pertencimento a uma mesma classe social, à solidariedade existente no Brasil, que tinha por base

a tribo familiar com parentes, aderentes, agregados, isto é, laços de dependência consanguínea, material e moral. Para o sitiante do compadre do Coronel Fulano, estar o Coronel Fulano de cima na política era estar o sitiante amparado e em situação privilegiada; seus interesses se entrelaçavam por esse lado com os do Coronel Fulano, embora ambos pertencessem a camadas sociais diferentes (ibid., pp. 18-19).

A autora critica, desta forma, a análise realizada por Caio Prado Jr. em *Evolução Política do Brasil*, que se baseava na teoria da luta de classes, “quando só agora o Brasil desperta para essa luta” (ibid., p. 18). Elegendo como primeiro preceito sociológico “observar antes de interpretar”, Maria Isaura ressalta que a realidade brasileira não pode ser analisada a partir de interpretações prévias, baseadas em conceitos e teorias elaboradas em contextos distintos. Nesse sentido, para haver luta de classes é preciso haver consciência e solidariedade de classes, que para ela não existiam anteriormente no Brasil, na medida em que os setores mais pobres não conseguiam perceber interesses distintos que os separavam dos setores mais elevados. Para a autora, a dinâmica das parentelas não propiciou a formação de camadas sócio-econômicas distintas. As disputas contra o grupo rival faziam com que muitas vezes as divergências sócio-econômicas permanecessem latentes e não operassem.

Cabras, agregados, sitiantes esposavam o partido de “seu” coronel com tal vigor que passavam a encarar como inimigos fidalgos os componentes do grupo coronelista adversário – solidariedade que não era puramente afetiva e sentimental, porém estava alicerçada em dados concretos: decorria da maneira pela qual estavam estruturados os grupos em parentelas aliadas ou hostis (...). Em tal estrutura, a solidariedade dentro da mesma camada sócio-econômica, a solidariedade horizontal, sem nada a ver com a parentela, não apenas era inexistente como não encontrava facilidade para surgir (ibid., p. 202).

Maria Isaura salienta, desta forma, que a solidariedade da parentela contribuía para mitigar as distinções econômicas existentes em seu interior.

A autora chama a atenção para o fato de que este tipo de solidariedade tinha acompanhado muito naturalmente o modo pelo qual se processara a ocupação do solo, com as grandes propriedades nas mãos de alguns senhores. A necessidade que tivera Portugal de apelar para a iniciativa privada na colonização da nova terra determinou a benevolência do governo para com os particulares. Maria Isaura assinala que um engenho era de montagem custosa. Apenas quem tivesse certas posses podia montá-lo no Brasil. Assim,

os sesmeiros menos abastados, impossibilitados de montar engenho, tornavam-se tributários dos senhores ricos, dando-lhes a cana para moer e pagando-os com uma parte da safra, formando uma espécie de “clientela” dos grandes proprietários. Em torno destes grandes proprietários e dos colonos mais simples, seus tributários, havia a turma dos agregados, gente de poucas posses que vinha do Reino e se encostava noutro mais poderoso, vivendo de pequenos serviços, ou de um ofício remunerado, ou mesmo admitido a plantar cana em terras de um senhor. Criavam-se entre todos eles laços de serviços mútuos e de amizade, cujo resultado foi o compadrio: o “senhor de engenho” era convidado para padrinho dos filhos de colonos e agregados, e de ambos os lados reforçados os liames de amizade e interesse pela sanção religiosa, se esperava apoio, auxílio, defesa e lealdade (ibid., p. 38).

Como resultado dos ataques a que se viam expostos os colonos desde os primeiros tempos da ocupação – ataques de índios, de flibusteiros, de estrangeiros – os senhores de engenho passaram a constituir verdadeiros chefes de bandos armados (compostos de escravos, agregados, afilhados e “homens d’armas” mercenários). O recém-chegado numa zona era obrigado a se acolher à sombra do “mandão” local e ligar-se fortemente a ele se quisesse ter apoio e proteção.

Maria Isaura assinala que veio de Portugal a organização de família patriarcal, encontrando solo fértil no Brasil pela existência do latifúndio e da escravidão, que faziam do patriarca comandante de grandes extensões de terra e grande quantidade de pessoas. A família tinha, dessa forma, como núcleo central o casal branco e sua (legítima) descendência, e em seu entorno toda uma gama mal definida de escravos, agregados, afilhados, formando um sistema poderoso para a dominação política e econômica, para a aquisição e manutenção de prestígio e status. Maria Isaura ressalta que um senhor de engenho via seu poder aumentado se em suas terras prosperasse um povoado, na medida em que seus habitantes dependeriam integralmente dele, tornando-

se seus agregados. Paralelamente, como já foi apontado, o indivíduo que não estivesse ligado a uma rede familiar dificilmente teria chance de progredir. O senhor de engenho aparecia para eles como sua única autoridade e seu defensor.

Deve-se considerar o impacto dessa situação nas relações de poder e condições de trabalho entre senhores e trabalhadores rurais. Instituíam-se uma dependência completa. Num quadro de falta de assistência de poderes públicos e autarquia do poder rural, o senhor desempenhava distintos papéis, acumulando funções de agricultor, criador, homem de negócios, médico e mestre. Sem assistência dos poderes públicos, o trabalhador rural, “fosse ele colono, ou parceiro, ou pequeno sitiante, só tinha uma pessoa a quem recorrer nos seus apertos: o patrão, o fazendeiro” (ibid.).

As relações entre proprietários e mão-de-obra (fosse livre ou escravizada), eram ambíguas, pois oscilavam entre paternalismo e tirania. A graduação entre um pólo e outro dependia não somente do temperamento do proprietário, mas também da quantidade de mão-de-obra disponível. Se abundante, a tirania tendia a predominar; se não, o paternalismo tinha mais chance de se firmar. Mas sempre os trabalhadores estavam ligados estreitamente ao patrão. Assim, a solidariedade interna entre grandes proprietários e mão-de-obra, ou entre pequenos agricultores morando em grupos de vizinhança, seria produto da afetividade, mais do que da complementaridade de tarefas ou de qualquer outro fator racional. Maria Isaura detectava nos trabalhadores rurais uma dificuldade de discernir onde estavam seus reais interesses, considerando-a consequência do tipo de organização instalado na América Latina desde o início da colonização, sem distinguir entre a portuguesa e a espanhola: “A frouxidão dos controles sociais, a falta de uma rede de administração pública eficaz no meio rural, sempre concorreu para deixar tais grupos familiares, pequenos e grandes, livres de agir como bem entendessem. Era em geral o grande fazendeiro que agia como instrumento de ordem e de disciplina locais” (Pereira de Queiroz, 1965, p. 14).

A autonomia do latifúndio, auto-suficiente, juntamente com a liderança do chefe de família, desenvolveram o espírito local. Maria Isaura chama a atenção, desta forma, para o fato de que a vida política se desenvolveu tendo por núcleo o município. Ela assinala que, durante a Colônia, as câmaras municipais, refletindo o poder dos latifundiários, exerciam inteira autoridade em seus domínios. Cabiam à Câmara todos os

temas relacionados à ordem local, fossem ligados à administração, política ou justiça, não havendo assim divisão de poderes, nem muita clareza quanto às funções específicas do poder local e as concernentes ao poder geral. Para os senhores rurais, o interesse particular se confundia com o municipal. A Câmara não distinguia entre “bem comum” e interesses do grande proprietário.

Tudo isso levava à necessidade de composição amistosa do poder superior (primeiro a Metrópole, depois o governo central) com esse poder local, de modo a se buscar uma forma harmoniosa de convivência. Para Maria Isaura, o resultado foi a submissão do governo diante dos interesses privados, tanto em seus negócios quanto nos temas públicos. A execução de melhorias locais em geral estava vinculada à iniciativa privada, o que gerou por todo o país um sentimento de orgulho, individualismo e independência excessivos por parte dos proprietários, associado a uma confusão entre público e privado.

Estendendo a reflexão para o Império, a autora mais uma vez aponta para a prevalência dos interesses sobre as idéias, nem sempre compreendida pelos historiadores imperiais, para os quais a política parecia fugir a qualquer espécie de lógica. Durante o Império, as idéias políticas européias passaram a ecoar no Brasil, mascarando os verdadeiros interesses e motivos que causavam os conflitos. Nesse contexto, mais que o imperador ou o gabinete, quem governava eram as maiorias constituídas de forma interessada a partir de cada proposta apresentada pelo governo. Maria Isaura ressalta que “tais maiorias foram estudadas segundo a lógica das idéias e não segundo a lógica dos interesses dos grandes proprietários, que era realmente o que as orientava” (1976, p. 74).

Desse modo, a autora chama a atenção para o fato de que os interesses particulares e a solidariedade familiar sobrepunham-se à defesa de determinado corpo de idéias. Os ideais liberais e republicanos eram transportados para o interior através dos jovens bacharéis que regressavam aos domínios de seus pais ou iam desempenhar um cargo qualquer (juiz, ouvidor, etc.), e pelos seminaristas e padres, que formavam a elite intelectual existente. Maria Isaura ressalta, no entanto, que a adesão dos proprietários rurais a essas idéias não era realmente fundada em convicção, mas na solidariedade clânica a algum familiar estudante, seminarista ou bacharel que as

defendia. Nessa mesma linha, os partidos vigentes no Império não existiram realmente como “partido político”, no sentido de arregimentação de pessoas em torno de um programa ou de um ideal. Os proprietários rurais podiam estar inscritos nas bandeiras de um partido e votar em outro, desde que seus interesses ou sua lealdade a um parente os levassem a isso. As maiorias não se formavam a partir do pertencimento a determinado partido, e sim diante dos problemas que surgiam no campo dos interesses agrícolas, como o caso da abolição. O que contava realmente era a atitude do chefe político local e não as idéias políticas.

Assim, Maria Isaura distingue os políticos de tipo realista e os políticos idealistas. Enquanto os primeiros, compreendendo “que a verdadeira força política estava concentrada nas mãos dos proprietários rurais, (...) não se deixavam levar por rótulos ideológicos enganosos ou por partidos sem existência real e procuravam se entender diretamente com os coronéis rurais, perscrutando onde estavam as maiorias formadas pelo seu descontentamento ou satisfação” (ibid., p. 21), os políticos idealistas “pretendiam impor reformas, desencadear movimentos de moralização social ou eleitoral em nome de princípios abstratos, que acreditavam que as leis fazem um país” (id.). A autora chama a atenção, no entanto, para o fato de que mesmo o tipo realista não tinha uma visão larga do fato político, não procurava enxergar além do imediatismo de suas preocupações. A homogeneidade social e política do país teriam contribuído para reforçar a falta de visão: “Homogeneidade social porque, de norte a sul, a mesma estrutura estava presente com o tipo de família patriarcal apoiada na grande propriedade e na escravatura; (...) Homogeneidade política, porque por toda a parte era a Câmara Municipal que congregava os ‘homens bons’ para o governo local e a defesa de seus interesses” (ibid., pp. 23-24).

Na República, as normas liberais e democráticas introduzidas como uma correção do que havia de viciado durante o Império, foram reinterpretadas em termos das condições sócio-econômicas existentes e tiveram como resultado estender aos vários níveis da hierarquia social o mesmo sistema anterior, acentuando-o. As eleições constituíam mera formalidade. A oposição nem sequer podia votar, porque o processo eleitoral estando nas mãos da câmara ou do judiciário, estaria certamente também nas mãos do “coronel”. A aliança com os poderosos era a alternativa mais viável; e quem queria fazer carreira política se aliava a quem tinha prestígio eleitoral. Assim, o

significado das eleições era manter no poder por um simulacro de legalidade aqueles que dele tinham conseguido se apossar. Maria Isaura chama a atenção para o fato de que apenas uma classe tinha voz na vida pública: os proprietários rurais, que se dividiam pela oposição de interesses particulares, não de interesses que separam duas classes. Nesse contexto, a aliança com o governo era apenas uma garantia a mais da defesa de interesses privados, um instrumento a mais de mando.

Chamando a atenção para a desarticulação entre as instituições liberais transplantadas e a realidade singular brasileira, a análise de Maria Isaura evidencia a tese segundo a qual os fundamentos das instituições políticas encontrar-se-iam na vida social. Sublinhando os mecanismos sociais de apropriação privada das instituições públicas, Maria Isaura mostra que a dominação pessoal é incorporada de modo constitutivo às instituições públicas, recriando-as. Ao articular a organização e o exercício do poder político à estrutura social, Maria Isaura recusa a idéia de que as instituições em si mesmas seriam capazes de transformar a dinâmica social e, portanto, que pudessem ser consideradas como variáveis autônomas da vida política. Assim, embora a burocracia administrativa esteja referida aos princípios da ordem racional-legal, as suas ações seriam reinterpretadas no plano da vida local, na medida em que a vida privada prolongava-se na vida pública.

Do plano geral à observação concreta, da estrutura à agência

A seção anterior enfocou os ensaios histórico-sociológicos de Maria Isaura, procurando discernir de que maneira a socióloga analisa, utilizando primordialmente fontes secundárias, o processo de ordenação das relações de poder no Brasil, centrando sua análise em torno da categoria de parentela. A seguir, abordaremos os estudos de sociologia política que a autora realizou a partir de pesquisas de campo realizadas em zonas de sítiantes, caracterizadas por uma estratificação social distinta, mostrando de que maneira eles permitem fornecer uma visão aprofundada das formas de dominação vigentes no Brasil.

Valorizando a “experiência vivida” dos grupos particulares, Maria Isaura chama a atenção para a diversidade de comportamentos políticos de acordo com distinções econômicas e sociais. Assim, nas zonas de monocultura de exportação ou de grandes criadores, caracterizadas por uma estratificação social mais diferenciada e rígida, a dominação política do coronel era mais direta e violenta. Nas zonas de sitiantes, a estrutura social tendia, contudo, para uma configuração mais igualitária, conferindo ao eleitor alguma possibilidade de manobra. A socióloga aponta que nas sociedades de parentelas o voto fazia parte de um sistema complexo de trocas recíprocas, em que a barganha política tornava-se possível. Assim, “enquanto nas regiões de monoculturas de exportação ou de grandes criadores o sitiante ficava preso nas malhas de uma estrutura sócio-econômica opressiva, nas regiões em que não havia grandes fortunas (e que foram muito numerosas), era a este eleitorado economicamente independente que se dirigiam os presentes distribuídos nas vésperas das eleições” (Pereira de Queiroz, 1976, p. 176). Maria Isaura assinala que a barganha ocorria de forma diferenciada, de acordo com os graus de hierarquia, a relação com os cabos eleitorais e o poder dos coronéis. Ela distingue desse modo diversas situações. Nas regiões onde havia vários coronéis disputando o poder, por exemplo, a margem de manobra era maior, enquanto a opressão era maior quando havia apenas um “mandão” exercendo o poder.

A liberdade de escolha do eleitor também estava condicionada ao tipo de chefia coronelística existente numa determinada região. A partir do trabalho de Jean Blondel, pesquisador francês que estudou o fenômeno do coronelismo entre 1950 e 1960 no Estado da Paraíba, Maria Isaura ressalta que a estrutura coronelista pode apresentar diferentes configurações, distinguindo o mando pessoal do exercício indireto do poder. Ela observa que a dominação exercida diretamente pelo chefe político sobre seus subordinados é marcada por uma rigidez maior. A existência de intermediários entre o eleitorado e o coronel torna o exercício do poder mais flutuante, aumentando as possibilidades de barganha. Assim, “existiram, (...) no Brasil, coronéis de vários graus, desde o pequeno coronel não dominando senão uns 200 eleitores, até o grande coronel, o mandão nacional sobrepujando vários outros níveis de coronéis” (ibid., p. 171). Para Maria Isaura, a multiplicidade de níveis de coronéis constitui o caráter distintivo da estrutura política do Brasil na Primeira República. Com efeito, a dominação indireta, muito mais complexa que a dominação direta, teria sido a regra no país.

O seguinte trecho é ilustrativo da argumentação da autora:

trata-se de aspectos ainda muito pouco pesquisados; foram em geral as grandes monoculturas e suas regiões as que mais atraíram a atenção, formando-se a partir delas uma imagem das relações entre o coronel e seu eleitorado que, muitas vezes impressionista, não deu suficiente atenção às margens de manobra que possuíam os indivíduos. Nas regiões de fazendas de gado e de sitiantes, tudo foi muito menos analisado (ibid., p. 170).

A partir dos resultados da pesquisa efetuada no município de Santa Brígida, na década de 1950, Maria Isaura destaca a importância das relações pessoais dos cabos eleitorais com o eleitorado, assim como do prestígio individual. Aquele só consegue conquistar e conservar eleitores se estabelece amizade com um grande número de sitiantes⁹. Para Maria Isaura, essa importância das relações pessoais comprova que o eleitorado tem possibilidades de escolha. Além disso, “ficou também patente que além das qualidades pessoais, todo um sistema de dom e contra-dom (para empregar a expressão de Marcel Mauss) estava em jogo. Enquanto 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” (ibid., pp. 167-168).

Para a socióloga, o sistema de “dom e contra-dom” se apresenta como uma reciprocidade de favores, revelando um contrato tácito entre o cabo eleitoral e os eleitores. Estes oferecem seus votos na expectativa de um favor a ser alcançado, podendo o contrato ser rompido quando uma das partes não cumpre o que dela se espera. Maria Isaura assinala que o cabo eleitoral tem, neste caso, o papel de um intermediário e não de um líder. Não ocupa uma posição de superioridade, no máximo de *primus inter pares* quando seu prestígio pessoal lhe dá certa ascendência.

Maria Isaura assinala que

tudo isto explica a maior margem de manobra de que desfruta o eleitor, neste caso e nestas regiões de estratificação social menos acusada. O momento da eleição não se configura como o momento da escolha do mais capacitado para exercer funções

⁹ Maria Isaura chama a atenção para o fato de que a ascensão sócio-política e econômica dependia, em zonas de grandes empresas agrárias, da ação do coronel. Nas zonas de sitiantes, as qualidades pessoais tendiam, contudo, a ter importância muito maior como fatores de determinação de liderança política.

administrativas ou de mando; é o momento da barganha ou da reciprocidade de dons: o indivíduo dá seu voto porque já recebeu um benefício ou porque espera ainda recebê-lo. O voto, neste caso, assume o aspecto de um bem de troca, o fato de se votar num candidato indicado pelo coronel significa que ou o coronel já fez algum benefício ao eleitor, ou deverá fazê-lo (ibid., p. 168)¹⁰.

Assim, para a autora o voto não é inconsciente, resultando, ao contrário, do raciocínio do eleitor, e de uma lógica inerente à sociedade à qual pertence. Maria Isaura se opõe, dessa forma, à tese de Vitor Nunes Leal sobre o voto “de cabresto”, afirmando não haver uma imposição do coronel, mas uma decisão do eleitor de usar seu voto de forma a trazer-lhe mais benefícios. Gláucia Villas Bôas chama a atenção para o fato de que Maria Isaura “não identifica a posição de subordinação, em uma relação de mando e obediência, com a incapacidade de discernimento” (2006, p. 147). Com efeito, nas regiões de sitiantes, “o eleitorado não ficava submisso às relações afetivas e pessoais, autoritárias, (...) mas estava principalmente integrado em um sistema de dom e contradom, cabendo-lhe discernir o peso das vantagens e desvantagens da troca que realizava e fazer uma escolha” (ibid., p. 158).

Maria Isaura chama a atenção, contudo, para o fato de que a obtenção dos votos nem sempre se expressiu pela barganha: a “opressão, a violência, a crueldade também foram armas utilizadas pelos coronéis para captar e conservar votos, tão empregadas e tão usuais quanto os favores e benefícios” (1976, p. 173). Dessa forma, a barganha e a coerção coexistiam, sendo empregadas isoladamente ou associadas, conforme a conjuntura. A possibilidade de escolha e de barganha não impedia injustiças e abusos, embora constituísse uma limitação destes, na medida em que o coronel necessitava dos votos do eleitorado.

¹⁰ Maria Isaura observa que Jean Blondel tende a considerar esta forma da política coronelista como “recente” e decorrente de uma urbanização cada vez maior do país. Para Blondel, haveria uma sucessão no tempo entre a forma violenta da obtenção de voto e a barganha. A autora assinala, contudo, que as pesquisas realizadas por sua equipe em um conjunto de bairros rurais no Estado de São Paulo mostraram o contrário: “no (...) ‘sertão’ de Itapecerica e de Juitituba, (...) Lia Garcia Fukui, em pesquisas realizadas em 1963, encontrou em casas de sitiantes, documentos de fins do século XIX e início do século XX, cartas de políticos de S. Paulo solicitando o voto dos pais dos informantes; isto é, os pais, alfabetizados, haviam sido eleitores, e sua posição de independência é revelada pelo tratamento igualitário que lhes é dado pelos candidatos missivistas” (Pereira de Queiroz, 1976, p. 169). Assim, para Maria Isaura, “há todo um paciente trabalho de descoberta de fontes e de sua exploração a ser feito, para se verificar até que ponto não foi a barganha o elemento primordial das eleições, com ou sem coerção” (ibid., p. 174).

Assim, para Maria Isaura os sitiantes, por serem homens livres, proprietários, desenvolveram uma noção de igualdade em relação aos fazendeiros, em meio a uma sociedade secularmente definida pela dicotomia entre homens livres e escravos. A autora ressalta que este sentimento de “igualdade” conferiu um caráter extremamente ambíguo às relações entre os componentes das pirâmides de poder brasileiras, deixando a dominação e subordinação sujeita a suscetibilidades, na medida em que um chefe de menor peso podia facilmente abandonar o grande coronel quando fosse afetado em seus brios, passando a se relacionar com outro, e levando sua clientela. Essa relação complexa de dependência do maior para os imediatamente menores, e destes com o nível subsequente, chegando até o sitiante, era o que permitia que o voto constituísse efetivamente um “bem de troca”, e gerava paternalismo e regras de etiqueta por parte dos coronéis grandes e médios em relação a seus subordinados. A exigência de um coronel para que seus apaniguados votem em determinado candidato tem, de fato, como contrapartida, o dever moral que o coronel assume de auxiliar e defender quem lhe deu o voto. Assim, “de eleitor para líder político há uma troca de serviços, uma reciprocidade ou contraprestação, semelhante às que regem as relações individuais básicas. E assim, tanto se espera lealdade da parte do eleitor para com o coronel, quanto do coronel para com o eleitor” (Pereira de Queiroz, 1973, pp. 118-119). A autora chama a atenção, dessa forma, para o fato de que o mesmo modelo que regia as relações básicas dentro da parentela, baseado na reciprocidade do dom e contra-dom, se estende ao setor político, no momento em que este ganha amplitude.

A análise de Maria Isaura contribui assim para desmistificar “a imagem mais corriqueira do coronel e de seu eleitorado, baseada na idéia de um sistema imposto exclusivamente pela autoridade e pelo poder econômico do chefe” (Villas Bôas, 2006, p. 158). Sem deixar de lado as condicionantes e variáveis estruturais, Maria Isaura realiza um estudo atento para às possibilidades e limites da ação individual no coronelismo. Ela introduz, desta forma, a dimensão da agência, enfatizando o caráter ativo da conduta humana (cf. Botelho, 2007, p. 62). O uso do voto como “posse”, permitindo uma barganha política, mostra de que modo as relações de dominação política podem dar margem a diferentes respostas por parte dos indivíduos e grupos sociais e não apenas restringir e controlar o escopo de suas ações. Maria Isaura contrapõe-se, desta forma, à visão de que as relações sociais se impõem como “forças

estranhas aos atores sociais, cujo significado lhes escapa à compreensão e mesmo ao controle” (Botelho, 2007, p. 63).

Contrapondo-se à visão sistêmica do mundo político de Vitor Nunes Leal, Maria Isaura constrói uma análise atenta à perspectiva dos atores sociais, estabelecendo um conjunto de distinções analíticas que lhe permite destacar a multiplicidade de níveis envolvidos nas relações de dominação política, a partir da sua interação com diferentes estruturas sociais, economias e fundiárias. Os trabalhos de campo realizados pela socióloga nas zonas de sitiantes permitem matizar a visão simplificada do coronel como grande latifundiário, isolado em sua fazenda, exercendo um poder absoluto. Emerge dessa maneira um quadro mais complexo, em que coexistem vários tipos de coronéis¹¹. Nota-se assim a fidelidade de Maria Isaura à noção da pluralidade das formas sociais, fosse da propriedade fundiária, fosse de qualquer outro fenômeno estudado. Entretanto, isso não significa que ela se perdesse numa espécie de pluralismo relativizante, na medida em que a parentela, enquanto forma específica de sociabilidade em mutação no tempo, seguia constituindo a noção central a ordenar o fenômeno do coronelismo.

Entre a permanência e a mudança social

A primeira seção procurou mostrar que de maneira os escritos de sociologia política de Maria Isaura procuram especificar as bases sociais da política brasileira, suas raízes rurais e sua influência sobre o urbano então emergente. A seção seguinte retoma a questão, enfocando a temática da mudança social. Num primeiro momento,

¹¹ Assim, se nos dois primeiros ensaios que compõem *Mandonismo local na vida política brasileira* a análise de Maria Isaura enfatiza o grande proprietário, em estudos posteriores ela utiliza uma definição mais ampla de coronel. Em “O coronelismo numa interpretação sociológica”, ela afirma que “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. Em primeiro lugar, esta, sendo muito abundante, só se tornou fonte de poder para quem possuía capitais para explorá-las, ou para quem conseguia reunir gente que, em troca de uma parcela, se obrigasse a servir e a defender o proprietário. Regra geral, os primeiros, os que possuíam capitais, sempre se colocaram na escala sócio-econômica acima dos segundos, isto é, que se apoiavam em seus agregados unicamente e os tinham ao mesmo tempo como fonte de lucro e como fonte de poder. Por isso as ricas regiões de monoculturas de exportação – tipo de agricultura que exigia muito capital para se organizar e produzir –, constituíram também no país, e desde a época colonial, as sedes efetivas do poder político” (Pereira de Queiroz, 1976, p. 191).

mostraremos de que forma a autora coloca em evidência, ao longo de sua análise, a continuidade do mandonismo ao longo do tempo, para apresentar, em seguida, os elementos de mudança que também são patenteados na discussão realizada pela socióloga. Por fim, procuraremos analisar de que maneira Maria Isaura articula a dimensão da continuidade e da mudança a partir do exame da política brasileira ao longo do tempo.

O peso das estruturas

A Independência resultou na formação da administração nacional. Maria Isaura assinala, no entanto, que em princípio essa administração serviu de representante dos proprietários rurais, espaço garantidor de boas relações entre eles, intermediário dos proprietários entre si e com o resto do mundo. Mas na medida em que a auto-suficiência econômica deles persistia, o Estado se constituía numa “excrecência” em relação aos fazendeiros. Nesse sentido, a autora afirma que o movimento de centralização do poder durante o Império é apenas aparente, ressaltando que a importância do poder municipal se manteve durante este período:

Quem governava realmente eram as maiorias que se compunham e decompunham segundo os chefes locais estavam ou não de acordo com as medidas propostas pelo governo, e só quando nenhuma ameaça existia no horizonte contra os interesses dos proprietários rurais é que a “máquina eleitoral” do partido no poder dava resultado positivo. Daí a importância das eleições municipais que, notam depoimentos da época, eram o campo onde os políticos experimentavam suas forças; das composições, acordos, adesões e defecções observadas no âmbito municipal dependeriam a cor e a composição das Câmaras Municipal, Provincial e Geral, e finalmente do gabinete (Pereira de Queiroz, 1976, p. 20).

Maria Isaura defende que todos estes acordos se faziam tendo por base o interesse particular da classe fazendeira. E acrescenta que a mudança de personagens nos quadros administrativos, com o afastamento dos funcionários portugueses e a sua substituição por outros, brasileiros, contribuiu para

reforçar o sentimento dos senhores rurais de que não havia separação ou diferença entre seus interesses e o interesse público. Sentiam-no bem no âmbito municipal, uma vez que os interesses municipais estavam inteiramente emaranhados com seus interesses particulares (...). Agora, ocupados muitos cargos da administração pública por estes mesmos senhores rurais, isto é, por seus parentes e afilhados, constituída a Assembléia de representantes deles, que não se confinava mais aos limites do município e da província, mas que cobria todo o país, em todos os setores de sua vida. Feita a Independência, o Brasil devia ser o Brasil dos senhores rurais e a subordinação das Câmaras Municipais às assembléias provinciais seria de somenos, pois equivaleria à subordinação dos senhores rurais a si mesmos (ibid., p. 67).

Desta forma, Maria Isaura assinala a formação, durante o Império, de uma camada de “profissionais” da política, na medida em que a partir da Independência houve a necessidade de que os proprietários rurais enviassem representantes às câmaras provinciais e nacional. Conservavam o controle municipal, base de seu poder, e enviavam para as câmaras representantes, membros de sua família com algum saber. Para a autora, a Independência, levando intelectuais brasileiros a ocuparem os postos administrativos e políticos que os portugueses detinham, deu início a uma “época de sábios”. Assim, Maria Isaura reconhece a existência, a partir da Independência, de um esboço de desagregação do domínio paterno, quando a liderança deixou de se basear simplesmente na força e no prestígio econômico, para ser condicionada também pela capacidade intelectual, principalmente no que diz respeito à política, determinando a formação da classe de políticos imperiais que passa a se destacar de certo modo da massa de fazendeiros e senhores de engenho.

Maria Isaura defende que essa superioridade do bacharel sobre o senhor rural assumiu, a partir da vinda da Família Real para o Brasil, a forma da superioridade do cidadão sobre o homem do interior, ligada a um processo de urbanização que, por sua vez, se vinculava a abertura dos portos. A socióloga cita romances da época para colocar em evidência a valorização cidadina e a depreciação dos proprietários rurais, que então se processava. Entretanto, defendia que sob tudo isso, o mandonismo local seguia sendo a real “mola” da política.

Assim, para Maria Isaura, o aparecimento de órgãos centrais de governo não contribuiu para aumentar a visão do fato político porque eram eleitos apenas os representantes dos proprietários rurais. A criação de centros de ensino superior no país durante este período colocava ao alcance dos filhos de fazendeiros menos ricos a

instrução e o preparo necessários à vida pública. O ingresso na política era limitado, no entanto, pelo fato de que o eleitorado brasileiro encontrava-se dividido entre vários mandões, que dominavam as diferentes zonas. “Cada município era um feudo político que se transmitia por herança, do mesmo modo que a grande propriedade rural” (ibid., p. 88).

A autora assinala que o desenvolvimento do café no Vale do Paraíba e a abolição do tráfico de escravos, deixando desocupada grande soma de capitais, permitiu o desenvolvimento de cidades e o primeiro surto industrial no país, que encontrou sua expressão nos empreendimentos de Mauá. Ela ressalta, contudo, que

o desenvolvimento das cidades e a industrialização não significaram urbanização na medida em que esta se liga à racionalização econômica, ao capitalismo industrial, à economia do pé-de meia. A dominação de todo o cenário brasileiro pela agricultura fazia com que continuassem, como tipos de relações entre os homens, em todos os setores, ora o patriarcal, ora o patrimonial (usando a terminologia de Max Weber), o primeiro pela importância dada à organização familiar e à tradição, o segundo pela importância que tinham os bens de fortuna e a grande propriedade imobiliária – a mais poderosa alavanca, juntamente com a política, para elevar o indivíduo na escala social brasileira, desde remotos tempos coloniais (ibid., pp. 86-87).

Durante a Primeira República, as lutas municipais continuaram de primordial importância para a política brasileira. Maria Isaura destaca a independência que os municípios continuaram a manter diante do poder central – fosse estadual ou federal. Com efeito, as modificações trazidas de início pela abolição da escravidão às explorações agrícolas não foram significativas. O tipo de exploração e de propriedade continuava o mesmo. As grandes fazendas do Oeste paulista seguiam o mesmo modelo de exploração agrícola em vigor desde a Colônia, baseado na monocultura e no latifúndio. Maria Isaura assinala que era comum que os colonos permanecessem “muitos anos na mesma fazenda, sujeitos ao mando do patrão; e se antes este ia à vila votar acompanhado somente de seu clã familiar, agora comandava um ‘eleitorado de cabresto’ muitíssimo mais numeroso” (ibid., p. 112). Por outro lado, os ex-escravos, apesar de receberem um salário, permaneciam na dependência do senhor, e (se alfabetizados) votavam nas eleições em seu patrão. Desta forma, a extensão do direito de voto às classes populares apenas contribuiu para aumentar o número de eleitores

rurais às ordens de determinado mandão político, que continuava a eleger quem ele queria – o que levava os presidentes de estado e deputados a seguir cortejando-o, assim como no Império. Na medida em que persistia a mesma organização rural, o poder continuava nas mesmas mãos.

Assim, o centro da política continuava o município, e dentro do município, o coronel:

Somente este fenômeno, que durante o Império se mantivera na sombra, veio à tona na República, tornado aparente pela eletividade do presidente do Estado, que exigia do chefe da política estadual muito trabalho na coordenação e harmonização dos coronéis das diferentes zonas, tendo em vista não só a eleição de seu candidato, como sua própria permanência no cargo, sem ameaças de ser derrubado por adversários. (...) Geralmente, entre o presidente estadual e a massa votante se interpunham os coronéis e então tinha ele de se entregar a trabalho muito habilidoso com o fim de harmonizar e coordenar as diferentes correntes e influências, de modo a se manter no poder. Este resultado era conseguido por meio de um pacto tácito: o governo não se metia no município, onde o coronel tinha carta branca para fazer o que quisesse, e em troca recebia o apoio do coronel (ibid., pp. 117-118)¹².

Para Maria Isaura, a “política dos governadores” era, em escala federal, a mesma combinação existente no plano estadual, entre os presidentes de estado e os coronéis, representando a única forma de manter a estabilidade de uma República construída sobre interesses particulares e disputas municipais. Segundo a autora, o sistema municipal se desenvolveu apenas no sentido de divisão do trabalho, na medida em que o crescimento populacional e o progresso nacional tornavam impossível ao chefe municipal desempenhar todas as atividades que exercia durante a Colônia. No entanto, o princípio básico não sofreu modificação, e o processo político brasileiro continuou girando em torno do coronel, cujos parentes e afilhados ocupavam postos nos diferentes ramos do serviço público.

O fortalecimento progressivo do poder central, que deixa de ser apenas uma simples engrenagem administrativa e policial e passa a ser também uma arma importante no terreno econômico, torna impreterível para os fazendeiros assegurar o seu

¹² O caso do Padre Cícero constitui, para Maria Isaura, um exemplo do domínio do coronel no seu município e do poder de sua autoridade, fazendo de Juazeiro outra “nação perfeitamente autônoma”.

domínio. De intermediário “mais ou menos neutro”, o Estado passou a servidor dos fazendeiros, defensor de seus interesses, constituindo-se então uma “identificação do governo nacional com o governo de uma classe, do interesse coletivo com seu interesse de classe” (ibid., p. 130). Assim, a organização familiar, que constitui durante a Colônia e o Império o núcleo da organização social brasileira, não apresenta modificações importantes nos primeiros anos da República. Maria Isaura assinala que

a comoção republicana permitira que, alargados os círculos dos eleitores, novas figuras também penetrassem na arena política, principalmente no Sul do país, onde o desenvolvimento econômico elevava gente que as grandes fortunas fluminenses e do Nordeste, agora destruídas, tinham ofuscado durante a monarquia (...). [Entretanto], estes novos líderes seguiam as pegadas dos antigos: ascensão conseguida ou pelo apoio de uma família, de um clã, ou pela aquisição de fortuna (ibid., p. 136).

Maria Isaura também reconhece o crescimento de uma classe média que se delineia durante o Império e que se afirma por volta de 1920, ressaltando, contudo, que se tratava de uma classe média sem coesão nem unidade, submetida aos valores e ideais dos grandes proprietários, cujo modo de vida procurava na medida do possível reproduzir, não desenvolvendo valores próprios. Assim, no momento de eclosão da Revolução de 1930, apenas no Sul a estrutura social havia sofrido alguma modificação, com o aparecimento da classe média, o que deixava o eleitorado nas mãos dos chefes políticos municipais. Assim “como na queda do Império, o fenômeno mais notável que desde logo apresentou a Revolução foi, de um lado, ter sido feita com políticos que haviam sido expoentes da Primeira República, de outro lado ter provocado, desde que se afirmou vitoriosa, a adesão unânime dos coronéis do interior do país” (ibid., p. 151). Consequentemente, “diante da organização social existente, viam-se os revolucionários, para serem bem sucedidos, obrigados a lançar mão da mesma política dos republicanos de 1889; a adesão dos velhos coronéis” (ibid., p. 152).

Elementos de mudança: a decadência do coronelismo

É interessante observar como, em meio a esse argumento em torno da permanência de uma forma de organização social e política, Maria Isaura vai abrindo espaço concomitantemente para o reconhecimento de transformações que vão se impondo lentamente a partir de toda a aparência de continuidade. A partir da segunda metade do século XIX e durante todo o período da República Velha, teve lugar no sul do país principalmente (isto é, nas regiões enriquecidas pelo café), importante surto de urbanização, isto é, de multiplicação e crescimento de núcleos urbanos, juntamente com um crescimento demográfico rápido – processos que precederam muito no Brasil à industrialização.

Devido ao aumento de volume de população, a estrutura interna das cidades se complicou muito mais, as instituições antigas se ampliaram, novas instituições apareceram, multiplicaram-se as ocupações para as quais era exigido um preparo prévio e específico. Nestas cidades assim desenvolvidas, ao antigo relacionamento de tipo primário, pessoal e afetivo, pouco a pouco se associou e cresceu o relacionamento de tipo secundário, impessoal, indiferente, não ligando mais indivíduos e sim categorias de indivíduos. Ora, a parentela sempre se caracterizou internamente pelas relações pessoais e afetivas entre seus membros, independentemente das camadas ou das categorias sociais a que pertencessem; desde que o grupo da parentela se fixou na cidade, e que esta cresceu além de determinado limite, as relações impessoais e indiferentes passaram a ser dominantes, jogando para um segundo plano as relações pessoais e afetivas.

Assim, Maria Isaura chama a atenção para o fato de que a disposição das casas nas vilas e pequenas cidades refletia a estrutura das parentelas:

no centro a Matriz, cujas proporções espelhavam a fortuna do grupo dominante, rodeada no Largo e ruas adjacentes, pelas casas amplas e confortáveis das famílias grandes, vizinhas dos edifícios públicos; caminhando-se para a periferia, as casas se tornavam mais modestas e, finalmente, na periferia exterior, se localizavam famílias e indivíduos pertencentes às camadas inferiores da parentela (ibid., p. 201).

A socióloga assinala que esta configuração sócio-espacial se opunha à estrutura representada pela grande propriedade, espacialmente dividida em duas metades (superior e inferior), distribuídas de forma desigual em torno da casa grande e

permitindo um contato mais significativo entre indivíduos de estratos diferentes. Assim, a forma tomada pelas vilas e povoados no Brasil mostra um tímido início de divisão seguindo predominantemente o fator econômico, que não existia na grande propriedade, fazendo com que o grupo de vizinhança urbano tendesse a ser social e economicamente homogêneo. A disseminação da parentela pela cidade, em bairros de caráter marcado, contribui para diluir os laços que prendiam os diferentes grupos que a formavam, na medida em que a diversidade de localização afastava as camadas sociais, gerando relações sociais geralmente restritas ao seu interior,

Maria Isaura defende que, num primeiro momento, urbanização e crescimento demográfico são processos que concorrem para o desenvolvimento e a manutenção da estrutura coronelista, para em seguida, pelo seu próprio incremento, levarem a abalos que tendem a arruiná-la. A cidade populosa, internamente muito diferenciada, vai escapando ao poder dos coronéis, tipo muito rudimentar de autoridade para servir a um conjunto complexo. O desenvolvimento das camadas urbanas intermediárias, localizadas entre a camada superior e as inferiores, acentua as distâncias sócio-econômicas entre estas, e torna difíceis as relações diretas antes existentes.

Um fator que contribuiu para a urbanização no Sul do país foi constituído pela formação, a partir da crise de 1905, de firmas exportadoras de café não mais relacionadas com os fazendeiros de café, mas independentes, geralmente geridas por estrangeiros,

o que substituíu o velho modo patriarcal de negociar dependendo de relações pessoais e familiares, pela maneira moderna e impessoal das relações comerciais. A mentalidade do fazendeiro de café tinha de se ajustar às novidades econômicas, perdendo sua soberba auto-suficiência; o fazendeiro não era mais o indivíduo orgulhoso, encerrado no mundo que eram as suas terras, cultivando-as, vivendo de seus produtos; tornava-se um dependente da cidade, porque era da cidade, onde estavam os bancos, que lhe vinham os meios para tocar para diante as plantações (ibid., p. 138).

A expansão das lavouras cafeeiras também propiciou o surgimento de novos municípios durante a República. No Império as vilas e cidades do Vale do Paraíba constituíam meros apêndices das fazendas, representando provas tangíveis do seu prestígio. Mas com a República, as cidades passaram a servir de espaços para fornecer

gente para os trabalhos agrícolas e nos quais se localizavam as máquinas que beneficiavam sua produção. Uma grande quantidade de profissões, que se localizava anteriormente nas fazendas, passa a ser deslocada para as vilas: “Cada fazenda tivera, durante o Império, seus marceneiros, seus seleiros, seus alfaiates, seus pedreiros, seus ferreiros, seus sapateiros, etc., todos escravos; com o trabalho livre, não foi possível mais ao fazendeiro possuir em suas terras todos estes ofícios, pois teria de pagá-los; tais ofícios se localizaram então nas vilas” (ibid., pp. 140-141).

Desta forma, com o crescimento urbano, se ampliava a quantidade de funções, ocupações e atividades citadinas, mais ou menos desligadas das lides agrárias. Pouco a pouco, grupos ocupacionais específicos se estruturam, não são mais dominados pelo poder coronelístico, e também se opõem a este por uma necessidade da própria estrutura nova que surge. Isto é, tomava corpo, cada vez mais, uma população que não dependia do trabalho da terra para ganhar o seu sustento, ampliava-se o mercado de trabalho. E em determinado momento, pôde-se falar na existência de uma “realidade urbana” diversa da “realidade rural”. Como se vê, crescimento demográfico e crescimento urbano foram determinando toda uma dinâmica de multiplicação de trabalhos e de serviços que minava e arruinava o poder dos chefes locais. O coronel, que fora o antigo “dono” da cidade, torna-se assim um dos elementos da estrutura de poder, ao lado de outros que ora agem como seus aliados, ora como seus opositores.

Novas instituições, que se tornaram necessárias, contribuíram para aprofundar as modificações. Em princípio, foram elas dominadas pelo poder coronelístico¹³. Entretanto, de uma forma ou de outra o aparecimento dessas instituições estava relacionado com o crescimento populacional e a urbanização em andamento, que em certo sentido demandavam novas formas de organização social, divisão de trabalho, especialização de funções. Tal especialização, por sua parte, implicava em desconcentração da autoridade, enfraquecendo o poder dos coronéis. Nesse sentido, Maria Isaura menciona também o fortalecimento do poder judiciário (garantindo-lhe maior independência) e a criação do cargo de prefeito (diferenciando no nível local a

¹³ A criação da polícia em 1842, por exemplo, mostrou-se inócua: “Os pobres delegados e subdelegados, perdidos no fundo do sertão, não dispoem de forças para efetuar prisões, isolados dos centros provinciais, só podiam viver acolhendo-se à sombra do mandão local, auxiliando-o e partilhando-lhe a sorte. Dessa maneira, o que parecia um enfraquecimento dos chefes locais, acabava constituindo algo que lhes aumentava a autoridade e o poder. O poder coronelístico, em plena vitalidade, foi assim impondo as novas instituições o seu domínio” (ibid., p. 204).

função executiva da legislativa): “Novas instituições ou instituições reformadas – a princípio padecendo dos mesmos vícios de permanecerem, por vias indiretas, subordinadas ao mandonismo local – pouco a pouco se foram liberando, principalmente nas regiões mais ricas e mais urbanizadas” (ibid., p. 205).

Pouco a pouco se tornava visível que o coronelismo era condizente com um tipo muito específico de sociedade, definido pela indiferenciação de funções e ocupações, pouca necessidade de especialização, acanhada divisão do trabalho – ou seja, uma estrutura social na qual o ensino não tinha grande relevância. Na medida em que o desenvolvimento do país foi gestando uma sociedade com características opostas à daquela, progressivamente mais complexa e diferenciada, o que garantia até então a existência dos coronéis perdia sua razão de ser, estava fadado ao desaparecimento num futuro mais ou menos próximo.

Para Maria Isaura, não há qualquer espaço para dúvida: o “ponto nevrálgico” que deu início à nova etapa da vida nacional – marcada pelo fortalecimento do poder central – foi a Revolução de 1930. A partir daí, apesar de o governo central não poder ainda prescindir de todo do poder dos coronéis, são estes que devem se acomodar àquele, que então já havia adquirido consistência. Para a autora, sobretudo foi a noção de que o governo federal era responsável pelo progresso e bem-estar do país, que havia se desenvolvido juntamente com o fortalecimento progressivo da administração pública, favorecendo o ideal de um governo centralizador, que impulsionou o movimento de 1930. A instalação de um governo tão fortemente centralizador constituía para ela

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 (ibid.).

Todo este processo envolveu um movimento de integração foi se dando entre as camadas superiores de parentelas antes inimigas, que foram superando suas antigas diferenças a partir da percepção de que, com a complexificação econômica, possuíam

cada vez mais interesses comuns. As parentelas se partiam em faixas horizontais, e agora davam espaço a novas solidariedades e à gestão de articulações nacionais e interesses diferenciados. Apesar dessa mudança caminhar mais lentamente em regiões de menos desenvolvimento econômico, foi tendência geral o progressivo afastamento dos coronéis da política, abrindo espaço para camadas médias e profissionais liberais. Maria Isaura aponta assim para uma dissociação dos aspectos econômicos e políticos. Mas a opção das camadas superiores da parentela “pelo poder econômico lhes permitirá continuar a exercer, por detrás do pano, a dominação política que aparentemente perdiam” (ibid., pp. 209-210). Isso “correspondeu ao aparecimento de uma ‘consciência de classe’ no país, que despontou quase exclusivamente, a princípio, ao nível das camadas superiores, mantendo-se ausente das camadas médias e inferiores” (ibid. p. 210). As parentelas se livraram dessa forma de sua clientela e aprofundaram ligações e associações entre seus membros superiores, de forma a tentar preservar sua “hegemonia de classe”.

Por outro lado, Maria Isaura ressalta que, na medida em que as camadas médias urbanas se adensavam, sua possibilidade de uma atuação política independente crescia, embora não tenha sido “sem luta que alcançaram um instrumento que lhes permitira ter os movimentos mais livres – instrumento representado pelo voto secreto, em torno do qual se travaram verdadeiras batalhas políticas na década de 20” (ibid., p. 209). Para a autora, as camadas médias, tal como os estratos superiores, romperam a solidariedade vertical que as prendiam às parentelas, reforçando também por sua parte laços de solidariedade horizontal.

Desenvolvendo a argumentação, a socióloga, ao analisar os resultados eleitorais entre meados da década de 1940 e 1950, observa em São Paulo o aparecimento de partidos novos, como o Partido Comunista do Brasil (PCB), o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e o Partido Social Progressista (PSP), que se constituíram enquanto partidos das massas. Assim, “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” (ibid., pp. 27-28).

Entretanto, para a autora,

operário e colono não despertaram ainda para o fato de que fazem parte de uma classe. As possibilidades de ascensão social e de evasão da camada em que se nasceu dificultam o aparecimento dessa consciência e favorecem o individualismo. Operários e colonos assumem atitudes de luta, que se revelam pela recusa em votar nos candidatos dos patrões, mas reúnem-se, por outro lado, a legítimos representantes do capitalismo, desde que acreditem que estes estão empenhados em defendê-lo – daí as chances de partidos do tipo PTB e PSP, assim como a formação de um outro tipo de coronelismo urbano, fundado na demagogia, ao lado do coronelismo urbano fundado nos interesses industriais (ibid., p. 28).

Maria Isaura chama a atenção, desta forma, para o desaparecimento da solidariedade familiar, a partir do reconhecimento de distintos interesses entre as diversas camadas da população. No entanto, ainda não teria surgido propriamente uma solidariedade de classe. No artigo “Classes sociais no Brasil: 1950-1960”, publicado em 1975, a autora defende que

a classe operária e industrial sempre e por toda a parte foi considerada como o setor “revolucionário” dos trabalhadores. Com efeito, foi na indústria que se instalou, desde os fins do século XVIII, a ruptura das relações paternalistas entre empregadores e empregados, anulando os contatos pessoais, familiares, afetivos, para substituí-los por relações contratuais, impessoais, indiferentes (1975, p. 746).

Nas décadas de 1950 e 1960, a classe operária representava um setor reduzido dos assalariados, “o que não teria grande importância se se tratasse de um grupo social ativo e consciente de suas reivindicações, pois poderia então se tornar um fermento de reivindicações sócio-econômicas, como ocorreu na Europa no século XIX” (id.). No entanto, em grande parte das fábricas que formavam o mundo industrial no Estado de São Paulo, dominava a pequena oficina paternalista, na qual o patrão empregava membros da família e era geralmente um operário que havia conseguido reunir um pequeno capital e montar o negócio:

Se a empresa não era doméstica, seu pequeno tamanho a fazia desenvolver-se segundo um modelo familiar. As relações não eram de dominação racional e impessoal, mas de

dominação afetiva e pessoal, derivando do contato direto e estreito entre patrões e assalariados. (...) Como nota Fernando Henrique Cardoso, a classe operária da cidade de São Paulo podia ser definida como classe operária por sua posição no processo de produção, por sua falta de iniciativa no trabalho da fábrica, e pelo fato de que não detinha os instrumentos de produção; entretanto, não possuía consciência de um destino comum, prelúdio da “tomada de consciência” de classe e do aparecimento de uma ideologia revolucionária. Seu destino se confundia de preferência com o da empresa (ibid., pp. 746-747).

Agora que vimos como Maria Isaura reconhece e descreve uma gama de mudanças que vai pouco a pouco rompendo com a poderosa estrutura social anterior e estabelecendo uma nova, cabe procurar entender como a autora compreende esse processo de paulatina gestação de uma nova estrutura. A socióloga assinala que o enfraquecimento do domínio das parentelas devido à evolução sócio-econômica não se processou sem acomodações defensivas visando a permanência. Assim, ela chama a atenção para “uma verdadeira dialética dos contrários: de um lado a estrutura existente em sua cristalização, e de outro uma evolução que se operava pelo aumento populacional e pelas transformações econômicas” (1976, p. 206).

Maria Isaura ressalta, desta forma, que a passagem de um tipo estrutural a outro foi gradual, sem rupturas. Para ela,

a posse de bens econômicos – critério por excelência da distinção em camadas na nova sociedade – já existia e era importante na forma social anterior. 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 (ibid., p. 204).

Maria Isaura destaca que as parentelas não haviam se restringido a exercer apenas atividades agrárias, no que diz respeito à economia. O comércio exerceu um papel importante para assegurar a posição, ou promover a ascensão social dos coronéis e

de suas parentelas. Com o aparecimento dos primeiros serviços de importância (estradas de ferro, bancos, indústrias incipientes),

surgiram no mercado brasileiro de capitais, além do capital estrangeiro e competindo muitas vezes com ele, as ricas parentelas, que se integraram como firmas, como sociedades limitadas, como sociedades anônimas, no desenvolvimento econômico do país. Dominando em parte a grande indústria, o grande comércio, as grandes organizações de serviços públicos ou privados; com membros seus exercendo as profissões liberais, possuidores de grandes estabelecimentos rurais, os coronéis e seus parentes se mantiveram nas camadas superiores da nova estrutura sócio-econômica do país, numa continuidade de mando que persiste até os nossos dias (ibid., pp. 207-208).

Assim, a passagem da solidariedade familiar à solidariedade de dependência, de elaboração mútua, não foi brusca e não acabou com o coronel, mas se processou graças à sua gradual adaptação a novas condições de vida. Assim, para Maria Isaura, a Revolução de 1930 não foi o resultado de uma mudança repentina na estrutura social e econômica e sim de uma evolução, articulando algumas tendências mais novas com outras sobreviventes desde a Colônia. A socióloga ressalta que agiam “como freios à sua marcha as relações afetivas que buscavam persistir, o respeito pelos laços de sangue quando unem parentes de níveis sócio-econômicos diversos, a etiqueta familiar, assim como as próprias condições específicas de existência” (ibid., p. 210). Nesse sentido, ela afirma que a decadência da parentela era um “processo em curso”, e não algo consumado, na medida em que ainda havia blocos de parentes unidos e solidários nas camadas superiores, algo que já se dissolvia nas outras camadas.

Em suma, Maria Isaura aponta para o fato de que a transformação da estrutura coronelística se processou por meio de acomodações, “em que a síntese operada a partir da tese que era a estrutura existente, e da antítese representada pelo rápido aumento demográfico e pelo desenvolvimento econômico importante, dava em resultado um outro tipo de estrutura urbana e rural, (...) que certamente continha novidades” (ibid., p. 207). Para a autora, o poder político sempre se deslocou no espaço e no tempo, de uma região para outra do país, de acordo com a sua expansão econômica. Ela observa, desse modo, que o desaparecimento do coronelismo não se apresenta apenas progressivo, como também irregular.

Capítulo 5: Reforma e revolução nas sociedades rústicas

Introdução

A temática do messianismo ocupa uma posição de destaque no conjunto da obra de Maria Isaura, constituindo o objeto mais recorrente em suas publicações. Os movimentos messiânicos foram eleitos pela socióloga como elemento estratégico para a compreensão da sociedade rústica brasileira em sua estrutura e dinâmica. A autora se debruçou sobre o tema em sua tese de doutorado, defendendo, em 1955¹, o estudo intitulado *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*². O trabalho foi matéria de uma resenha elaborada pelo sociólogo francês Henri Desroche³, despertando a atenção de diversos pesquisadores dos fenômenos religiosos naquele país, o que resultou na publicação dos primeiros artigos de Maria Isaura em francês, em importantes revistas como *Les Annales*⁴ (Aubrée, 1999, pp. 282-283).

O número cinco da revista *Archives de Sociologie des Religions*, publicado em 1958, contém dois artigos da autora sobre o messianismo. Em “L’influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens”, Maria Isaura examina os vários tipos de movimentos messiânicos conhecidos historicamente no Brasil – desde a busca da “Terra sem Mal” pelos guaranis até os movimentos rústicos da virada do século XX –, comparando-os com movimentos aparentemente similares, ocorridos na América do Norte. No segundo artigo, “Classification des messianismes brésiliens”, é possível vislumbrar, através da análise que ela realiza sobre os casos brasileiros, os

¹ No prefácio de *O messianismo no Brasil e no mundo*, publicado em 1965, a autora assinala, contudo, que o trabalho resultava “de pesquisas e leituras que realizava desde 1948” (1977a, p. XXIII).

² Conforme assinalamos no capítulo 1, a tese orientada por Roger Bastide, foi defendida na 6ª Seção da École Pratique des Hautes Études. A banca era composta por Gabriel Le Bras e Claude Lévi-Strauss. O trabalho foi publicado em francês no Brasil em 1957.

³ A resenha foi publicada na revista *Archives de Sociologie des Religions*, que constituía o veículo mais importante para a divulgação de pesquisas e reflexões realizadas no domínio da Sociologia da Religião na França.

⁴ Trata-se do artigo “Miracles au Brésil”, publicado em 1956.

elementos básicos da síntese posterior que faria sobre o fenômeno messiânico no mundo.

Assim, partindo do movimento do Contestado, os estudos de Maria Isaura sobre o messianismo evoluíram para um escopo mais amplo de análise, abrangendo os movimentos primitivos (do oeste norte-americano, África, Melanésia e Brasil) e os movimentos messiânicos na civilização ocidental (movimentos feudais, do século XIX e movimentos rústicos brasileiros). Em *O messianismo no Brasil e no mundo*, publicado em 1965, a autora propõe uma classificação dos movimentos messiânicos enquanto categoria sociológica, discriminando seus tipos diferenciados. Maria Isaura faz um amplo levantamento dos estudos etnológicos e históricos produzidos sobre os movimentos messiânicos, combinando a análise crítica de fontes secundárias à observação direta, através do trabalho de campo efetuado em Santa Brígida sobre o líder religioso que comandava parte do povoado⁵.

O volume e a análise cuidadosa dos casos cotejados em *O messianismo no Brasil e no mundo*, a sistematização efetuada e o pioneirismo do enfoque sociológico contribuem para fazer de Maria Isaura a maior autoridade mundial na questão. Henri Desroche, que poderia com ela confrontar-se, reconhece sua primazia (Negrão, 1999, p. 177).

O presente capítulo tem por objetivo analisar os estudos de Maria Isaura sobre o messianismo, concentrando-se nas reflexões desenvolvidas em *O messianismo no Brasil e no mundo*, que constitui a obra mais importante da autora sobre a temática. Através da análise dos movimentos que ela efetua, procuraremos esclarecer aspectos significativos do seu pensamento no que se refere, de um lado, à descrição das sociedades rústicas, e de outro, à sua concepção particular de abordagem sociológica, de maneira mais geral. O capítulo encontra-se dividido em sete partes. A primeira procura recuperar as interpretações em torno do messianismo até a década de 1960 no Brasil. As partes seguintes seguem, aproximadamente, a argumentação desenvolvida pela autora em *O messianismo no Brasil e no mundo*, procurando identificar as principais questões que se depreendem de sua análise. Assim, na segunda parte veremos de que maneira a autora

⁵ No prefácio do livro, Maria Isaura agradece a Thales de Azevedo, que “proporcionou a experiência inestimável de viver numa comunidade messiânica brasileira, no interior da Bahia, de que resultou uma vivência do problema raramente alcançada” (1977a, p. XXIII).

descreve, de maneira mais ampla, a evolução dos estudos em torno da temática, definindo algumas categorias centrais para a sua análise. A terceira parte tem por objetivo esclarecer o ponto de vista privilegiado pela socióloga no estudo dos fenômenos. As partes quatro e cinco se concentram, respectivamente, na análise dos casos de messianismo encontrados entre as populações primitivas e dos movimentos messiânicos ocidentais, para explicitarmos, na parte que se segue, a tipologia de movimentos elaborada por Maria Isaura. Em seguida, examinaremos os movimentos brasileiros, procurando identificar de que maneira se enquadram no quadro estabelecido pela autora. A última parte procura resumir algumas considerações de ordem teórica elaboradas pela socióloga no estudo dos movimentos messiânicos, procurando perceber as singularidades de seu pensamento.

Interpretações acerca dos movimentos messiânicos brasileiros

As primeiras versões sobre os movimentos messiânicos foram elaboradas por jornalistas, literatos, militares, agentes governamentais e religiosos, sendo marcadas por um forte preconceito em relação às crenças e aos surtos descritos, resultando, muitas vezes, numa visão distorcida dos fatos relatados. Orientados por valores e sentimentos tradicionais, os movimentos são vistos como irracionalidades e arcaísmos.

Até a década de 1950, as explicações dadas pelos autores sobre a emergência do fenômeno messiânico tendem a enfatizar os fatores biopsicológicos. Pautando-se pelas teorias raciais da época, as interpretações postulam a existência de um vínculo indissolúvel entre a condição sertaneja e o misticismo. O messianismo se explicaria, desse modo, pelo fanatismo ou por epidemias mentais por parte de populações psicologicamente instáveis devido à mestiçagem⁶. Alguns fatores reforçariam a predisposição ao temperamento místico, como o isolamento, a pobreza, a ignorância. Dessa forma, o messianismo é explicado a partir do contraste entre a civilização do

⁶ O trabalho de Nina Rodrigues intitulado “As coletividades anormais” (1939) constitui um exemplo dessa visão.

interior e a civilização do litoral, sendo visto como uma reação à interferência desta sobre aquela. Nesta linha pode ser citado principalmente Euclides da Cunha.

Alba Zaluar chama a atenção, dessa forma, para o dualismo que caracteriza essas versões. Com efeito, “os participantes dos movimentos (...) aparecem, na versão negativa, como loucos, sanguinários, bandidos ou fanáticos e, na visão positiva, como ingênuos, pacíficos, místicos ou católicos ortodoxos. Nas duas versões, trata-se de criar símbolos e signos da alteridade” (1986, p. 146). A oposição litoral-sertão, elaborada nas primeiras representações acerca dos movimentos messiânicos, teriam como resultado a construção de um “outro”, bárbaro, atrasado e incompreensível, excluído do projeto hegemônico da elite nacional. “Estes grupos subalternos estão presentes no campo político enquanto massa amorfa, seguidores passivos e ignorantes sertanejos (...). Qualquer demonstração de vontade própria e autonomia é violentamente rechaçada ou negada” (ibid., p. 147).

As décadas de 1950 e 1960 são marcadas pela emergência, no cenário internacional, de um conjunto de estudos visando submeter a uma ampla revisão comparativa os movimentos religiosos étnicos e populares⁷, impulsionando, no Brasil, o surgimento de interpretações baseadas em uma perspectiva sociológica. Assiste-se, durante esse período, à eclosão de uma série de trabalhos que partem de condições sociais específicas ao sertão brasileiro para analisar movimentos como os do Contestado, Juazeiro e Canudos.

Nesse sentido, Giumbelli chama a atenção para o fato de que os estudos elaborados a partir dos anos 1950 “pretendem introduzir, em relação a determinado conjunto de textos anteriores, uma ruptura marcada, seja pela apresentação de uma perspectiva distinta de análise, seja pela crítica e questionamento de fontes de dados até então utilizadas” (1997, p. 1).

⁷ Em 1957 e 1958 foram publicados os números 4 e 5 da revista *Archives de Sociologie des Religions*, inteiramente dedicados aos “messianismos”; datam de 1960 o *Symposium* da Universidade de Chicago (que produziu a coletânea *Milennial dream in action*, organizada por Sylvia Thrupp) e o volume *Religions du Salut*, dos “Annales du Centre d’Études des Religions” do Instituto de Sociologia da Universidade de Bruxelas. Entre 1957 e 1961 foram publicados: “Micromillénarisme et communautarisme utopique”, de Henri Desroche; *Primitive rebels*, de Eric Hobsbawm; *The trumpet shall sound*, de Peter Worsley; *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, de Vittorio Lanternari; *Chiliasmus und Nativismus*, de Mühlmann, “Messianisme et développement économique et social”, de Roger Bastide (Pompa, 1998, p. 15).

Na parte final de seu trabalho sobre o movimento do Contestado, Maria Isaura (1957a) procura, dessa forma, refutar as diferentes tentativas de explicações dos movimentos messiânicos no Brasil⁸. Os trabalhos da autora sobre a temática contribuem, de fato, para uma ampliação de perspectivas. Reunindo os fenômenos até então rotulados de misticismo ou fanatismo na categoria de “messianismos”, ela desautoriza as interpretações que procuravam localizar os surtos messiânicos sertanejos no quadro de uma patologia social desviante. Classificando os movimentos de acordo com os tipos de sociedade nos quais são engendrados, seus estudos reposicionam o fenômeno numa lógica social.

É possível, contudo, identificar vertentes teóricas distintas nas interpretações sociológicas. As obras de Facó (1963) e de Vinhas de Queiroz (1965), vinculadas à noção de consciência de classe, concebem o messianismo como uma modalidade arcaica ou pré-política de revolução social. Apoiando-se em uma concepção marxista, identificam a estrutura econômica das sociedades como a base material, da qual a religiosidade camponesa seria a “cobertura ideológica” ou “falsa consciência”. Reconhecendo a influência de *Primitive rebels*, de Hobsbawm (1959) e *The trumpet shall sound* (1957), de Peter Worsley, ambos os autores tendem a ver os movimentos como o produto de tensões entre classes sociais. Os surtos messiânicos são associados à questão da terra no Brasil, sendo interpretados como revoltas camponesas à crescente monopolização das terras e ao processo de expulsão dela decorrente. Para Zaluar (1986), as obras de cunho marxista retomam a oposição litoral-sertão, que se transforma nos binômios dominante/dominado, opressor/oprimido.

Duglas Teixeira Monteiro, professor da USP de 1959 a 1978⁹, forneceu uma contribuição importante para os estudos sobre o messianismo no Brasil. Em sua tese de doutorado, intitulada *Os errantes do novo século*, defendida em 1973, o autor procura compreender a ideologia religiosa dos camponeses do Contestado, concebendo-a não

⁸ A autora se opõe ao argumento biológico, que afirma inferioridade física ou mental do mestiço; ao argumento patológico, que classifica tais movimentos como fenômenos de loucura coletiva; à tese do “choque cultural” entre populações civilizadas do litoral e as atrasadas do interior; à determinação de fatores sociológicos, sem que até então se tivesse produzido um estudo da organização social característica do local onde o movimento foi deflagrado.

⁹ A carreira do sociólogo é interrompida com um trágico acidente ocorrido em 1978.

como um epifenômeno superestrutural ligada à base material, mas como um universo semântico por meio do qual o mundo material adquire sentido¹⁰.

Após mapear as principais interpretações acerca dos movimentos messiânicos no Brasil até a década de 1960, nos concentraremos, nas seções que se seguem, na argumentação desenvolvida por Maria Isaura em *O messianismo no Brasil e no mundo*, que sintetiza, com efeito, as conclusões gerais a que a autora chegou através dos diversos estudos efetuados anteriormente.

A tese de livre-docência da autora, intitulada *Movimentos messiânicos: tentativa de classificação sociológica*, apresentada em 1962, constitui uma primeira versão do livro, publicado inicialmente em 1965. Em 1966, *O messianismo no Brasil e no mundo* ganhou o prêmio Jabuti para a melhor obra em Ciências Sociais. Uma segunda edição revista e aumentada foi publicada em 1977. Trata-se da obra de Maria Isaura que obteve maior repercussão internacional, tendo sido traduzida para o francês, para o espanhol e para o italiano¹¹.

O livro se articula em três partes. A primeira é dedicada à descrição e à análise dos movimentos messiânicos entre povos primitivos, de um lado, e dos movimentos medievais e alguns outros ocorridos no século XIX na civilização ocidental. A partir do estudo dos casos cotejados na primeira parte, Maria Isaura elabora uma tipologia dos movimentos messiânicos. Na segunda parte do livro, Maria Isaura se debruça sobre os movimentos messiânicos brasileiros, analisando, em primeiro lugar, os casos de messianismo indígena e, em seguida, os de messianismo rústico, procurando enquadrá-los na classificação estabelecida. Na terceira parte, intitulada “Reflexões teóricas finais”, a autora procura sistematizar de forma abstrata a análise dos casos descritos, esclarecendo o significado preciso de diversas categorias sociológicas encontradas ao longo da análise. Ressaltam dessa análise os traços singulares que caracterizam o pensamento da autora, perpassando as diversas temáticas abordadas em sua obra.

¹⁰ Maria Isaura publica alguns artigos (1978b, 1979b, 1979c) sobre a obra do autor (que também mantinha contato próximo com Bastide).

¹¹ *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles: histoire et ethnologie des mouvements messianiques*. Paris, Anthropos, 1968; *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI, 1969; *Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali*. Milão: Jaca, 1970.

A evolução dos estudos sobre os movimentos messiânicos: definição das categorias-chave

Na introdução de *O messianismo no Brasil e no mundo*, Maria Isaura examina as diferentes orientações tomadas pelo estudo dos movimentos messiânicos. Ela assinala que os fenômenos classificados sob essa denominação foram, inicialmente, objeto de discussões de cunho teológico, que visavam, sobretudo, distinguir os verdadeiros dos falsos messias. Com o desenvolvimento dos estudos históricos, o objetivo principal passa a ser o estabelecimento de uma definição capaz de apreender os aspectos mais gerais do fenômeno.

Maria Isaura chama a atenção para a definição de messias proposta por Max Weber e Paul Alphandéry¹², que acentua o seu caráter essencialmente carismático, ressaltando “suas qualidades pessoais extraordinárias, provadas por meio de faculdades mágicas ou estáticas, lhe dão autoridade (...). Assim, age graças ao seu dom pessoal apenas, colocando-se fora ou acima da hierarquia eclesiástica ou civil existente, desautorizando-a ou subvertendo-a, a ruptura de ordem estabelecida podendo ser breve ou de longa duração” (1977a, p. 27).

Maria Isaura destaca, no entanto, que a transformação do mundo não se opera de forma mecânica, pela mera aparição do líder. Os adeptos devem cumprir as suas ordens¹³.

O messianismo se afirma, pois, como uma força prática, e não como uma crença passiva e inerte de resignação e conformismo: diante do espetáculo das injustiças, o dever do homem é trabalhar para saná-las, pois sua é a responsabilidade pelas condições do mundo. (...)

¹² “O messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre, tratando-se pois de um líder religioso e social. O líder tem tal status não porque possui uma posição dentro da ordem estabelecida, e sim porque suas qualidades pessoais extraordinárias, provadas por meio de faculdades mágicas ou estáticas, lhe dão autoridade” (1977a, p. 27).

¹³ Maria Isaura assinala que, para Weber, o líder carismático tem, com efeito, maior probabilidade de surgir nas religiões ativas e dinâmicas.

Estes objetivos, que são políticos, sociais, econômicos (...), devem sempre ser, no entanto, religiosamente alcançados, isto é, por meio de rituais especiais que um enviado divino revela aos homens (ibid., p. 29).

Assim, na medida em que aponta para a possibilidade de melhorias futuras, o messianismo leva os homens a se congregarem para conseguir, por meio da ação, os benefícios que almejam. “A característica principal dos grupos assim formados é a atividade” (ibid., p. 37).

Além de definir o personagem messiânico, os autores que estudavam o fenômeno se preocupavam em delimitar o que seria o seu Reino. Maria Isaura ressalta que o reino messiânico é visto comumente como uma nova era da humanidade, em que os homens encontrariam a felicidade perfeita. “Seria, pois, a realização do céu na terra”. Ela observa ainda que “o Reino Messiânico é em geral um reino futuro, *espera-se* por ele” (ibid., p. 30). Sua realização é acelerada pela atividade dos adeptos. A configuração sob a qual é concebido varia de acordo com o grupo. A autora assinala, citando Desroche, que os conceitos de messias e de reino messiânico pressupõem uma associação estreita entre fatores religiosos e fatores sociais, entre valores terrestres e valores celestes. Ela observa ainda que as promessas messiânicas se caracterizam pelo fato de não destinarem salvação a indivíduos, e sim a coletividades.

Maria Isaura chama a atenção para a confusão estabelecida nos estudos sociológicos em relação ao significado do termo “messias” e “messianismo”. A socióloga propõe, então, reservar exclusivamente “messianismo” para nomear a fase de espera messiânica. Desse modo, movimento messiânico seria a atividade de uma coletividade obedecendo às ordens de um enviado divino – o messias – com o objetivo de instalar a felicidade terrestre. A distinção permite esclarecer a questão enfatizada no seu estudo. Com efeito,

messianismo (doutrina) e messias (o líder), nos interessarão apenas na medida em que servirão para esclarecer certos aspectos do movimento messiânico. A abordagem através da doutrina seria teológica, a segunda, sócio-psicológica. Nosso objetivo é a análise de movimentos messiânicos, isto é, de grupos em ação tendo em vista um determinado objetivo, que é o de instalar o paraíso na terra; noutras palavras, que é o de transformar o mundo em que vivem (ibid., p. 46).

Maria Isaura assinala que o desenvolvimento da Antropologia Social contribuiu para modificar a abordagem dos movimentos messiânicos. Com efeito, as pesquisas etnológicas revelaram a existência de crenças e personagens messiânicos em populações primitivas, estendendo a denominação para fenômenos que não pertenciam ao passado da religião cristã. “Não se tratava mais de identificar ou de definir a figura ou o reino messiânicos em si mesmos, ou de historiar seu aparecimento dentro desta ou daquela corrente religiosa; era preciso também analisar mitos e personagens que estavam sendo encontrados em áreas culturais diferentes para decidir se a definição já construída poderia abrangê-los” (ibid., p. 32). Maria Isaura chama a atenção para o fato de que os novos estudos se diferenciavam, dessa forma, pelo fato de analisar “realidades vivas” (id.).

A multiplicação dos movimentos messiânicos em áreas primitivas, como uma reação ao colonialismo, colocou aos governos coloniais e às missões religiosas problemas de ordem prática, favorecendo a construção de uma nova perspectiva. “Urgia se pesquisassem as condições sociais em que ocorrem, através de uma perspectiva sócio-econômica dinâmica, e não apenas de uma análise histórico-religiosa. (...) É preciso conhecer como se transforma o mito, de latente em fator de ação, a fim de prevenir, eliminar ou quiçá incrementar os movimentos que produz” (ibid., pp. 37-38).

Comparação e classificação dos movimentos messiânicos

Maria Isaura assinala que a maior parte dos estudos continuou, no entanto, seguindo uma abordagem monográfica, concentrando-se em casos específicos de messianismo. Além disso, seguiam sempre o objetivo de chegar a um ou a poucos fatores causais, que permitiriam desvendar o mecanismo de desencadeamento. A socióloga reconhece que a abordagem monográfica constitui um primeiro passo necessário para o estudo dos movimentos messiânicos, fornecendo material para desenvolvimentos posteriores. Com efeito, a partir de um determinado número de monografias, pode-se realizar um trabalho de síntese. No entanto, “enquanto nos mantivermos no âmbito da monografia, só compreenderemos o movimento em seu

próprio background cultural e não há possibilidade de verificar se os traços que apresenta são gerais ou acidentais” (ibid., p. 39).

Assim, para Maria Isaura, o acúmulo de monografias passa a exigir um segundo momento de estudo, que é o da sua comparação.

Não se trata mais de saber os motivos que levaram determinados indivíduos, ou determinados grupos sócio-culturais, a embarcar num movimento messiânico; agora vai-se verificar se apresentam peculiaridades tais que cada qual forma um caso particular, diferente de todos os outros, ou se existem traços análogos suficientes para uma sistematização (id.).

O problema era escolher que traços seriam utilizados na comparação. Para a socióloga, as tentativas realizadas se caracterizaram em geral pela arbitrariedade da escolha, que decorria das preferências do autor, e não de uma imposição da realidade. Maria Isaura rejeita a abordagem cultural, escolhida por tais empresas, considerando-a inadequada.

É que culturas e civilizações são “únicas”, no sentido de possuírem seu próprio estilo. Dentro delas, os costumes, os ideais, a técnica, as práticas mais diversas possuem fisionomia especial, derivada do contexto a que pertencem; são partes de um todo em que estão integradas. Cada cultura ou civilização pode adotar traços culturais de culturas ou civilizações vizinhas, sem perder sua própria personalidade e sem chegar nunca à igualdade com a civilização copiada. A constatação deste fenômeno foi patenteada com a descoberta do princípio de reinterpretação: ao englobar um traço cultural alheio, é este reinterpretado em termos da cultura que o adota, sofrendo então transformações que o tornam concomitante com esta (ibid., p. 40).

A autora chama a atenção para o fato de que muitas classificações isolam traços específicos dos movimentos messiânicos para critérios de classificação. No entanto, um movimento messiânico assume determinadas características de acordo com a cultura ou civilização em que surge. Assim, “os traços não têm sentido em si mesmos, mas dentro do contexto cultural em que funcionam, e cada contexto cultural é *único*” (id.). Maria Isaura segue a premissa de Marcel Mauss segundo a qual a unidade do todo assume importância maior do que cada uma das partes. Ela assinala, por outro lado, que “classificar é procurar os traços *constant*es apresentados pelos fenômenos sociais a fim

de se estabelecerem categorias” (ibid., p. 41). Assim, ela opõe a diversidade dos traços culturais à identidade da estrutura e da função, privilegiando esta última abordagem como base para a realização de classificações. Maria Isaura esclarece, portanto, que investigará “identidades de estruturas e de funções, pelo menos em seus caracteres mais gerais, entre uma multiplicidade de casos concretos dispersos no espaço e no tempo” (id.), com o objetivo de pesquisar a possibilidade de discriminar os movimentos messiânicos em diferentes “classes, gêneros e espécies”, independentemente da sociedade a que pertençam.

Maria Isaura distingue os termos estrutura e organização, apoiando-se nas definições estabelecidas por Radcliffe Brown:

a estrutura social é o arranjo em que estão diferentes indivíduos ou grupos no interior das sociedades, ocupando posições diversas, todas inter-relacionadas. Desse modo, a estrutura social é a rede de posições e relações sociais que cobre o espaço interno de um grupo social ou de uma sociedade. O termo organização está estreitamente correlacionado com o de estrutura, mas não podem ser tidos como sinônimos; enquanto, ao lidarmos com as estruturas, estamos diante de espécies de esquemas, ao passarmos para a organização incluímos nos esquemas as atividades dos indivíduos ou dos grupos, modeladas por padrões de comportamento e obrigadas a se adequarem tanto a estes padrões, quanto umas às outras (ibid., p. 43).

Assim, a estrutura é o nível mais profundo, que se atinge através do estudo dos padrões de comportamentos efetivos, pois nos revelam a posição social dos indivíduos. A organização diz respeito, portanto, aos padrões e comportamentos, e pode ser mais bem compreendida uma vez esclarecida a armação social em que se apóia.

Maria Isaura se distingue, no entanto, de Radcliffe-Brown, afirmando que, no nível da organização, não são encontradas apenas sistemas de papéis sociais. Com efeito, nele se incluem também as atividades de indivíduos e grupos, que tendem para um estado de equilíbrio ou de conflito. Para Maria Isaura,

todo o esforço de integração e diferenciação dos componentes de um grupo social ou de uma sociedade global, de que resulta a configuração específica deles, é alcançada por intermédio das atividades organizatórias, se desenvolvendo de acordo com os esquemas das posições sociais e sob a égide dos padrões de comportamento. Sociedades e grupos sociais são, então, construídos de conjuntos de estruturas e organizações peculiares – familiares,

econômicas, religiosas, políticas, etc. Se quisermos considerar a rede total de posições e relações sociais que, em seu emaranhado, formam a estrutura, a tarefa não só será por demais árdua, dada a quantidade de elementos com que devemos contar, como dificilmente se chegará à fisionomia real das sociedades e dos grupos (ibid., p. 44).

Ela chama a atenção, no entanto, para o fato de que sempre existe uma configuração que se impõe como a mais importante, influenciando as demais de três maneiras. “A influência mais visível é ao nível dos padrões de comportamento, que se modelam sobre o padrão social significativo. Também é percebida através do exame dos sistemas de relações que marcam aos indivíduos ou aos grupos sua posição social. Finalmente, qualquer alteração nesse sistema de relações modifica totalmente a configuração grupal total” (id.). Os diferentes grupos e indivíduos dentro de uma sociedade podem ocupar diversas posições ao mesmo tempo, mas o que define, em última instância, a posição que ocupam é um sistema especial de relações que assim se verifica como o mais importante.

Não é, pois, pela comparação entre os vários sistemas de relações que descobrimos qual o mais relevante; é pelo papel que desempenha na localização dos indivíduos e grupos dentro da sociedade global. Quando o indivíduo é caracterizado pela sua posição de chefe de família, pelas suas relações de parentesco, independentemente de suas outras posições, este sistema de relações é considerado significativo (id.).

Assim, Maria Isaura ressalta que “os grupos messiânicos são internamente estruturados e organizados; mas pertencem a sociedades que também têm sua estrutura e organização internas e, dentro delas, ocupam determinadas posições, para com elas manter determinadas relações”(id.). A autora procura, desse modo, verificar se os movimentos messiânicos são, do ponto de vista estrutural, semelhantes ou divergentes, tanto em sua própria constituição, quanto na constituição das sociedades em que têm origem. Ela chama a atenção para a importância de se analisar a função que o grupo messiânico exerce em relação à estrutura e organização das sociedades globais às quais se vincula, esclarecendo que o termo função será tomado “no sentido de tarefa que está sendo cumprida, de papel que está sendo desempenhado, de exercício de atividades com determinado objetivo” (ibid., p. 45). A autora afirma que esse objetivo não é

necessariamente a continuidade da estrutura e da organização, podendo referir-se à sua modificação. Assim, a análise de Maria Isaura difere de uma abordagem funcionalista.

Movimentos messiânicos primitivos

Descrevendo movimentos messiânicos em três áreas distintas do mundo – entre tribos do Oeste americano; no Congo e na África do Sul; e na Melanésia – Maria Isaura assinala que a diversidade de períodos históricos, ambientes geográficos, culturas e situações sociais em que se produziram, levaram muitos pesquisadores a questionar a existência de parâmetros que permitissem realizar comparações. Ela chama a atenção, no entanto, para um ponto básico comum a todos os movimentos. Com efeito, a forma assumida é sempre a mesma, seja qual for a cultura do povo ou o tipo de relações que mantém com os ocidentais¹⁴. O ritmo seguido pelos movimentos, as fases que atravessam, são também iguais em todas as comunidades estudadas¹⁵.

O terceiro aspecto análogo aos movimentos descritos é a situação social em que surgem. Maria Isaura esclarece que eles se enquadram, com efeito, no que Balandier denominou “situação colonial”, caracterizada pela interpenetração de duas sociedades estruturadas internamente de maneira diferente e que passam a constituir uma só sociedade global.

¹⁴ “Um personagem que a si mesmo atribui, ou a quem são atribuídos caracteres sobrenaturais, ou pelo menos excepcionais, aparece pregando a chegada de um mundo novo, no qual será restaurado o modo de vida antigo (caso americano), ou em que gozarão os nativos dos bens dos brancos (caso melanésio), ou em que passarão a reinar sobre a terra (caso africano), para o que será necessário adotar determinadas práticas religiosas, econômicas e sociais, mas que de qualquer modo só terá lugar depois de aniquilados os brancos por uma catástrofe. Este líder reúne em torno de si um grupo de que ocupa o ápice; abaixo de sua posição máxima está um conjunto de apóstolos ou de discípulos, ou de conselheiros, que serve de intermediário entre o messias e os adeptos (estes colocados, pois, numa camada inferior). E é pela vontade do chefe que um adepto é elevado à posição medianeira. Além disso, o messias domina todos os adeptos, comandando em todos os setores sociais” (1977a, pp. 81-82).

¹⁵ “Forma-se, primeiramente, o mito messiânico com elementos tanto da cultura nativa quanto da ocidental, além de outros novos, peculiares à situação que se criou; é a fase da *espera messiânica*. Vem depois a fase da tentativa de realização do paraíso terrestre prometida pelo mito e anunciada pelo messias, que emerge como figura carismática, profetizando prosperidade material, melhoria social, salvação, e é seguida da organização dos adeptos num grupo ou movimento, cujas atividades visam a criar o mundo perfeito. Ao insucesso da empresa pode seguir-se nova fase de *espera*, em que o mito às vezes é reformulado e readaptado, a fim de não dar mais lugar a decepções; enfim, o aparecimento de nova figura messiânica desencadeia outro movimento” (1977a, p. 82).

Temos de um lado as comunidades primitivas, baseadas num sistema de parentesco, auto-suficientes do ponto de vista econômico, num nível técnico rudimentar, e em que todos os setores sócio-culturais se interpenetram; de outro lado, a sociedade ocidental, baseada num sistema econômico altamente complexo que designa na estrutura social a distribuição dos indivíduos; internamente extremamente diferenciada em todos os setores sócio-culturais que, divididos, se harmonizam pela complementaridade oriunda da grande divisão do trabalho; dotada de poderosa aparelhagem técnica para responder às necessidades materiais da vida (ibid., p. 82).

O desnível entre as duas sociedades, do ponto de vista técnico, possibilitou que uma minoria branca exercesse a dominação sobre larga maioria étnica, impondo-lhes padrões de vida que não se originaram espontaneamente dela. Com efeito, as comunidades primitivas eram todas do mesmo tipo, constituindo grupos fechados sobre si mesmos. Quando se relacionavam umas com as outras, tratavam-se em nível de igualdade. Tal situação é destruída pelo contato com os brancos. A estrutura igualitária em que se inseriam é transformada numa estrutura estratificada, na qual os brancos ocupam a camada superior. As comunidades primitivas passam de uma situação de autarquia a camadas desvalorizadas numa sociedade complexa de tipo capitalista, regida, pois, por relações sociais básicas de ordem distinta, dominadas pela impessoalidade.

Assim, a instalação de uma situação colonial força comunidades nativas independentes a entrarem em relações de dominação-subordinação com uma sociedade branca colocada em nível superior, implicando, de um lado, na perda da possibilidade de criarem ou de seguirem seus próprios padrões de comportamento e, de outro, na obrigação de seguirem padrões de comportamento formulados dentro de uma estrutura social inteiramente diversa, resultando numa situação de perda da autonomia a mais fundamental.

Maria Isaura ressalta, no entanto, que, se estes aspectos produzem geralmente reações de tipo religioso, não desencadeiam sempre movimentos messiânicos. Com efeito, o fator necessário para a sua ocorrência é constituído por um determinado tipo de crenças. “Em primeiro lugar, a religião tem aquela qualidade a que se referira já Max Weber: é voltada para as atividades práticas e destina-se a ajudar o homem a melhorar e compreender o mundo em que vive. Em segundo lugar, os movimentos ocorrem quando

nos mitos nativos há elementos favoráveis” (ibid., pp. 84-85). Maria Isaura observa que a figura específica de um herói não é necessária. O que parece imprescindível é o tema do retorno ou da ressurreição.

Outro ponto convergente nesses movimentos é a proveniência social dos membros. Trata-se de grupos sociais baseados primordialmente em sistemas de parentesco, que constituem os principais elementos de ordenação do grupo, permitindo ao indivíduo conhecer sua localização social. Também se caracterizam por uma economia de subsistência, em que a produção é relativamente reduzida e destinada basicamente ao consumo do grupo, sendo as técnicas para sua obtenção rudimentares. Além disso, os diferentes setores da vida social estão pouco diversificados entre si e as práticas religiosas permeiam a todos, constituindo parte integrante deles¹⁶.

A autora assinala que o contato com o mundo ocidental traz ao grupo nativo uma série de modificações, criando novas categorias individuais, abalando as posições sociais tradicionais e pondo em questão a antiga moral e os antigos cultos. O movimento messiânico fornece, dessa forma, um novo enquadramento àqueles que se destacaram da antiga vida tribal e que não lograram se integrar à vida ocidental. “Renovando a estrutura e a organização sociais internas, o movimento possibilita uma reintegração de camadas ou de indivíduos que se encontram deslocados e pouco favorecidos” (ibid., p. 89). Maria Isaura ressalta que “a renovação forçosamente se traduz em nova estrutura, cujas diferentes partes estão organizadas entre si por novas regras de comportamento baseadas em novos valores” (id.). Com efeito, a organização interior do grupo não é mais a mesma de antigamente. Enquanto o grupo anterior tinha por base um sistema de parentesco, o novo grupo tem por base um sistema religioso.

Maria Isaura observa que é, porém, com relação às outras comunidades do mesmo tipo, tribos, clãs, aldeias, que o movimento messiânico desempenha seu papel

¹⁶ Maria Isaura se opõe a determinados autores que consideram a origem dos componentes dos movimentos messiânicos como tipicamente rural. Para ela não se trata “de ruralismo ou de urbanização, terminologia que pode dar lugar a confusões, já que há cidades fornecendo contingente numeroso aos movimentos messiânicos; trata-se, isso sim, de maior ou menor *ocidentalização* das relações sociais, da maior ou menor difusão de um tipo de estrutura social diferente daquele que conheciam os nativos e que é peculiar ao ocidente” (1977a, pp. 86-87). Assim, os indivíduos que formam os movimentos messiânicos podem provir seja do campo, seja da cidade, mas serão sempre elementos que ainda se regem pelos padrões de comportamento de uma sociedade baseada no sistema de parentesco e alimentada por uma economia de subsistência.

integrativo e reorganizatório mais importante. Assim, “partindo de comunidades independentes e até hostis entre si, o movimento anula as disputas em nome de uma nova organização que supera as dissensões” (ibid., p. 90). Nesse sentido, constitui um fator aglutinador, unindo todas as comunidades num só grupo. Ela observa que a reorganização da vida nativa, desse ponto de vista, se dá em termos sociais mais amplos do que a vida tribal. Os laços de parentesco são sobrepujados pelos laços de parentesco religioso. Os movimentos messiânicos fornecem um novo quadro estrutural e cultural às comunidades, diferente daquele em que tinham se movido até então.

Além de desempenharem uma função de reorganização, os movimentos messiânicos constituem também um fator de modernização. Maria Isaura ressalta, contudo, que “a modernização não vem do branco – o nativo ele mesmo cria suas novas instituições, com os elementos que lhe são fornecidos por uma e outra cultura” (ibid., p. 91). A autora chama a atenção para o papel do messias, que, “devido a seu caráter sagrado, permite e consagra a mudança, tornando-a legítima aos olhos da comunidade” (id.). Ele apresenta-se, desta forma, como um fator de dinâmica social.

Maria Isaura destaca a atitude ambígua, por parte do grupo dominado, com relação ao grupo dominante, em que se combina repulsa e aceitação¹⁷. Desta forma, o movimento messiânico significa a formação de uma terceira sociedade, que não é mais a nativa, mas que também não é a branca ocidental, e que não pode ser identificada com nenhuma das duas. Ela observa, portanto, que, com relação à sociedade global, o movimento messiânico não desempenha nem função de segregação, nem de integração, permanecendo ambíguo. Suas funções são, ao mesmo tempo, subversivas e de restauração da autonomia.

A socióloga assinala que o movimento messiânico permite reafirmar o poder de criação do grupo, diminuído pela ação da sociedade global. Assim,

movimento é (...) plenamente o termo que serve para designar um grupo que está em plena atividade, e atividade criadora, atividade real. Muito embora orientadas por um mito, as atividades nativas nada têm de *fuga* para mundos imaginários; constituem organização nova

¹⁷ “Esta ambigüidade se manifesta ao nível tanto da cultura quanto da organização sociais, pela aceitação ou rejeição de instrumentos e objetos materiais, pela aceitação ou rejeição de comportamentos sócio-culturais” (1977a, p. 94).

que efetivamente se constrói e que não permanece apenas nos anseios ou nas esperanças dos indivíduos que dele participam (ibid., p. 95).

Para Maria Isaura, os movimentos messiânicos constituem, dessa forma, maneiras dinâmicas dos povos primitivos procurarem solucionar novos problemas com que se defrontam, e não mero regresso ao passado. Ela ressalta que

não se trata também de respostas passivas a novas dificuldades; são tentativas criadoras do povo para reformar suas próprias instituições, para ir ao encontro de novas necessidades, ou para agüentar novas tensões – isto é, procuram dentro de condições de vida diferentes da antiga (e provenientes da instalação de uma situação de dominação-subordinação antigamente inexistente), alcançar novo equilíbrio social (ibid., p. 96).

O movimento messiânico permite, portanto, atingir um equilíbrio no processo de mudança rápida que, desencadeada por fatores externos à organização social, é instalada no universo dos nativos. Maria Isaura ressalta que “o equilíbrio provém de sua própria iniciativa, demonstra o pleno exercício de suas facilidades criadoras” (id.)¹⁸.

Assim, para Maria Isaura, o movimento messiânico primitivo, encarado muitas vezes como produto de uma crise econômico-cultural, se revela mais como produto de uma crise estrutural. Com efeito, o ingresso forçado numa estrutura global distinta leva o grupo nativo a reagir de forma religiosa. Maria Isaura observa que “é desta situação que se origina uma função que forçosamente será ambígua: destina-se a refazer uma estrutura primitiva que a violência abalara; e impossibilitado, pelo fluir constante do tempo que tudo transforma, de efetuar a reconstrução que pretendia, cria uma nova estrutura, a estrutura messiânica” (ibid., p. 97).

Movimentos messiânicos na civilização ocidental

¹⁸ A autora observa que o movimento messiânico está ligado a diferentes aspectos – desordem religiosa, desorganização econômica, aniquilamento cultural –, evidenciando como todos eles estão intimamente ligados e dependentes. Ela chama a atenção, dessa forma, para o fato de que sua função não é reorganizatória de um só dos setores sociais, e sim do todo, abrangendo, em primeiro lugar, o sistema social interno da comunidade; em segundo, as relações da comunidade com suas congêneres; e, por fim, as relações da comunidade com a sociedade global.

Maria Isaura assinala que, desde os tempos mais recuados da Idade Média, existiram movimentos messiânicos ligados à religião e à civilização cristã, dando origem a seitas que persistiram durante longo período, enquanto outros foram efêmeros. Examinando os estudos sociológicos que dizem respeito aos movimentos medievais, ela distingue duas espécies de movimentos: o movimento é de “povo pária” no caso da nação que perdeu a liberdade política; e de “camada pária” quando ocupa o ponto mais baixo da escala social e se levanta contra as camadas dominantes¹⁹. Nos dois casos, forma-se um grupo de reação marcado por um grau elevado de coesão, reforçado por um conjunto de obrigações e proibições. Os dois tipos de movimentos têm como objetivo básico reordenar o mundo. Além disso, tanto o ritmo de desenvolvimento quanto o esquema geral seguido é sempre o mesmo²⁰. A razão pela qual movimentos políticos ou sociais se apresentam como religiosos é também a mesma nos dois casos. Maria Isaura assinala, com efeito, que a sociedade medieval se caracterizava pela falta de uma diferenciação clara dos setores culturais. Em tal universo, a ordem social se confundia com a ordem divina.

Movimentos sócio-religiosos

Os movimentos causados por uma situação de “camada pária” estão ligados a transformações importantes na hierarquia social. De um lado, “ao número anterior de camadas, que distinguia nobre, burguês e plebeu, ficavam adicionadas outras subdivisões em cada uma delas, complicando o quadro estrutural” (ibid., p. 133). De outro, “parentesco e tradição, apenas, não serviam mais para designar aos indivíduos sua distribuição na hierarquia, diante do aparecimento do fator econômico” (id.). Os princípios econômicos passavam, desse modo, a assumir proeminência no conjunto da sociedade, alterando a hierarquia e os padrões de comportamento, comandados

¹⁹ Maria Isaura retoma os termos utilizados por Weber nos estudos em que aborda os movimentos messiânicos, partindo da situação da antiga Israel.

²⁰ O ritmo e a forma dos movimentos medievais seguem, grosso modo, aqueles descritos no caso dos movimentos messiânicos primitivos.

anteriormente pelas relações familiares. Assim, dois sistemas diferentes de distribuição dos indivíduos se chocavam. Maria Isaura chama a atenção, portanto, para o fato de que

a função deste movimento dizia respeito à estrutura interna da sociedade global, da qual promovia a subversão, o que era plenamente alcançado pela organização e pelo significado do grupo messiânico: adeptos do novo Cristo, passavam os desprivilegiados a constituir a verdadeira elite e, partilhando dos méritos extraordinários e milagrosos do líder, colocavam-se muito acima (...) da camada dominante (p. 134).

O sacramento de entrada significava que toda a comunidade passava a viver de acordo com leis próprias, distintas das leis terrenas. Estas se encontravam ligadas, no passado, aos “padrões familiares e tradicionais justos e santos, que o presente substituíra por padrões contratuais e econômicos” (id.). A autora assinala que o movimento messiânico rejeitava as relações modernas, visando restaurar as antigas instituições do sistema de parentesco. Assim, ele constituía uma reação contra as novas relações sociais, que eram impostas pela camada dominante. “Era uma defesa do sistema de relações sociais que entrara em decadência, e ao mesmo tempo uma defesa das classes inferiores contra imposições externas, resguardando o direito de criarem suas próprias instituições” (ibid., p. 135).

Maria Isaura ressalta que, embora impelido por um ideal que julgava ser inteiramente conforme a tradição, o grupo messiânico propiciava, no entanto, o surgimento de novas práticas e comportamentos nos pontos considerados críticos para a coesão interna do grupo. As relações entre os sexos, as relações econômicas e as relações religiosas passaram, com efeito, a ser regidas por padrões distintos daqueles vigentes na sociedade global. Assim, para a autora, o movimento messiânico desta espécie é falsamente conservador. Com efeito,

conscientemente condena as novidades da sociedade global em transformação, e, afirmando que visava a reconduzi-la à sua forma do passado, na verdade criava outras novidades que oferecia em substituição às que condenava. Por seu lado de novidade constituía um reconhecimento de que era impossível regressar ao passado, que o sistema social antigo não era mais viável nas novas condições sociais, e que algo devia tomar o lugar do antigo que não se sustentava mais; afirmava, assim, a existência da mudança social (ibid., p. 136).

Desta forma, o movimento messiânico mostra-se, na verdade, revolucionário. Sua função, quanto à estrutura, era nitidamente subversiva, contribuindo para inverter a hierarquia social existente. Quanto à organização dos padrões, sua função era inovadora, pois formava em bases novas os comportamentos sociais. Para Maria Isaura, “a qualidade revolucionária dos objetivos é disfarçada pela proclamação de que seguem um modelo que foram buscar no passado, o que era forçoso, dadas as fontes de valor da sociedade” (id.). Ela observa que a revolução tinha ainda outro sentido. Aproximando-se da análise que efetua no caso dos movimentos primitivos, a socióloga assinala que, visando anular os novos padrões valorativos que eram impostos à camada inferior pela superior, os movimentos messiânicos surgiam também como uma retomada de iniciativa por parte das camadas inferiores. Elas mesmas solucionavam os problemas colocados pela evolução social, criando seus padrões de comportamento diante do surgimento do fator riqueza. Assim, “a inversão da hierarquia social significava também uma certa retomada de independência por parte das camadas inferiores; a independência que anteriormente possuíam de recusar as condutas que não consideravam sancionadas pela tradição, reafirmando o propósito de só seguirem aquelas que realmente tivessem o selo do passado” (ibid., p. 137).

Movimentos político-religiosos

Os movimentos causados por uma situação de “povo-pária” correspondem a situações estruturais bastante distintas, surgindo quando uma sociedade até então autárquica é incorporada por outra, formando uma nova sociedade global; ou então quando uma sociedade global se fragmenta em segmentos que se tornam autárquicos. Em ambos os casos, tratava-se de readquirir a autoridade política. Estas sociedades apresentavam a mesma estrutura: rei, suseranos, senhores, burgueses, plebe. As ocorrências políticas que anulavam a autonomia nacional não alteravam estas divisões estruturais. Para Maria Isaura, esta continuidade estrutural é patente quando comparamos o movimento messiânico político-religioso com o sócio-religioso; este distribui diferentemente indivíduos e grupos no espaço social, dando origem a uma nova estrutura, enquanto nada é modificado no primeiro. Pelo contrário, a função do

movimento messiânico político é justamente reforçar os liames existentes e não substituí-los por outros, visando, dessa forma, dar maior coesão ao grupo para fazer face às sociedades consideradas inimigas. O movimento revigora a solidariedade interna entre os indivíduos, mas também entre as diferentes camadas²¹. Maria Isaura ressalta que não nos defrontamos, neste caso, com um aspecto de criação ou de novidade. Assim, para a autora, o movimento messiânico político é antes de mais nada conservador²².

Estes movimentos messiânicos estão ligados aos processos de formação de sociedades globais, que se constituem, de um lado, a partir da reunião de fragmentos distintos e, de outro, através da separação em partes, em que cada qual passa a constituir uma unidade autônoma. Para Maria Isaura, trata-se, portanto, de duas subcategorias dos movimentos messiânicos, ambas operando a reconstrução de uma nacionalidade, mas utilizando meios opostos. Ela distingue, assim, um movimento messiânico segregador e um movimento messiânico integrador. “Em ambos os casos, a função do movimento messiânico é voltar a uma forma que existia anteriormente e que foi anulada. (...) A função é nitidamente conservadora e, mais ainda, restauradora” (ibid., p. 139).

Movimentos associados a processos de anomia

Maria Isaura observa que, baseando-se, em larga medida, na análise dos movimentos primitivos e medievais, em que a crise toma o aspecto de mudança social interna, a tendência dominante nos estudos relativos aos movimentos messiânicos relaciona-os à passagem de um tipo de estrutura para outro. A autora chama a atenção, no entanto, para o fato de que os movimentos messiânicos não podem ser considerados

²¹ Maria Isaura chama a atenção para o fato de que, em seu esforço de aumentar a coesão interna, o movimento ressalta os aspectos que conferem peculiaridade ao grupo. A formação da lenda messiânica em torno de figuras heróicas indica, desta forma, o caráter nacionalista do movimento, seja de integração, seja de segregação. O herói nacional simboliza a unidade essencial da comunidade. A lenda se torna, pois, fator dinâmico no momento em que a nação (nação entendida como grupo territorial com autonomia política) entra em crise de independência.

²² Ela também o cataloga como rebelião, pois se volta contra determinada autoridade com a intenção de depô-la e substituí-la por outra mais legítima, o que realmente é a sua função.

como uma reação exclusivamente contra processos de mudança social. Ela demonstra, com efeito, a existência de movimentos messiânicos contra estados de anomia, discordando, nesse ponto, da análise de Roger Bastide, que associa as crenças messiânicas ao encontro de dois tipos de sociedade, a primitiva e a moderna.

Analisando o movimento do Monte Amiata, ocorrido na Itália, no século XIX, Maria Isaura chama a atenção, no entanto, para o fato de que, enquanto os movimentos medievais se ligam a uma mudança que desorganiza a antiga estrutura, impondo uma nova estrutura aos indivíduos, no caso italiano não há tal mudança. O movimento do Monte Amiata parece, antes, remediar um processo de anomia social²³. Assim, ele não pode ser considerado nem subversivo e nem revolucionário, seja do ponto de vista de sua função, seja do ponto de vista estrutural e organizatório. Seu papel parece ser, sobretudo, a reorganização da existência camponesa segundo o sistema familiar, reforçado por seu fundamento religioso. Maria Isaura assinala que ele “é também reformista, pois resulta da constatação de que, sendo bom o quadro geral das instituições, há no entanto desvios e abusos que devem ser corrigidos” (ibid., p. 142). Assim, “reorganizador em sua função, é conservador e reformista em seu significado geral” (ibid., p. 143).

Uma tipologia dos movimentos messiânicos

Maria Isaura distingue, portanto, os movimentos que dizem respeito às camadas internas de uma sociedade global daqueles que se referem aos problemas de formação das sociedades globais, esboçando o seguinte quadro classificatório:

²³ Maria Isaura segue a definição proposta por Durkheim, esclarecendo, em nota, que utiliza o termo anomia “no sentido de perda ou ausência de normas sociais, e conseqüente desorganização, sem que outras normas novas tenham surgido. Há desadequação entre os padrões sociais existentes e os comportamentos, que se desviam totalmente daqueles, sem que esteja corroborada a existência de uma mudança social. O processo de anomia se dá ao nível da organização social, observando-se quando os comportamentos sociais não seguem mais os padrões tradicionais que, no entanto, continuam valorizados” (1977a, p. 143).

- 1) movimentos que dizem respeito à formação de sociedades globais e que pretendem retornar à antiga organização, sendo ora de segregação, ora de integração;
- 2) movimentos que dizem respeito à configuração interna de sociedades globais, ora reagindo contra processos de mudança social, ora reagindo contra processos de anomia, e distinguindo-se em movimentos revolucionários e movimentos reformistas;
- 3) movimentos que dizem respeito ao mesmo tempo à formação e configuração de sociedades globais (movimentos mistos), pretendendo a um tempo segmentá-la e subverter a estrutura hierárquica interna, constituindo movimentos revolucionários (ibid., pp. 330-331)²⁴.

Maria Isaura termina, dessa forma, por refutar a distinção que havia inicialmente feito entre os movimentos primitivos e aqueles que surgiram na civilização ocidental. Com efeito, as duas sociedades se estruturam segundo o sistema de parentesco, que aparece, no caso da segunda, associado ao sistema econômico. A distinção entre os dois tipos de sociedades, que, vista a partir das diferenças culturais, parecia insuperável, perde a importância quando se passa para outro ângulo de abordagem, descobrindo-se uma semelhança fundamental. Assim, para a autora é preciso passar “dos fenômenos sociais conscientes (representados pelas dessemelhanças culturais evidentes) para o nível dos fenômenos sociais inconscientes (representado pelas semelhanças insuspeitadas da estrutura social)” (ibid., p. 148). Maria Isaura ressalta que esta era a virtude apontada por Claude Lévi-Strauss à abordagem estrutural, permitindo “descer aos fenômenos sociais menos visíveis e palpáveis, os quais, segundo ele, constituem essencialmente os objetos de estudo da etnologia e da sociologia” (id.). Tanto a sociedade primitiva quanto a sociedade medieval ocidental apresentam, portanto, do ponto de vista estrutural, um grau de homogeneidade que permite considerar os movimentos messiânicos nelas encontrados como fenômenos da mesma natureza, formando um único gênero.

Assim, a autora conclui que os movimentos messiânicos “constituem a maneira dinâmica de grupos estruturados segundo o sistema de parentesco resolverem suas crises estruturais, resultantes seja de problemas de formação, seja de problemas de configuração das sociedades globais, ou, como o demonstra a existência dos

²⁴ Os movimentos de povo-pária encaixam-se na primeira categoria; os movimentos de camada-pária e o movimento italiano do Monte Amiata correspondem à segunda categoria (o primeiro reagindo contra um processo de mudança social e o segundo contra um processo de anomia); os movimentos primitivos enquadram-se na terceira.

movimentos messiânicos primitivos, seja à associação dos dois problemas” (ibid., p. 152).

Maria Isaura observa que os movimentos messiânicos relacionados com a perda da liberdade política ocorrem com menor frequência, comparados com a quantidade de movimentos messiânicos ligados aos problemas de sua configuração interna. Ela conclui, dessa forma, que os movimentos messiânicos constituem reação preferencial para este último caso:

os movimentos messiânicos são, pois, predominantemente movimentos que visam a reforma ou revolução social, peculiares a determinada sociedade, aquela que se estrutura segundo as relações de parentesco. E são reações aos dois fenômenos internos mais importantes, o da mudança social e o da anomia. No primeiro caso, reage contra a perda de iniciativa dos grupos no que tange à formulação de seus próprios padrões valorativos e não apenas à transformação que os valores experimentaram; com relação à mudança social, portanto, o que importa é o fenômeno da alienação da liberdade mais fundamental, qual seja a perda da possibilidade de criação de seus valores e modelos de conduta. No segundo caso, reage contra a decadência dos valores. Em ambos, a comunidade é solicitada a exercer suas faculdades criadoras, seja inventando novos padrões, seja reformando os existentes (ibid., pp. 152-153).

O movimento messiânico pode, assim, corresponder a uma desorganização interna, sem que a constituição de uma nova estrutura tenha enfraquecido a antiga. Maria Isaura acrescenta que o movimento messiânico desempenha efetivamente sua função, promovendo a restauração, a reforma ou a revolução visadas, acarretando, desse modo, uma transformação da sociedade, conforme propunha o líder. “Seu caráter ativo, criador e transformador indica merecer a denominação de movimento, e a inadequação da caracterização de autístico. E isto porque os componentes do grupo não se ocupam somente em ouvir as pregações do líder e nelas acreditar” (ibid., p. 157).

Movimentos messiânicos brasileiros

Na segunda parte de *O messianismo no Brasil e no mundo*, Maria Isaura analisa os movimentos messiânicos ocorridos, no Brasil, entre a população indígena, de um

lado, e a população rústica, de outro. Enfatizaremos, contudo, estes últimos, na medida em que se ligam de maneira mais estreita à temática presente na obra da autora, que confere proeminência aos grupos de sitiantes brasileiros²⁵. A seguir, resumiremos em linhas gerais a análise dos movimentos primitivos efetuados pela autora e, em seguida, descreveremos as principais características dos movimentos rústicos.

Movimentos messiânicos em tribos primitivas

Maria Isaura observa que alguns movimentos messiânicos primitivos brasileiros decorrem de uma “situação colonial” (como no caso dos movimentos primitivos fora do Brasil), enquanto outros não. Neste segundo caso, a reação era inteiramente nativa, tomando a forma de êxodos para a “Terra sem Males”, observados entre os guaranis. Grupo indígena e grupo de colonizadores se encontravam então socialmente no mesmo nível, desenvolvendo relações de igualdade (e não de dominação-subordinação). O contato resultava em situações de anomia no interior das tribos, contra as quais reagiam os movimentos, que constituíam uma tentativa de restaurar a antiga estrutura e organização sociais, num sentido reformista, ou seja, mantendo as instituições nativas, mas melhorando-as pela supressão dos traços considerados nocivos (a doença, as novidades tomadas aos brancos).

Maria Isaura assinala, contudo, que não era qualquer situação de contato que dava origem aos movimentos. “Era quando os contatos intermitentes, mas apreciáveis, ameaçavam a integridade da estrutura e da organização, estas ainda se conservando, evidenciadas por certa harmonia entre os membros da aldeia ou da tribo, que os movimentos tinham lugar” (ibid., p. 335). Neste caso, acrescenta a autora, agiam “como

²⁵ Analisando os casos ocorridos entre a população rústica e a população indígena, Maria Isaura chega à mesma conclusão que havia atingido com o exame dos movimentos primitivos e os movimentos ocidentais. Para a autora, os dois tipos de movimentos pertencem à mesma ordem de fenômenos, não havendo razão para manter a distinção inicialmente estabelecida, que era de ordem cultural. “O importante era (...) notar que os movimentos messiânicos estavam sempre ligados a crises de estrutura e organização sociais e que sempre os encontramos relacionados com estruturas regidas pelo sistema de parentesco” (1977a, p. 131).

um reforço desta harmonia, pelo fortalecimento dos valores sociais e pela restauração dos padrões de comportamentos nativos” (id.).

Os movimentos guaranis mostram, portanto, que o messianismo também era desencadeado quando primitivos e brancos encontravam-se no mesmo nível. As relações de dominação-subordinação, que implicam a perda de autonomia, não são constatadas nesse caso. “O importante, quando as populações estão no mesmo nível, é que haja um processo de anomia decorrente do contato” (ibid., p. 336).

Maria Isaura chama a atenção para o fato de que a própria existência de movimentos primitivos reagindo contra a anomia e não contra a mudança social (como é o caso dos movimentos em “situação colonial”), permite afirmar a possibilidade de uma reação puramente nativa, sem contato de indígenas com brancos, desde que outros fatores desenvolvam o mesmo processo nas tribos. “Qualquer acidente ou incidente – desequilíbrio ecológico provocado por alterações do meio ambiente, motivos interiores à própria estrutura e organizações tribais, choques com outras tribos – podem causá-los” (id.).

A autora também aponta para a existência, no Brasil, de movimentos que se produziram em “situação colonial”, além daqueles que não resultaram do estabelecimento de relações dominação-subordinação entre brancos e indígenas. Nesse caso, observa-se o mesmo tipo de reação encontrado em outras partes do mundo.

Movimentos messiânicos rústicos

Maria Isaura ressalta a importância dos movimentos messiânicos ligados à vida rural do país, registrados, embora de maneira irregular, desde o início do século XIX. A autora concentra sua análise nos casos que apresentavam documentação mais farta, permitindo um exame mais acurado²⁶.

²⁶ A autora analisa os movimentos da Cidade do Paraíso Terrestre, do Reino Encantado (ambos pernambucanos e de inspiração sebastianista, ocorridos no século XIX, no período anterior à Abolição); o movimento dos Mucker (ocorrido no Rio Grande do Sul, em uma área habitada por colonos alemães, também no século XIX); o de Canudos, de Juazeiro, do Contestado (os três constituem mobilizações

A partir da descrição de um conjunto de casos concretos, Maria Isaura resume as linhas gerais seguidas pelos movimentos messiânicos rústicos. Todos os casos estudados se assemelham em forma e em ritmo, concordando com a caracterização a que a autora havia chegado dos movimentos messiânicos de um modo geral²⁷. Um conjunto de normas comanda o comportamento dos adeptos, que são distribuídos de acordo com determinadas posições sociais. Ela chama a atenção, desse modo, para o fato de que “os grupos não estão abandonados à pura emoção e efervescência afetiva, conforme quiseram fazer crer muitos dos autores que lhes dedicaram atenção” (ibid., 305-306). A autora assinala que mesmo Euclides da Cunha, que interpretou a comunidade de Canudos como um acesso de loucura coletiva, reconheceu que ali reinava “uma ordem inalterável” (Cunha apud Pereira de Queiroz, ibid., p. 306).

Maria Isaura aponta a uniformidade na composição dos fiéis, que possuíam um nível de vida modesto, baseado na maior parte das vezes na agricultura de subsistência. A estrutura social interna dos grupos também era sempre do mesmo tipo. “O líder ocupa a posição mais elevada e, entre ele e os fiéis, há ora um indivíduo intermediário, ora um grupo que fica encarregado da fiscalização e execução das normas, em nome do messias” (ibid., p. 307). As relações dos adeptos com os líderes eram sempre semelhantes em todos os movimentos. “Estes dominam totalmente a vida da comunidade, ditando as normas de conduta e fiscalizando (pessoalmente ou por um intermediário) o seu cumprimento” (id.). Maria Isaura ressalta, dessa maneira, a importância do líder, que constituiria “a mola ordenadora das posições individuais dentro do novo grupo social construído pela comunidade messiânica. O messias é o

desencadeadas já em pleno regime republicano. Os dois primeiros casos se dão no nordeste, nos Estados da Bahia e do Ceará, e o terceiro tem lugar em Santa Catarina); o caso do beato do Caldeirão, o caso do beato Pedro Batista (esses dois últimos ocorridos na Bahia, por volta da década de 1940. O beato Pedro Batista ainda exercia o papel de liderança religiosa no município de Santa Brígida quando o livro foi publicado. O caso foi pesquisado pessoalmente por Maria Isaura.

²⁷ “Todos têm como fulcro um indivíduo que se acredita possuir atributos sobrenaturais e que vaticina catástrofes de que só se salvarão os seus adeptos; estes buscam ou desencantar um Reino ou fundar uma Cidade Santa, pondo para isto em prática os comportamentos aconselhados pelo líder. Os caracteres do Reino Messiânico também são do tipo geral: trata-se de um Reino Celeste que existirá neste mundo, dotado de atributos maravilhosos, lugar onde não se adoce, onde não se precisa trabalhar, onde se é plenamente feliz, onde residem os santos. Os agrupamentos assim formados acabam quase sempre destruídos pelas forças da sociedade global. O ciclo pode recomeçar, como acontece em torno de figuras do Padre Cícero ou do Monge João Maria, ou pode extinguir-se com o insucesso” (1977a, p. 305).

aglutinador dos diferentes elementos, sua presença atrai os adeptos e os mantém reunidos, solidários” (id.)²⁸.

O outro aspecto comum aos movimentos era serem compostos de conjuntos de famílias. A adesão de indivíduos isolados mostrava-se, de fato, bastante rara. A autora acrescenta que “à importância dada ao casamento e à família, juntava-se o reconhecimento explícito das relações fraternas como base social por excelência da comunidade. A comunidade messiânica era concebida como grande família” (ibid., p. 308). As relações familiares constituíam, assim, as relações dotadas de maior significado para o grupo. A religião exigia e sancionava entre os membros as relações de tipo familiar, impondo uma série de práticas que visavam ao seu reforço. Desse modo, “o messias brasileiro também constitui ao mesmo tempo o chefe religioso e profano de suas comunidades; as duas faces estão integradas e são indivisíveis” (id.).

O termo “população rústica” é utilizado de acordo com a definição efetuada por Antonio Candido em *Os parceiros do Rio Bonito*, vista no segundo capítulo. Retomaremos alguns elementos referentes à análise da autora acerca dos valores e padrões de comportamento tradicionais do homem do campo no Brasil. Maria Isaura observa que o isolamento permitiu que a cultura rústica, formada nos dois primeiros séculos de colonização, persistisse ao longo do tempo. Ela assinala, no entanto, que, “malgrado este isolamento, em nenhum momento da vida nacional se pode considerar a cultura rústica como fechada” (ibid., p. 162). Trata-se, com efeito, de “sociedade parcial dotada de cultura parcial” (id.), constituindo uma parte da sociedade global, completada pela primitiva e pela citadina.

Maria Isaura ressalta que a cultura rústica brasileira bem cedo se diferenciou da cultura portuguesa, de que se originava, embora conservando uma herança comum. “Em meados do século XVII, a cultura brasileira já estava suficientemente individualizada, ligada a uma estrutura social também peculiar, não podendo mais ser confundida com a portuguesa” (ibid., pp. 162-163). O isolamento em que permaneceu a colônia contribuiu para que a todo o país fosse coberto pela mesma cultura, reforçada pela homogeneidade

²⁸ Maria Isaura assinala que o líder também constituía o principal elemento de diferenciação interna, “seja elevando os que lhe são simpáticos à altura de conselheiros e apóstolos, seja permitindo a partilha interna dos grupos de penitentes. Esta diferenciação pode tornar-se cada vez mais complexa, em função do crescimento quantitativo do grupo” (1977a, p. 307).

de condições sócio-culturais. “Seus costumes, seus valores, evoluíram com certa lentidão, até que D. João VI abriu as portas à navegação estrangeira e instalou-se com a corte portuguesa no Rio de Janeiro, inaugurando ali o primeiro foco verdadeiramente urbano” (ibid., p. 163). Maria Isaura chama a atenção, dessa forma, para o fato de que as novas camadas citadinas constituíram um fator de disseminação de um novo estilo de vida, que aos poucos se espalhou por outras cidades importantes da época, avançando, posteriormente, pelo interior.

Desse modo, “de sua formação em diante, a cultura urbana se caracterizou por estar, de um lado, presa à cultura rústica que avassalava cada vez mais; de outro lado, presa à evolução da cultura ocidental; diríamos que, contando com materiais nacionais para se construir, tenta conformá-los de acordo com padrões ideais que toma à cultura ocidental” (id.). Caracterizando a cultura urbana de seu tempo como bastante moderna, na medida em que havia sido profundamente transformada pelo processo de industrialização, a socióloga ressalta, contudo, que, a seu lado, persistia a cultura rústica²⁹. Para Maria Isaura, o conjunto de culturas tradicionais do homem do campo no Brasil encontrava-se, portanto, inserido numa constelação mais ampla, formada pela sua conjugação com a cultura urbana e a primitiva, que formavam a sociedade global brasileira. Ela chama a atenção para a existência, entre elas, de uma reciprocidade de influências que só pode ser compreendida analisando-se a posição e as relações que cada cultura mantém com a outra.

Procurando caracterizar a sociedade rústica nacional e sua dinâmica, Maria Isaura retoma a temática do coronelismo. Resumiremos brevemente alguns aspectos abordados no capítulo quatro. A sociedade rústica era formada por uma justaposição de linhagens, sob o mando de um chefe (designado como coronel), consideradas como pirâmides social e economicamente autônomas e, ao mesmo tempo, como unidades de conjuntos mais amplos, formadas por alianças através de casamentos entre seus membros, transformando os coronéis de maior prestígio em chefes de clãs. A autonomia

²⁹ Maria Isaura ressalta que “com este termo rústico queremos significar que se trata da primeira cultura historicamente formada entre nós; aquela que Roger Bastide em seus estudos sobre a cultura negra e o folclore brasileiro, e Jacques Lambert em seu trabalho, denominaram cultura arcaica” (1977a, p. 163). A autora refuta, contudo, o termo arcaico, por considerar que traz uma conotação de “obsoleto, de caído em desuso”, observando que ainda era vivida pela maioria dos brasileiros, na medida em que a porcentagem de habitantes citadinos ainda era muito menor do que a de rurais.

de cada uma dessas unidades vinculava-se à solidariedade existente entre indivíduos de diferentes condições sociais, garantida por laços de sangue ou pelo compadrio religioso, que incluíam todos numa série de contraprestações recíprocas. Mesmo os coronéis não escapavam dessas obrigações, na medida em que a lealdade que os seus subordinados lhes deviam (enquanto força econômica, militar e eleitoral) era condicionada aos benefícios que os chefes concediam. Assim, a posição de mando do coronel era mitigada pela igualdade de estilo de vida e pela reciprocidade da prestação de favores.

Maria Isaura assinala, no entanto, que o sentimento de igualdade fazia com que as suscetibilidades com relação à honra pessoal fossem exacerbadas, tornando freqüentes brigas que derivavam de fatos muitas vezes inócuos, interpretados como ofensas. “Os clãs formados pela justaposição das pirâmides familiares se recortavam então internamente segundo as linhas de conflito, desagregando-se” (ibid., p. 315). Reforçando a conclusão a que havia chegado Maria Sylvia Carvalho Franco em seu clássico estudo (1969), a autora destaca como traço peculiar à sociedade rústica o estado interno de luta, marcado por uma contínua desestruturação e reestruturação.

Para a socióloga, as condições sociais, econômicas e demográficas peculiares ao meio rústico tornavam-no especialmente sujeito à incerteza e à instabilidade, constituindo um ambiente propício ao surgimento de uma situação anômica. Ela chama a atenção, com efeito, para o fato de que outras divisões sociais, além das familiares, praticamente inexistiam. O estabelecimento de uma administração pública, que se tornava necessário à medida que o sertão se desenvolvia, não significava a introdução de novos hábitos. As novas funções, sendo ocupadas por habitantes locais, eram em geral reinterpretadas e exercidas de acordo com a mentalidade vigente. A administração da justiça tornava-se, desta forma, inoperante. A autora assinala que este ambiente de insegurança se refletia na célula básica da sociedade, formada pelas pirâmides familiares:

as constantes lutas aumentavam o contingente feminino, em detrimento do masculino; o desequilíbrio trazia ao homem possibilidades de mais de uma mulher, regime a que se habituara com as facilidades proporcionadas pela escravidão. (...) As uniões costumeiras substituíam as legais; mas por toda a parte, em lugar da monogamia, o que havia realmente era uma poligamia tradicionalmente sancionada (ibid., pp. 316-317).

Assim, a desorganização das famílias imperava, dissolvendo os grupos em um verdadeiro processo de anomia. “Os padrões familiares de auxílio mútuo, respeito aos mais velhos, fortalecimento da solidariedade dos parentes, fidelidade conjugal, virgindade da jovem, assim como o apoio dado pelos de mais posses aos menos beneficiados, persistiam apenas como valores, mas não eram seguidos nos comportamentos efetivos” (ibid., p. 317)³⁰.

Maria Isaura ressalta que as regiões em que se desencadearam os movimentos messiânicos eram palco de inúmeros conflitos que agravavam a instabilidade habitual. Para a socióloga, “surgindo em tais condições e como uma reação contra elas, o intuito de reorganização e reordenação das relações sociais de tais movimentos é manifesto” (ibid., p. 319)³¹. Com efeito, o messias impunha regras que deviam ser rigorosamente cumpridas e que tinham por objetivo interromper os desvios dos padrões válidos anteriormente. Assim, ela chama a atenção para o papel de pacificação desempenhado pelos líderes religiosos, marcado por um esforço de moralização dos costumes nos movimentos messiânicos, através da imposição de uma disciplina que devia ser efetivamente seguida. A autora assinala que a consciência coletiva era, dessa forma, revigorada.

Maria Isaura chama a atenção para o fato de que nenhum dos messias sertanejos pregou apenas contra a camada superior, a partir de uma visão classista. Eles também não atacaram a hierarquia eclesiástica em si mesma, mas sim os padres que ocupavam as diferentes posições religiosas. Assim, os movimentos conservavam a hierarquia profana ao lado da nova hierarquia social inaugurada pelo líder. Os grandes

³⁰ Para Maria Isaura, na medida em que o messianismo rústico é concebido como combate à anomia, compreende-se porque ele se concentra nas zonas de criação e agricultura de subsistência, internamente homogêneas quanto ao estilo de vida. Com efeito, não são encontrados movimentos nas áreas das grandes plantações de cana-de-açúcar e de algodão, e nem mesmo mais tarde nas fazendas de café. Para a autora, a diferença é que a sociedade formada no litoral em torno das grandes plantações tinha outra estabilidade que não possuía a sociedade do sertão. Embora conflitos também separassem as famílias, a zona dos engenhos e das grandes plantações não pode ser caracterizada como em processo de anomia. Por outro lado, Maria Isaura também não encontra movimentos rústicos nas regiões da Amazônia, de Mato Grosso, de Goiás. Ela assinala que “são, no entanto, zonas de rarefação de habitantes, de densidade tão baixa que nem a anomia pode deixar de ser de regra, como também nem a reação contra ela pode verificar-se, dada a impossibilidade de formação de grupos de uma certa estabilidade. (...) Há, pois, um mínimo de densidade de população abaixo do qual os movimentos não são possíveis, e um grau de desorganização além do qual nenhuma recuperação se opera” (1977a, p. 322).

³¹ A autora chama a atenção, nesse sentido, para a semelhança dos movimentos sertanejos brasileiros com o movimento italiano do Monte Amiata.

proprietários de terras que aderiram ao Padre Cícero, por exemplo, conservaram na comunidade messiânica a mesma posição social anterior de chefia. Para a autora, os messias esposavam as lutas e as divisões políticas que já existiam na região, ao fundarem sua comunidade. A constatação de sua inserção no sistema sócio-político existente, que não é contrariada, demonstra que os movimentos messiânicos brasileiros não são subversivos, nem revolucionários.

Para a socióloga, o fato de os movimentos messiânicos rústicos não unirem membros de determinada camada social, e sim indivíduos de posições sociais distintas constitui um elemento essencial para separá-los do comunismo, que une indivíduos detentores da mesma posição sócio-econômica, a partir do surgimento da consciência de classe diante de uma camada dominante que os oprime.

Maria Isaura assinala que a situação de crise que dá origem aos movimentos messiânicos rústicos pode ser causada por fatores externos ou internos. Com efeito, a intervenção da sociedade urbanizada, que se traduz pela imposição de exigências, pode levar ao agravamento da situação econômica e à desestruturação religiosa, constituindo um fator de anomia no meio rústico. Nesse caso, “o movimento reage contra a anomia e ao mesmo tempo contra esta intervenção” (ibid., p. 342). O movimento de Canudos se enquadraria nessa descrição. Já no caso do Padre Cícero, não se trata do papel da sociedade urbanizada. A anomia vigente, contra a qual se ergue o “Patriarca de Juazeiro”, decorre de fatores internos à sociedade rústica³².

Assim, reforçando as conclusões a que havia chegado com o estudo dos bairros rurais, Maria Isaura ressalta que a sociedade urbanizada pode manter duas posições distintas diante da sociedade rústica: uma de intervenção, em que age como elemento perturbador da ordenação interna desta; outra de paralelismo, caracterizada por um grau reduzido de interpenetração entre as duas sociedades. Nesta segunda posição, a autora afirma um isolamento relativo da cultura rústica, na medida em que

³² A noção de crise já está presente no trabalho anterior de Maria Isaura, dedicado ao movimento do Contestado, designando uma situação na qual a ordem social passa a ser alvo de descontentamento, sendo considerada injusta (1957a). A caracterização que a autora efetua do meio social circunscrito à região de Santa Catarina possui vários pontos de continuidade com o texto posterior. Comparando os dois textos de Maria Isaura, percebemos que o mais recente (1977a) enfatiza a prevalência de circunstâncias endógenas, enquanto o primeiro (1957a) destaca o papel de agentes e variáveis externos. De todo modo, repete-se a idéia de que a irrupção do episódio do Contestado encontra-se associado a uma situação de “anomia”, estendida, posteriormente, para a totalidade dos movimentos messiânicos sertanejos brasileiros.

o grupo urbanizado detém apenas nominalmente a orientação geral político-econômica e social da sociedade global; poderia ser considerado como ocupando uma posição dominante com relação à sociedade rústica, a qual, no entanto, escapa de fato a tal posição de inferioridade, em virtude de uma série de circunstâncias, como a extensão de um país pouco povoado e de comunicações deficientes (id.).

Nestas condições, os grupos locais rústicos seguem um desenvolvimento que lhes é próprio, e a anomia provém de fatores internos. Esse seria o caso de Santa Brígida, analisado no segundo capítulo. Com efeito, a desorganização do bairro, que mantinha uma posição de paralelismo em relação à sociedade urbana, decorria de fatores internos à cultura rústica, opondo-se, dessa forma, à situação observada no bairro de Laranjeiras, no Sertão de Itapeperica, cuja decadência é explicada sobretudo a partir do processo de industrialização sofrido pela cidade de São Paulo³³. Assim, a socióloga chama a atenção novamente para o fato de que a coexistência com a sociedade urbanizada pode constituir um fator de anomia para a sociedade rústica, mas não se trata do fator único, e sim de um fator entre outros. Contudo, qualquer que seja o fator, o processo de anomia que se instala no interior desses grupos é que está na base da reação messiânica.

Maria Isaura assinala que, nos casos analisados, a sociedade rústica e a sociedade urbanizada coexistiam de forma paralela com muito maior freqüência do que se interpenetravam. Os movimentos messiânicos podem, dessa forma, “se processar como se a sociedade rústica constituísse um vaso fechado, dentro do qual determinadas correntes e ocorrências sociais, pelo seu próprio dinamismo, fossem promovendo quer mudança social, quer anomia, desencadeando como reação aqueles movimentos” (ibid., p. 343). A autora destaca novamente o fato de que a sociedade rústica não constitui, dessa forma, uma sociedade estagnada ou imóvel. O movimento messiânico constitui, com efeito, uma reação específica contra os processos dinâmicos que ocorrem em seu interior. É interessante observar que, comparando o estudo dos bairros rurais paulistas com a análise dos movimentos messiânicos rústicos, Maria Isaura tende, nesse último caso, a acentuar o dinamismo interno da sociedade rústica, conferindo um papel

³³ A anomia constatada no bairro de Laranjeiras não deu, contudo, origem a movimentos messiânicos.

secundário à influência exercida pela sociedade urbana e afirmando, portanto, um isolamento relativo da primeira. Essa observação deve ser, contudo, relativizada pelo fato de que a socióloga analisa a sociedade rural enquanto parte de um conjunto mais vasto, formado também pela sociedade urbana, com a qual sempre mantém relações.

Maria Isaura se opõe, de todo modo, às teses que tendiam a explicar os movimentos messiânicos brasileiros como reações contra a penetração cada vez maior da sociedade urbanizada na sociedade rústica. O movimento de Canudos foi, de fato, interpretado por Euclides da Cunha como uma reação contra o progresso representado pelo litoral, que, ao se impor ao sertão, promovia abalos numa sociedade considerada extremamente conservadora e atrasada do ponto de vista sócio-cultural. O meio mais indicado para anular este tipo de reação seria levar o progresso às populações rudes do interior, através da disseminação de escolas e da abertura de estradas. Com efeito, “inimigos ferrenhos de todo progresso e novidade, os messias rústicos não encontrariam mais adeptos a partir do momento em que o jagunço alfabetizado, em contato maior com os centros civilizados do país, sofresse uma transformação de mentalidade e uma elevação do nível de vida, decorrente das novas condições” (ibid., p. 344).

A análise de Maria Isaura sobre o papel que efetivamente desempenharam muitos messias rústicos em relação às populações sertanejas permite, contudo, desmentir aquelas afirmações. Ela chama a atenção para o fato de que em Juazeiro, por exemplo, o Padre Cícero concorreu para transformar “um lugarejo perdido, de poucas casas, em cidade grande e movimentada, o maior centro econômico de sua região” (id.)³⁴. Assim, a interpretação dada aos movimentos, em alguns casos, é invertida: “o messias não constitui sempre um fator de atraso para a comunidade rústica; pelo contrário, pode ser o motor de um progresso notório” (ibid., p. 347). Maria Isaura se opõe, dessa forma, às explicações que associam os movimentos à resistência às inovações e ao conservadorismo excessivo, mostrando que “nem sempre tradicionalismo quer dizer oposição ao progresso” (id.). Assim, buscando reorganizar a vida social em processo de anomia, os movimentos messiânicos rústicos podem fornecer base para o progresso.

³⁴ O caso do beato Pedro Batista (descrito no segundo capítulo), que contribuiu para que o povoado de Santa Brígida passasse de uma agricultura de subsistência para uma agricultura comercial, constitui outro exemplo. O movimento de Antônio Conselheiro e o do Beato do Caldeirão também promoveram o progresso da região em que se instalaram as cidades santas.

Assim, relativizando a análise sobre o papel da religião que havia realizado nos estudos sobre o folclore, em que a sua função de integração era enfatizada, Maria Isaura mostra que ela pode ser utilizada como um fator de desenvolvimento ou como um fator de atraso³⁵. Ela chama a atenção, no entanto, para o fato de que o progresso constatado se refere à economia e não a mudanças estruturais e organizatórias, que se traduzem nas posições sociais e nos costumes. Deste ponto de vista, o movimento messiânico rústico é conservador, pois tem por função restaurar valores e padrões de comportamento tradicionais, combatendo a anomia. “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” (ibid., pp. 348-349). A análise de Maria Isaura contribui, dessa forma, para matizar a oposição litoral-sertão, associada ao dualismo progresso-atraso. Com efeito, alguns movimentos messiânicos rústicos promovem o progresso em sua região, fazendo de suas comunidades centros difusores de novos padrões no plano econômico, enquanto “do ponto de vista estrutural e organizatório continua imperando a tradição” (ibid., p. 349).

A partir da descrição e da análise de movimentos messiânicos distintos, Maria Isaura desenvolve, na parte final de *O messianismo no Brasil e no mundo*, um conjunto de reflexões teóricas, procurando definir algumas categorias sociológicas de maneira mais geral, desligando-as do exame de casos concretos. A discussão efetuada permite, desse modo, aprofundar aspectos importantes dos movimentos messiânicos, de um lado, e, de outro, esclarecer elementos centrais no pensamento da autora.

Reflexões teóricas

Maria Isaura assinala que o estudo dos movimentos messiânicos dava-se, sobretudo, segundo diretrizes sócio-psicológicas, esclarecendo que

³⁵ Maria Isaura, seu caráter é na realidade neutro, na medida em a religião pode ser utilizada ora como agente conservador, ora como agente transformador, de acordo com o tipo de crise que é chamada a resolver.

deixamos de lado esta perspectiva e a que seguimos pode assim ser resumida: em primeiro lugar, esclarecer dentro de que situação sócio-estrutural básica se verificava um movimento messiânico, encarando-o por assim dizer em suas origens; origens analisadas na estrutura dos grupos envolvidos, e não em outros aspectos sociais. A comunidade formada a partir desta situação foi estudada também em sua estrutura e organização, assim como no papel que desempenhava; a compreensão do significado do movimento decorria, assim, da função que ele desempenhava dentro de uma situação estrutural e organizatória dada (ibid., p. 376).

Analizando a situação em questão, em correlação com o aparecimento dos movimentos, Maria Isaura associa-os a determinadas crises, que permitiam esclarecer o fenômeno. Em conclusão, a autora afirma que “dadas certas crises estruturais ou organizatórias, em sociedades estruturadas de determinada maneira, poderemos ter ou não um fenômeno desse tipo, desde que um elemento cultural imprescindível – o tipo de religião – esteja presente” (id.)³⁶.

A constatação de que a classificação do movimento messiânico só pode ser feita a partir da identificação de uma crise estrutural (relativa a situações de mudança social) ou organizatória (relativa a uma situação de anomia) contribui para ressaltar o caráter essencialmente sócio-político deste, que se sobrepõe ao seu aspecto religioso. Com efeito, “os movimentos messiânicos não são nunca puramente religiosos; sua peculiaridade, seja numa, seja noutra cultura, está em reunir, de maneira impossível de separar, os aspectos sócio-políticos aos religiosos, estes legitimando e garantindo aqueles” (ibid., p. 150).

Maria Isaura chama a atenção, desse modo, para o caráter ativo dos movimentos messiânicos, marcados por um “impulso irresistível para a ação prática” (ibid., p. 394). Com efeito, “os aderentes não fogem para o imaginário, como se interpretou muitas vezes; ao contrário, todas as tentativas se dão em função de uma modificação efetiva da realidade” (ibid., p. 393). A autora qualifica-os, utilizando a expressão cunhada por

³⁶ Para Maria Isaura, a personalidade dos messias também constitui um fator importante para a produção dos fenômenos. A autora assinala que diferentes autores “dão a entender que os líderes messiânicos são sempre pessoas mais instruídas do que seus compatriotas, dotados de sensibilidade sócio-política muito aguda, que tanto podia ser dom inato nalguns, como o resultado de uma instrução levada muito além do que o habitual, em seu meio. Assim, a vocação do líder messiânico não seria tanto uma vocação religiosa, mas muito mais uma intuição desenvolvida para os problemas sociais, constituindo, a religião, o meio de que lança mão, consciente ou inconscientemente, para legitimar as soluções que propõe para as crises que o preocupam” (1977a, p. 378). A autora acrescenta que tende a concordar com a hipótese.

Hobsbawm, como verdadeiros “movimentos arcaicos de agitação social”, peculiares às sociedades que “não encontraram ainda, ou que apenas começam a encontrar, uma linguagem específica na qual poderão exprimir suas aspirações sociais” (ibid., p. 394).

Os movimentos vinculam-se, desse modo, a descontentamentos sócio-econômicos e políticos, cuja tomada de consciência só pode se dar no quadro de um mito ou de uma religião, funcionando, neste caso, como quadros de referência para a compreensão de crises sociais. A religião pode servir de veículo a um movimento subversivo ou a um movimento reformista, de acordo com os processos e crises em curso na sociedade global. A autora se opõe, portanto, à interpretação que associa necessariamente a religião ao conservadorismo.

Esta observação também chama a atenção para as peculiaridades da estrutura e da organização sociais, demonstrando que “não são imóveis ou estáticas, seguem um dinamismo ora decorrente de suas condições internas, ora provocado por circunstâncias externas, mas que sempre as mantém em fluxo tornando-as passíveis de crises” (ibid., p. 361). Dessa forma, Maria Isaura coloca em evidência a ligação estreita do estudo da dinâmica social³⁷ com as análises estruturais e organizatórias. Com efeito, “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” (id.).

A socióloga chama a atenção, no entanto, para o fato de que só é possível considerar o aspecto dinâmico depois de efetuada uma análise prévia da estrutura e da organização. Nesse sentido, ela cita Lévi-Strauss, que ressalta a importância, para compreender as transformações pelas quais passam as sociedades, de saber, em primeiro lugar, como elas são estruturadas. No entanto, Maria Isaura discorda do antropólogo, quando ele completa seu raciocínio atribuindo ao antropólogo a tarefa específica da análise estrutural, reservando para os historiadores o âmbito dos processos que transformam as sociedades. A autora considera, ao contrário, que

³⁷ Maria Isaura assinala que não existe concordância entre sociólogos e antropólogos quanto ao significado do termo “dinâmica social”. Em geral, ele é empregado como sinônimo de “mudança social”, referindo-se quase unicamente aos problemas de evolução, de progresso, etc. A autora afirma que sua maneira de compreendê-lo é mais ampla, definindo dinâmica como “toda a movimentação social interna e externa aos grupos, e que constitui sua característica essencial” (1977a, p. 366).

a sociedade, com sua estrutura e organização, é sempre um todo em movimento e que antropólogos e sociólogos têm por tarefa compreendê-la; não podem abstrair esta qualidade senão num primeiro tempo de abordagem. (...) O abandono dos processos aos historiadores faria perder à antropologia e sociologia a apreciação da qualidade fundamental, essencial, das sociedades humanas, que é o seu dinamismo (ibid., p. 362).

Os movimentos messiânicos pertencem, portanto, à ordem de problemas ligados à dinâmica social, decorrendo do fluxo constante em que se movem as sociedades e desempenhando, ao mesmo tempo, com relação a este fluxo, determinado papel. Para a autora, não é possível, desse modo, separar os três aspectos – estrutura, organização e dinâmica – a não ser para fins de análise.

Procurando esclarecer a posição dos movimentos messiânicos numa teoria da dinâmica social, Maria Isaura assinala que, pela sua função³⁸, é possível qualificá-los como autênticos processos sociais. A autora define processo social como “uma seqüência de movimentos ou de atividades com determinada orientação, servindo ora para manter, ora para modificar as sociedades globais em sua forma e configuração internas” (ibid., p. 365)³⁹.

Assim, Maria Isaura se opõe à visão da sociedade global como um arranjo formal e estático de indivíduos e grupos segundo um modelo específico, propondo, ao contrário, um modelo em que a adaptação de indivíduos e grupos “não é dada de uma vez por todas, mas está constantemente em instância de se fazer” (id.). A socióloga assinala que o conceito de processo foi habitualmente definido de acordo com as teorias evolucionistas, sendo relacionado com a mudança social, e não com a continuidade

³⁸ Como vimos anteriormente, os movimentos messiânicos constituem ora formadores de grupos dentro de uma sociedade global; ora formadores de sociedades novas a partir de uma sociedade global anterior; ora formadores de novas camadas sociais.

³⁹ A autora ressalta que a sua definição de processo enfatiza o que se passa no âmbito das estruturas e das organizações sociais, e não o que tem lugar interindividualmente, ou culturalmente. Para Maria Isaura o dinamismo de uma sociedade global é regulado pelos processos de diferenciação e de integração, “ao mesmo tempo opostos e complementares”. A autora reconhece expressões diversas do mesmo fenômeno, correspondendo a funções variadas. Assim, “os dois processos mais gerais se ‘personalizam’, por assim dizer, em diferentes situações, formando espécies dentro do gênero mais amplo dos processos sociais básicos: tomam a forma de processos de agregação e de segregação, de estratificação e de nivelação, de desorganização e reorganização” (1977a, p. 372).

social. No entanto, “a sociedade (...) é um todo que ora se modifica, ora se mantém, segundo a ação interna e externa de processos sociais; tanto sua permanência quanto sua transformação dependem destes” (id.). Dessa forma,

a sociedade está em movimento perene, explicável pela sua coexistência no espaço com outras sociedades às quais constantemente deve ajustar-se; e pela existência, em seu interior, de várias partes que perpetuamente necessitam compor-se umas com as outras. Estruturas diversas se harmonizam ou se opõem constantemente; organizações várias, a elas correspondentes, também precisam adaptar-se permanentemente. Entre as diferentes sociedades, assim como entre as partes de que elas são internamente formadas, há constantemente interação e influências recíprocas segundo orientações determinadas e um ritmo específico: os processos sociais (ibid., p. 367).

A crise corresponde ao momento em que se fazem sentir os efeitos de uma mudança na orientação ou no ritmo de um processo social. Maria Isaura assinala que a crise social tem sido definida em termos da passagem de uma estrutura ou organização social para outra. A autora chama a atenção, no entanto, para a possibilidade de uma desorganização sem mudança social. Por outro lado, ela aponta para o caráter constante – embora lento – da transformação existente em todos os grupos, levando-os a passar, sem crise, de um modelo social a outro. A concepção de crise da autora está, ligada, portanto, à constatação de modificações súbitas nos processos que ocorrem na sociedade ou nos grupos sociais.

Maria Isaura ressalta que a função do movimento messiânico é resolver a crise, agindo ora através da criação de novos tipos de sociedade, ora através da restauração de tipos antigos. Assim ele constitui um processo social eminentemente transformador; “sua função não diz respeito nunca à manutenção do *status quo*, mas à sua modificação” (ibid., p. 368).

O movimento messiânico mostra-se também específico de um tipo determinado de estrutura e organização sociais, atuando dentro de sociedades estruturadas segundo relações de parentesco, nas diferentes formas de crise em que tal sociedade se vê envolvida (crises de formação; crises de transformação interna; crises mistas). Os movimentos constituem, dessa forma, reações sócio-políticas em sociedades regidas por relações pessoais, o que os obriga a não ultrapassar determinados limites numéricos. Essa descoberta permite compreender porque a autora se recusa a considerar

movimentos políticos mais recentes, como o comunismo ou o nazismo, como formas secularizadas de antigos messianismos. Com efeito, Maria Isaura identifica uma ruptura fundamental de estrutura entre as sociedades em que se produzem movimentos messiânicos e as sociedades em que se passam movimentos políticos.

Os movimentos messiânicos constituem, desse modo, processos específicos de sociedades ditas “tradicionais”. Maria Isaura chama a atenção para o fato de que a distinção entre as sociedades tradicionais e as sociedades modernas tende a se dar a partir de traços culturais⁴⁰, não sendo examinados os traços especificamente sociológicos, formados pela configuração estrutural de um lado, e pelos processos em curso, de outro. Maria Isaura distingue os dois tipos de sociedade pelo tipo específico de suas relações. Assim,

a sociedade ocidental atual define-se pela sua divisão em classes sociais – conjuntos de grande envergadura numérica –, pela grande interdependência de setores, grupos e atividades no seu interior, as relações entre os indivíduos tendendo a ser predominantemente impessoais e indiferentes. A sociedade tradicional apresenta uma divisão em grandes famílias ou em parentelas – unidades de pequena envergadura numérica –, uma grande interpenetração de setores, grupos e atividades pouco especializadas as caracteriza; as relações entre os indivíduos tendendo a ser pessoais e afetivas. Dois tipos de sociedades essencialmente diferentes, portanto, em sua configuração e qualidade internas (ibid., p. 398).

Maria Isaura caracteriza o dinamismo das sociedades de parentelas como cíclico, na medida em que “as atividades e os processos sociais se repetem na mesma ordem; (...) o que salta aos olhos é a constância com que atividades, tensões e processos sociais se constroem e se desfazem, em torno do mesmo eixo de equilíbrio” (id.). As sociedades modernas, por seu turno, são marcadas por um dinamismo “evolutivo, linear e irreversível (...), nas quais a mudança social é intensa e rápida, (...) novos eixos de equilíbrios se formando sucessivamente” (id.). No entanto, a autora se opõe às teorias que tendem a considerar que apenas fatores externos poderiam estar na base de transformações nas sociedades tradicionais. Para a autora, o imobilismo não constitui

⁴⁰ “Fala-se em geral em desenvolvimento tecnológico, para estas últimas, e em instrumentos de trabalho rudimentares, para as primeiras; diz-se que as últimas conseguiram, através da ciência, o domínio da natureza, enquanto as primeiras perseguem, ao contrário, um caminho modelado pela natureza; estas seriam ‘iletradas’ e aquelas ‘letradas’, e assim por diante” (1977a, p. 397).

uma característica específica das sociedades tradicionais: “é um traço oriundo da falta de certos fatores internos, colocados em determinadas conjunturas, todo este conjunto podendo vir a surgir um dia, determinando a acentuação do dinamismo linear” (ibid., p. 400).

A existência de movimentos messiânicos demonstra essa possibilidade, “pois, oriundos de sociedades de parentelas, comportam-se não raro como veículos de transformações sociais, sem no entanto atingir o cerne das mesmas, constituído pelos grupos de famílias extensas ou de parentelas e pelas relações sociais pessoais e afetivas” (id.). A nova forma social instaurada pelo messias mantinha-se, com efeito, dos limites determinados por estas. Maria Isaura chama a atenção, nesse sentido, para o fato de que “os adeptos eram ‘irmãos’, não eram ‘indivíduos’” (ibid., p. 401). Assim, os movimentos mudavam a configuração da sociedade, fazendo com que a solidariedade da família e da tribo fosse ultrapassada por uma coesão que permitia ajuntamentos mais amplos, ao mesmo tempo em que conservava as relações fundamentais que caracterizavam a sociedade tradicional. A socióloga conclui, dessa forma, que “certa subversão das instituições sociais pode (...) se operar sem que se modifique a essência mesma da sociedade, representada pelas relações sociais que lhe são específicas. A revolução pode ter lugar, nas sociedades de parentelas, sem que estas percam os laços que lhe dão seu caráter peculiar, isto é, os laços de tipo pessoal” (id.).

Para Maria Isaura, o movimento revolucionário acarreta a transformação das instituições, da estratificação, e da hierarquia de valores de uma sociedade, “mas não desce ao elemento verdadeiramente crítico, constituído pelas relações sociais fundamentais” (id.). Com efeito, é a modificação destas que marca de fato a passagem do gênero “sociedade de parentelas” para a sociedade de classes. Assim, se o movimento messiânico subversivo abre caminho para configurações mais vastas, ele também exerce uma função de conservação das sociedades de gênero tradicional. Os movimentos messiânicos reformistas, por sua vez, embora conservadores, visam modificar o que existe. Para Maria Isaura, a ambigüidade constitui desse modo o traço essencial dos movimentos messiânicos:

os movimentos messiânicos de reforma, por sua função conservadora, parecem se inserir entre os processos cíclicos, que fazem as sociedades retornar ao seu eixo anterior de

equilíbrio; os movimentos revolucionários, por sua função subversiva, parecem levar para a frente as sociedades e se incluem entre os processos evolutivos. Todavia, os movimentos reformistas transformam, os movimentos revolucionários refreiam as transformações sociais, ao mesmo tempo que desempenham os papéis que parecem caracterizá-los e que nos permitiram dar-lhes um nome (ibid., p. 402).

Assim, o caráter ambíguo dos movimentos messiânicos permite trazer um novo esclarecimento à questão do imobilismo das sociedades tradicionais. Com efeito, “uma vez que nestas surgem movimentos que escapam dos processos cíclicos, é porque encerram virtualidades de dinamismo evolutivo irreversível, além do dinamismo cíclico” (ibid., pp. 402-403). Desse modo, para Maria Isaura, não parece haver diferenças essenciais entre as sociedades de parentela e as sociedades de classes, na medida em que ambas encerram tanto dinamismos cíclicos quanto dinamismos irreversíveis. “A diferença essencial entre ambas parece residir realmente na qualidade diversa da estratificação interna e das relações sociais fundamentais” (ibid., p. 403).

A afirmação de que as sociedades rústicas não se caracterizariam essencialmente pelo seu imobilismo também é reforçada por Maria Isaura através de uma análise da noção de tempo. Com efeito, como dissemos acima, nas sociedades tradicionais o tempo é visto como cíclico e repetitivo, em contraposição ao tempo linear e irreversível das sociedades modernas. Evidenciando sua ambivalência, ambas as concepções estão presentes nos movimentos messiânicos. Por um lado, seu ritmo de desenvolvimento, com a formação da lenda e expectativa messiânica, a vinda do messias e a organização de sua comunidade, a destruição ou dissolução da mesma, seguida por nova espera e reinício, evidenciam o seu caráter cíclico. Por outro, seu objetivo é justamente o de evoluir na direção de um final definitivo, pondo-se fim aos ciclos intermináveis através da constituição da cidade santa, prenúncio do reino do messias. Dessa forma, os movimentos messiânicos podem ser qualificados, a um só tempo, como cíclicos e lineares, conservadores e inovadores, situando-se concomitantemente no tradicional e no moderno.

Os estudos de Maria Isaura sobre a temática do messianismo trazem desse modo inúmeras contribuições que ultrapassam o âmbito de estudo dos fenômenos religiosos. Em primeiro lugar, eles foram decisivos na recuperação da dignidade histórica de manifestações e camadas sociais taxadas de bárbaras ou selvagens, superando as interpretações que classificavam os movimentos no quadro de uma patologia social. A socióloga refuta a tese da irracionalidade inerente ao messianismo, consubstanciada na idéia de sertanejos ignorantes, cegamente apegados à tradição, empenhados numa luta sagrada contra a modernização oriunda da civilização litorânea.

Com efeito, Maria Isaura mostra que o apelo a valores religiosos não constitui uma atitude alienada, mas a expressão da revolta por meio do único canal possível no contexto cultural tradicional. A autora observa que muitos movimentos consistiram em experiências interessantes de desenvolvimento regional, reagindo contra o impacto destruturante do processo de modernização sobre as populações rústicas. Assim, Bastide chama a atenção para o fato de que, em seus estudos, o messianismo aparece como “uma resposta à situação histórica de uma classe rural abandonada, que se mostra capaz, utilizando modelos tradicionais, de passar da servidão à cooperação; de chegar sozinha à economia comercial, a partir da economia de subsistência, imposta pelo regime em que vive e não constituindo em absoluto, um traço distintivo de sua mentalidade” (1977, p. XVI).

Assim, Maria Isaura coloca em evidência o dinamismo interno das sociedades rústicas, demonstrando que são capazes de reagir aos seus problemas e procurar soluções compatíveis com sua visão de mundo. A autora se opõe, desse modo, à interpretação que tendia a estereotipá-los como conformistas ou fatalistas. Sua análise descarta, com efeito, a visão segundo a qual os protagonistas dos movimentos constituiriam uma massa contemplativa, à espera de uma intervenção divina para a concretização da mudança almejada. Os messianismos representariam, ao contrário, uma força ativa, contrariando a vertente que os considera modalidades arcaicas e “pré-políticas” de revolução social, desprovidos de eficácia para promover mudanças na ordem social.

A análise de Maria Isaura acerca dos movimentos messiânicos é marcada por um forte acento sociológico. Opondo-se à vertente culturalista, que tenderia a enfatizar a

singularidade de casos particulares, a autora privilegia o procedimento classificatório, procurando desenvolver um esquema explicativo abrangente. A classificação se impõe por ser requisito do conhecimento, visto que “a ciência investiga apenas o que é regular, o que se repete, não existindo uma ciência do único” (1977a, p. 351). A reflexão sociológica exige, desse modo, a capacidade de encontrar regularidades em fenômenos marcados pelas desigualdades produzidas na história, estabelecendo bases para a comparação. Nascimento Arruda chama a atenção para a originalidade do empreendimento, “pouco comum aos jovens praticantes da sociologia em São Paulo” (1999, p. 45).

Convém evocar as lições de Bastide, que afirma que “a sociologia pode chegar não a leis, mas a tipos” (1977, p. XVII). A elaboração de uma tipologia dos messianismos seria, desse modo, a solução capaz de “captar semelhanças e diferenças, delimitando de certo modo as zonas em que atuam as analogias, e as zonas em que as mesmas se rompem” (id.). Bastide acrescenta que uma tipologia exige a escolha de certos critérios, assinalando que os critérios religiosos pareciam, a Maria Isaura, excessivamente amplos para poderem dar conta dos dados essenciais do fenômeno. Assim, “a autora privilegia as estruturas sobre as superestruturas, o que equivale a dizer que o livro em questão é antes de mais nada um livro de sociologia” (id.). O estudo dos movimentos messiânicos brasileiros “fez-lhe descobrir, por detrás do catolicismo rústico ou do sebastianismo, isto é, das utopias ou dos sonhos coletivos, uma ‘sociedade’ presente, reagindo a certos estímulos internos e externos” (ibid., p. XVIII). Para Bastide, contudo, o objetivo que se impunha a autora era, sobretudo, desvendar as razões específicas que levavam determinada sociedade de parentelas a desencadear, em determinado momento, um movimento messiânico, enquanto outra, em conjunturas e condições semelhantes, não reage da mesma forma. Assim, para o autor, sem negar o papel das estruturas, Maria Isaura escreveu um livro de dinâmica social, colocando-a em primeiro plano.

Alguns autores contemporâneos, embora reconhecendo a importância dos estudos de Maria Isaura sobre o messianismo, chamam a atenção para o fato de que a preeminência lógica do social termina por obscurecer a percepção da lógica do simbólico. A religião e o mito milenarista entrariam na análise apenas como quadros de referência para a compreensão das crises sociais, não sendo reconhecidos como forças

essenciais da reação. “A religião não é nem fator desencadeante nem escopo da ação: estes estão fora dela e são dados na sociedade, de caráter político e econômico. A rejeição messiânica, em sua roupagem religiosa, constitui-se em simples conduto da revolta, cujas razões a transcendem” (Negrão, 1999, p. 183).

Lísias Negrão associa, desse modo, a abordagem de Maria Isaura a uma abordagem positivista, cujo principal objetivo seria “entender os movimentos messiânicos em sua generalidade, no que têm em comum independentemente de coordenadas temporais e espaciais, tanto no plano de sua organização interna e ritmo de desenvolvimento quanto no plano das suas relações com a sociedade envolvente” (ibid., p. 180). Nesse sentido, o autor faz uma distinção entre o método explicativo e o método compreensivo. Este último, de que a obra de Duglas Teixeira Monteiro seria exemplar, tenderia, ao contrário, a privilegiar a perspectiva dos atores sociais.

No entanto, apesar de atribuir à religião um papel secundário em sua análise, privilegiando de fato a perspectiva sociológica, a análise de Maria Isaura não atribui aos movimentos messiânicos o papel de simples canais de reivindicações sociopolíticas, sem eficácia criativa. Com efeito, embora sublinhando os traços comuns encontrados nos mais diversos movimentos, a autora ressalta que “não podemos subestimar a parte de criação espontânea, importante, que leva a modificações de detalhes, muito embora o fundo não se altere” (1977a, p. 388). Citando Varagnac, ela mostra que nas sociedades rústicas, as atividades segundo modelos tradicionais são sempre “renovações”, e nunca meras “repetições”, constituindo “concomitantemente um exemplo de conformismo e um exemplo de espontaneidade”, pois comportam “ao mesmo tempo, e em diverso grau, repetição e inovação” (apud Pereira de Queiroz, id.). Assim, apesar da semelhança em sua estrutura e dinâmica, os movimentos messiânicos variam em suas formas. As diferentes realidades sócio-econômicas e políticas com que os messias se defrontam constituem fonte para a sua criatividade, fazendo com que cada movimento conserve sua identidade.

Conclusão

Abordando um leque variado de temas, a obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz revela as múltiplas direções do seu olhar. O conjunto de trabalhos analisado ao longo desta tese pode, com efeito, ser enquadrado em pelo menos quatro domínios da análise sociológica: sociologia rural, sociologia da cultura, sociologia política e sociologia da religião. No entanto, essa classificação não remete a uma especialização no sentido estrito, caracterizando-se, ao contrário, pelo cruzamento de interpretações. Assim, a análise de determinado tema ultrapassa as fronteiras de um domínio sociológico específico, remetendo necessariamente a questões mais amplas.

As pesquisas sobre o messianismo, por exemplo, não se restringem à temática dos movimentos religiosos, constituindo a porta de entrada para um exame aprofundado das formas de organização características do meio rural. O mesmo pode ser dito no caso dos estudos sobre o campesinato, o folclore e o mandonismo, em que os diferentes temas fazem necessariamente irrupção ao longo da análise, revelando as relações íntimas entre os fenômenos referidos e a problemática particular de certos contextos sociais. Desse modo, a partir da discussão de determinado objeto, emergem assuntos novos ligados à mesma estrutura social, típicos da sociedade tradicional brasileira. Nesse sentido, a divisão temática proposta inicialmente revela-se útil apenas para fins de análise, na medida em que os temas abordados remetem a um conjunto integrado, correspondendo a aspectos diversos de uma estrutura social peculiar.

Assim, dois eixos centrais percorrem a obra de Maria Isaura. De um lado, como vimos, apesar da variedade temática, as diversas análises por ela realizadas tratam de um universo comum delimitado pelo meio rural brasileiro. O olhar para a camada constituída pelos pequenos proprietários, dimensão ignorada pela maior parte dos estudos sobre a estrutura agrária, permite abrir novos caminhos para análise. Afirmando a existência de um universo social e cultural relativamente autônomo, formado pelo campesinato livre, Maria Isaura afasta-se dos autores que tendiam a afirmar uma dualidade na estrutura social rural, caracterizando-a a partir de dois termos opostos (fazendeiros, de um lado, e trabalhadores rurais assalariados, de outro), e concentrando os esforços de análise na grande propriedade. Valorizando a dimensão do “vivido”,

Maria Isaura produziu, a partir da observação direta, um conjunto de estudos sobre os sítios brasileiros, que permitiram matizar diversas afirmações correntes a respeito das populações rurais.

Com efeito, as interpretações dominantes nos estudos sobre a modernização no Brasil na década de 1950 baseavam-se numa visão dualista, apontando para a coexistência de duas estruturas sociais distintas – uma moderna e dinâmica, outra arcaica e tradicional –, geralmente identificadas com o setor urbano-industrial e com o setor rural, respectivamente. De acordo com essas análises, os problemas cruciais do subdesenvolvimento no continente estavam relacionados, fundamentalmente, com a incapacidade do segmento “arcaico” de modernizar-se, seguindo a tendência e o ritmo prevalentes no segmento “moderno”. Desse modo, as populações rurais são associadas ao conservantismo e à recusa das inovações, frutos de seu isolamento.

Sintetizando criticamente as ideias presentes nas teorias do desenvolvimento, Maria Isaura destaca o fato de que a dualidade do rural e do urbano presente nessas interpretações expressa “a existência, lado a lado, de dois termos que, embora interagindo, são absolutamente irreduzíveis um ao outro” (1978a, p. 265). Concebido como defasado em relação à evolução urbana, o rural é associado a uma “sobrevivência tradicional”. Admite-se, portanto, que a penetração de elementos urbanos no campo, associada à introdução de “inovações” constitui “um elemento benéfico para este; (...) aumentando cada vez mais a penetração, vão se perdendo as características peculiares à sociedade rural, que tende a se confundir cada vez mais com a sociedade urbana, e, portanto, a desaparecer” (id.). O fator determinante da anulação da irreduzibilidade das relações entre o rural e o urbano seria constituído pelo avanço tecnológico cada vez maior, associado a relações de produção que tenderiam a ser idênticas em todos os países capitalistas.

Assim, aceitando como ponto de partida para a análise a imagem de uma sociedade tradicional imutável, grande parte dos autores tende a se concentrar em fontes exógenas de mudança. Apenas a introdução de um elemento modernizante poderia resultar na dinamização do segmento “estagnado”. Baseada no princípio da causalidade funcional, essa concepção supõe que a inovação em apenas um dos elos da cadeia que

caracteriza a sociedade arcaica teria como consequência a modificação de todo o sistema.

Para a autora, essas conclusões fundamentam-se, em larga medida, na tendência a negar a interdependência estreita entre o campo e a cidade.

Isto é, a perspectiva adotada foi em geral a de considerar que se tratava de duas sociedades bastante dispare, que podiam se interinfluenciar, porém que constituíam duas ‘coisas’ de essência diversa, que não se misturavam. (...) Tinha-se sempre em mente o ‘atraso’ da sociedade rural em relação à sociedade urbana, e este atraso era interpretado como um indicador seguro da diferença essencial existente entre ambas (id.).

Para Maria Isaura, estas colocações “defeituosas” resultam da uma formulação feita “a partir de um raciocínio dedutivo e não a partir do exame da realidade tal qual ela se impõe a nós” (ibid., p. 267). Desse modo, partindo de uma perspectiva que privilegia a dimensão da totalidade, a socióloga ressalta que a relação específica que se estabelece entre o meio rural e o meio urbano “não pode ser esquecida, qualquer que seja a pesquisa efetuada, parta ela da perspectiva do meio rural, ou adote ela o ponto de vista urbano” (ibid, p. 268).

Assim, enquadrando a análise dentro da perspectiva da sociedade global, Maria Isaura realizou um conjunto de pesquisas empíricas que permitem aprofundar a compreensão das formas de conduta, das práticas culturais e da visão de mundo das populações rurais, expressas no conceito de cultura rústica, refutando diversas teses presentes nas teorias sobre a mudança social então prevalentes. Com efeito, seguindo os ensinamentos de Bastide, Maria Isaura rejeita uma visão etnocêntrica, propondo “um ponto de vista sociológico [que] busca reconhecer nas manifestações culturais (...) entidades orgânicas ontologicamente plenas” (Jardim, 1999, p. 28), que devem ser compreendidas no contexto em que estão situadas. A partir dessa perspectiva, condutas e formas de pensar tidas como irracionais passam a ser encaradas a partir do significado que assumem em seu universo de origem, sendo vistas, muitas vezes, como elementos que possuem eficácia nas condições específicas de existência dos grupos considerados.

Através do exame de dados empíricos, aliado a reflexões teóricas, a obra de Maria Isaura procura analisar a estrutura e a organização social características da sociedade tradicional, definidas por relações sociais específicas, expressas no tipo de solidariedade associado à parentela, questão que perpassa as diversas temáticas abordadas ao longo da tese.

A socióloga combina uma abordagem apoiada na estrutura e na organização social com uma análise do movimento, enfatizando os problemas associados à transição de uma sociedade tradicional para a moderna. A temática da mudança social constitui, desse modo, um segundo eixo estruturante da obra da autora. Com efeito, ao lado de uma descrição profunda da sociedade rural no Brasil, procurando explicitar seus princípios estruturais, as análises de Maria Isaura contêm, como elemento central, um exame detido das transformações sofridas pela cultura rústica a partir de seu confronto com os processos de modernização em curso no país. Assim, a articulação entre esses dois eixos também é explicitada para fins de clareza da análise, encontrando-se, em realidade, estreitamente ligados na obra da autora.

As principais inferências depreendidas dos estudos de Maria Isaura sobre o campesinato, o folclore, o mandonismo e o messianismo explicitam os pressupostos que fundamentam a visão singular de mudança social proposta por Maria Isaura.

As pesquisas sobre os bairros rurais, realizadas em Santa Brígida, na Bahia, e em localidades distintas do Estado de São Paulo, permitem, a partir de um enfoque não voltado apenas para a estrutura interna das comunidades analisadas, mas também para as relações estabelecidas com a sociedade global, refutar a tese do isolamento das populações rurais, admitida de maneira implícita ou explícita na maior parte das análises sobre o processo de modernização. Com efeito, a autora ressalta o contato persistente entre os bairros e a sociedade abrangente, através de fatores variados, mas principalmente através da economia. Para Maria Isaura, a sobrevivência da população rústica depende do equilíbrio obtido com a sociedade global. Ela aponta para uma gama extensa de possibilidades, a partir do contato com a cidade, chamando a atenção para a complexidade do processo de transformação do modo de vida dos pequenos produtores, em função do processo de urbanização. Colocando em evidência a integração dos bairros rurais ao meio urbano, Maria Isaura mostra, contudo, a existência de diferentes

modalidades de encontro entre os dois universos. As transformações intensas decorrentes do processo de industrialização e de urbanização provocam respostas variadas a partir das particularidades do contexto histórico e social, apontando para a possibilidade de formas distintas de participação na economia e na vida social modernas. A autora justifica assim a necessidade do incremento da pesquisa empírica para dar conta de um processo a um só tempo geral e singular.

As pesquisas de Maria Isaura sobre os bairros rurais também colocam em evidência o dinamismo da cultura rústica, mostrando a possibilidade de mudanças na atividade econômica e de mecanização do processo de trabalho sem que sejam abandonados os principais traços que caracterizam o gênero de vida dos sitiantes. O exemplo da assimilação da pecuária como atividade econômica mostra, com efeito, que, “sem influências exteriores, o camponês tradicional pode passar a pecuarista, sem abalo na sua maneira de ser” (Pereira de Queiroz, 1973b, p. 142). A reprodução das relações sociais características da sociabilidade tradicional por parte de agricultores que já adotavam processos produtivos modernos mostra que a identidade social dos sitiantes não se esgota nas suas práticas econômicas e que, embora interdependentes, os aspectos econômicos e culturais não marcham necessariamente no mesmo ritmo.

Assim os bairros rurais não são grupos estagnados; “em seu interior há mudanças, que não dependem de fatores externos, mas decorrem de um movimento interior que lhes é próprio” (1973b, p. 141). Sem desconsiderar o impacto da sociedade global circundante sobre a dinâmica do bairro rural, Maria Isaura aponta para as possibilidades de escolha dos sitiantes diante das transformações em curso, chamando a atenção para a existência de mecanismos de resistência. Assim, a adaptação dos sitiantes às transformações impostas pelo meio urbano operava-se a partir dos valores tradicionais, procurando-se resguardar o princípio de autonomia e de igualdade nas relações.

Vale ressaltar que a ênfase no caráter ativo da conduta humana, que contrasta com uma visão em que as estruturas se impõem como forças estranhas aos indivíduos, escapando-lhes ao controle, também está presente na análise sobre o mandonismo. Com efeito, introduzindo a dimensão da estratificação social, Maria Isaura mostra a complexidade das relações sociais no campo, apontando para uma visão distinta do

exercício do poder. Opondo-se à imagem do homem livre e pobre do campo inteiramente subordinado à grande propriedade, caracterizado pela incapacidade de discernimento e constituindo, desse modo, mera massa de manobra para fins eleitorais, Maria Isaura chama a atenção para a existência da possibilidade de barganha nas zonas em que predominavam os sitiantes, mostrando as possibilidades e limites da ação individual no coronelismo.

As conclusões a respeito do dinamismo das sociedades tradicionais são retomadas nos estudos sobre os movimentos messiânicos. Os movimentos messiânicos são vistos, com efeito, como reações a processos dinâmicos que ocorrem em seu interior e não como meras reações diretas a pressões externas. Ela se opõe, portanto, à tese, consagrada sob a inspiração de Euclides da Cunha, de que tais movimentos constituem uma reação dos grupos sertanejos à imposição dos valores de progresso originários do litoral.

Demonstrando que as populações rurais são capazes de reagir a crises, procurando soluções compatíveis com sua visão de mundo, Maria Isaura se contrapõe às análises que estereotipam os sertanejos como conformistas ou fatalistas, chamando a atenção para o fato de que as religiões primitivas encerram mitos capazes de motivar a ação concreta e direcioná-la em sentido inovador. Tais considerações dizem respeito, contudo, à atividade econômica, pois, no que se refere aos padrões de comportamento social, os movimentos messiânicos seriam fundamentalmente conservadores. A autora reforça, assim, o fato de que o setor econômico e o setor cultural são passíveis de dissociação, podendo seguir desenvolvimentos divergentes. Dessa forma, ela descarta a utilização dos critérios associados à distinção entre as sociedades de tipo “folk” e as sociedades urbanas como variáveis necessariamente vinculadas.

A partir desse conjunto de observações, Maria Isaura demonstra que os processos relacionados ao desenvolvimento sócio-econômico não implicam em uma homogeneidade crescente das sociedades entre si, que levaria ao desaparecimento ou à atenuação das diferenças culturais. Com efeito, embora reconhecendo que as relações entre campo e cidade “se dão hoje sob o domínio do urbano (...) na sociedade global brasileira”, a autora assinala que essa tendência não apaga as formas de vida tradicionais. Assim, “em lugar de lidarmos com processos novos que tomam o lugar dos

antigos, a tendência brasileira é ou somar os processos novos aos antigos ou interpretar os processos novos dentro da ótica dos antigos, de tal modo que o antigo nunca é aniquilado” (1978a, p. 64).

Maria Isaura chama a atenção, desse modo, para o fato de que o processo de urbanização não rompeu, em princípio, com a lógica das relações pessoais e afetivas associada às parentelas, que se imiscuiu nas instituições da burocracia pública emergente e assumiu inclusive um papel importante na formação das primeiras empresas brasileiras. Somente mais recentemente a macrocefalia das grandes cidades parecia ameaçar a antiga solidariedade familiar, não a esgotando ainda, e não implicando necessariamente um processo irreversível.

A autora também ressalta, como uma das conseqüências associadas ao desenvolvimento sócio-econômico, o crescimento do “número dos indivíduos que praticam sua religião de maneira mais consciente, escolhendo-a, muitas vezes, deliberadamente, de onde as conversões ao protestantismo e ao espiritismo” (1976a, p. 97/98). Assim, os processos de urbanização e industrialização não são acompanhados no Brasil de um processo concomitante de secularização, como consideraram os trabalhos clássicos sobre as transformações das sociedades tradicionais. “Pelo contrário, ao que tudo indica, resulta da urbanização e modernização um reforço das religiões oficiais, (...) acompanhando uma polarização e uma importância maior das cidades sobre o meio rural, com o enfraquecimento da civilização rústica e de suas manifestações” (ibid., p. 98).

Maria Isaura mostra, por outro lado, que “mesmo nas cidades a mentalidade tradicional ainda não modificada é que orienta o comportamento das camadas inferiores da população” (1969a, p. 207/208). A conservação de práticas como o mutirão e a realização de atividades religiosas coletivas mostra a persistência, no meio urbano, de “todo um universo de pensamento criado fora dela”. Assim, a autora assinala que os elementos tradicionais não constituem característica exclusiva dos grupos rurais, apontando a sua existência também nos meios urbanos. A estrutura social característica das cidades, baseada em relações sociais impessoais, tendo por fundamento o critério econômico, mostra-se aparentemente incompatível com a estrutura profunda dos bairros rurais, ligada às relações diretas marcadas por forte solidariedade vicinal e familiar. No

entanto, Maria Isaura ressalta que “as misturas, a combinação aparentemente pouco coerente dos sistemas sócio-econômicos e dos complexos culturais são de regra em toda realidade social; eles podem perfeitamente coexistir sem se destruir” (1986b, p. 37). Assim, a estrutura e organização de uma mesma sociedade global podem reunir em arranjos variados princípios distintos de ordenação da realidade social, variando o grau de dominação de cada um, formando, desse modo, “complexos sincréticos” (1978a, p. 50).

A partir desse conjunto de observações, a autora registra a singularidade dos casos específicos de desenvolvimento sócio-cultural, refutando uma pretensa estandardização universal. Com efeito,

a persistência no Brasil das relações afetivas e pessoais; a importância constante da linhagem, dos grupos de parentela, da família extensa; a associação de uma mentalidade econômica moderna com traços característicos de um “capitalismo comercial” (...); a racionalização de certas atividades econômicas mas ausência de racionalidade em outras do mesmo tipo, não entravaram o desenvolvimento bastante real do país (...). A associação de traços específicos à industrialização europeia e americana com os traços específicos de uma “civilização brasileira” formam um conjunto novo, diferente da “cultura tradicional” do país, mas diferente também das “civilizações” europeia e americana. A industrialização rápida do Brasil não destruiu as relações sociais e econômicas que lhe são específicas, nem seus valores dominantes; ela reúne novos e antigos valores por um processo dialético que marca todos os “patamares em profundidade” da sociedade (...). (ibid., pp. 83-84).

A perspectiva dialética revela-se assim um elemento central para a compreensão da análise de Maria Isaura. A socióloga esclarece que o termo significa, para ela “aceitar o postulado de que ‘as coisas sociais’ estão em movimento e transformações constantes, renovando-se e desenvolvendo-se incessantemente. (...) Mas sua forma de relacionamento, embora sempre ativa, nem sempre será a de oposição” (ibid., p. 269). A autora parte da definição de Georges Gurvitch, tendo como base os aportes de Marx, para definir cinco tipos de dialética, marcados pela característica essencial de encerrarem uma negação entre os termos. “Nesta perspectiva, trata-se de não temer disparidades e desequilíbrios, nem aspectos contrários das formas sócio-econômicas, culturais e políticas, nem as contradições, ambigüidades e ambivalências, e sim reconhecê-las sempre, e até mais, buscá-las sempre, mesmo no interior de fenômenos que pareçam os mais equilibrados e harmoniosos” (ibid., p. 275). Para Gurvitch, a

realidade social é composta por uma multiplicidade de aspectos que não nunca se harmonizam inteiramente entre si, afirmando uma pluridimensionalidade que, “devido às suas próprias características, nem estaciona e nem se equilibra” (ibid., pp. 275-276).

Maria Isaura ressalta, no entanto, que, se a dialética constitui o instrumento mais adequado para a análise sócio-econômica, cultural e política, cumpre não confundir análise e explicação. Com efeito, “a dialética, enquanto instrumento, analisa, não explica” (ibid., p. 276). A autora situa a explicação na história, “pois é na história que se inserem os fenômenos globais” (id.). Assim, a explicação de determinada realidade social encontra-se atrelada às configurações da totalidade, que variam conforme o momento histórico, e não em seus aspectos parciais. Para Maria Isaura, “cada fenômeno, cada camada social, cada estrutura, cada conjuntura, encontra sua explicação num encadeamento global que jamais se repete tal e qual e que é histórico” (id.).

A importância atribuída pela autora ao aspecto dinâmico da estrutura, enfatizando o movimento constante das formas sociais, permite entrever o papel que a história assume na sua obra como fator de interpretação e explicação dos diferentes fenômenos. Para Maria Isaura, a orientação tomada pela introdução de novos elementos em determinada sociedade global é, com efeito, profundamente influenciada pela sua história. “Como as sociedades globais são todas diferentes umas das outras, resulta que como as transformações não podem seguir uma via linear. Elas seguem todas, portanto, vias multilíneas” (1972a, p. 57). A partir dessa abordagem, a socióloga contraria a concepção de desenvolvimento como um conjunto de processos interligados, caminhando na mesma direção, supondo, ao contrário, um processo formado por elementos contraditórios, que determinam tensões e conflitos no interior de cada sociedade.

Assim, a visão de história da autora se afasta dos pressupostos implícitos na idéia de polarização ou continuum que domina as teorias da modernização, que afirmam que todas as sociedades poderiam, dadas certas condições, mover-se do extremo tradicional ao moderno, identificado aos mais adiantados países capitalistas do Ocidente. Essa interpretação demonstra uma forte convicção em relação à inevitabilidade do progresso e concebe a história como uma sucessão de estágios pelos quais todas as sociedades devem passar.

A perspectiva histórica de Maria Isaura, ligada a uma abordagem dialética, pressupõe que “tensões e conflitos” são inerentes à realidade social. A associação entre elementos tradicionais e modernos numa determinada sociedade deixa, portanto, de ser vista a partir da ótica da desconfiança, da recusa, que caracterizava boa parte das interpretações sobre o Brasil. Com efeito, partindo da existência de um modelo ideal-típico de desenvolvimento, formulado a partir das experiências das sociedades européias e norte-americanas, a modernização brasileira é avaliada como lacunar, superficial, precária. O foco era posto nos mecanismos e condições de mudança, buscando-se acelerar a construção de uma sociedade moderna no Brasil. Maria Isaura denuncia o caráter normativo dessas análises, fugindo aos julgamentos de valor implícitos na concepção da modernidade e da tradição como pólos opostos, comandados por processos universais.

Desse modo, a permanência de elementos da cultura rústica na sociedade urbana não é encarada sob a ótica do “atraso”, do obstáculo à mudança. Partindo de uma perspectiva totalizante, a autora não concebe campo e cidade como uma dualidade, que tem como pressuposto uma impenetrabilidade entre os dois termos. O meio rural e o meio urbano são vistos “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. Mas que, através de todos estes fluxos e refluxos, mantêm sua identidade. Identidade que também não é imutável” (1978, p. 309). Maria Isaura ressalta que as relações de implicação mútua entre o rural e o urbano dão origem continuamente a novos elementos, reconhecendo, desse modo, a atividade criadora dos diferentes grupos sociais.

A constatação da associação entre elementos tradicionais e modernos na sociedade brasileira é um traço comumente evocado nos diagnósticos a respeito do processo de modernização no Brasil, encontrando-se presente em autores de orientações díspares. O caráter original da interpretação de Maria Isaura reside, sobretudo, em perceber a coexistência de princípios contraditórios numa mesma realidade social como

um aspecto inerente à própria dinâmica das sociedades¹, refutando o caráter pessimista e normativo que caracterizava boa parte da produção intelectual das décadas de 1950 e 1960. Com efeito, o contexto intelectual desse período foi marcado pelo predomínio da noção de “país subdesenvolvido”, envolvendo “uma consciência do atraso que era ‘catastrófica’” (Peirano, 1981, p. 237). Apesar de apresentarem propostas e interpretações distintas, a perspectiva que dominava a maior parte da produção intelectual do período procurava apontar as causas do males que impediam o avanço da sociedade brasileira, visando superá-lo. Observa-se, desse modo, uma clara aposta no futuro e na modernização do país.

A caracterização da realidade social como inerentemente ambígua, marcada por tensões e conflitos, associa-se ao papel central que a noção de dinâmica assume na obra da autora. Com efeito, Maria Isaura identifica a estrutura e a organização sociais são marcadas por um movimento permanente, que não se confunde com a noção de “progresso” ou de etapas a serem seguidas, levando à anulação de formas de vida particulares. Opondo-se a uma visão evolucionista, Maria Isaura enfatiza o processo de reinterpretação constante dos elementos novos a partir de um contexto sócio-cultural diverso. Nesse sentido, ela contraria as interpretações que tendem a atribuir uma essência imutável aos diferentes grupos e sociedades, percebendo a realidade como estando sempre “se fazendo”, através de uma dialética da conservação e da inovação². Maria Isaura acentua, desse modo, o caráter contingente da realidade, insistindo no caráter histórico do conhecimento da realidade social.

Assim, Maria Isaura não analisa a modernidade no Brasil a partir de um conjunto de variáveis interdependentes prontamente generalizáveis, extraídas de experiências históricas limitadas. É preciso compreender de que forma específica se articulam os diferentes elementos que compõem determinada estrutura social em um momento histórico dado. Essa conclusão está ligada a outro traço importante que caracteriza a obra da socióloga: a importância da pesquisa empírica. Na advertência de

¹ No entanto, reconhecendo que é possível apontar, em um momento histórico dado, o fator de ordenação social que prevalece, determinando a lógica geral e a fisionomia específica de uma sociedade dada, a autora escapa também de um sincretismo vazio, marcado pela indeterminação estrutural.

² Essa visão também está presente em um conjunto de textos que a autora escreve nos anos 1970 e 1980 sobre a identidade nacional e o conceito de cultura.

Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil, publicado em 1978, a autora ressalta, com efeito, que “são os dados empíricos que atraem sem exceção nossa observação e reflexão; e mesmo quando o raciocínio aborda considerações teóricas, é sempre a partir de dados empíricos, e visando a sua compreensão” (p. X).

Assim, a abordagem de Maria Isaura se caracteriza pela articulação entre desenvolvimentos teóricos mais amplos e pesquisas empiricamente orientadas, rejeitando, de um lado, os princípios da invariância e do determinismo e, de outro, a autonomia e a supremacia da teoria geral. Suas análises são, desta forma, elaboradas a partir de uma dialética entre generalidade e particularidade, contribuindo para iluminar o processo de modernização no Brasil.

Sua obra é marcada por um conjunto de inovações temáticas e metodológicas, revelando sua autonomia intelectual. Em seus trabalhos, procurou afastar-se dos caminhos usuais, elaborando interpretações originais. O quadro teórico que orienta os seus escritos está ancorado em diversas referências, ultrapassando as oposições, muitas vezes falsas, apontadas entre os clássicos, dando um passo à frente para a instrumentalização da análise da realidade social. Maria Isaura exercita, desta forma, uma sociologia sensível à complexidade da realidade social, evitando reduzi-la a uma única dimensão ou atribuir-lhe um sentido unívoco, levando ao reconhecimento de expressões diversas no mesmo fenômeno.

Bibliografia

Maria Isaura Pereira da Queiroz

(1950). “Estratificação e a mobilidade sociais nas comunidades agrárias do Vale do Paraíba (1850-1888)”. In: *Revista de História*, n. 2.

(1953a). “Histórias de vida e depoimentos pessoais”. In: *Sociologia*, v. 15, n. 1 (republicado em *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*, 1983).

(1953b). “A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerente”. In: *Revista de Antropologia*, n. 2.

(1955a). “Funções sociais do Teatro Francês nos fins do século XIX”. In: *Sociologia*, n. 4.

(1955b). “Contribuição para o estudo da Sociologia Política no Brasil”. In: *Anais do I Congresso Brasileiro de Sociologia*, São Paulo (republicado em *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*, 1976).

(1956a). “Miracles au Brésil”. In : *Annales*, n. 3 (tradução brasileira: “Tambaú, cidade dos milagres”. In: *Estudos de Sociologia e História*, 1957).

(1956b). “O mandonismo local na vida política brasileira”. In: *Anhembi*, n. 71-72 (republicado em *O mandonismo local na vida política brasileira: da Colônia à Primeira República, ensaio de Sociologia Política*, 1969; republicado em *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*, 1976).

(1957a). *La “Guerre Sainte” au Brésil: le mouvement du “Contestado”*. São Paulo: FFLCH/USP.

(1957b). “O movimento messiânico do Contestado e o folclore”. In: *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia*, Salvador.

(1958a). “Autour du messianisme”. In: *Présence Africaine*, n. 20.

(1958b). “Classification des messianismes brésiliens”. In : *Archives de Sociologie des Religions*, n. 5 (republicado em *Images Messianiques du Brésil*, 1972).

(1958c). “Funções sociais do Teatro”. In: *Boletim de Psicologia*, jan./jun.

(1958d). “A dança de São Gonçalo, fator de homogeneização social numa comunidade do interior da Bahia”. In: *Revista de Antropologia*, v. 6, n. 1 (republicado em *O campesinato brasileiro*, 1973).

(1958e). “L’influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens”. In: *Archives de Sociologie des Religions*, n. 5 (republicado em *Images Messianiques du Brésil*, 1972).

(1958f). *Sociologia e folclore: a dança de São Gonçalo num povoado baiano*. Salvador: Editora Progresso.

(1959). “Les études ethno-sociologiques au Brésil”. In: *Recherches et Dialogues Philosophiques et Économiques*, série M, v. 96, n. 6.

(1960a). “L’étude ethnologique des faits religieux au Brésil”. In: *Archives de Sociologie des Religions*, n. 9.

(1960b). “O movimento messiânico do Contestado”. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 9.

(1960c). “Aspectos gerais do messianismo”. In: *Revista de Antropologia*, n. 1.

(1960d). “Désorganisation des petites communes brésiliennes”. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. XXVIII.

(1960e). “Mitos dos Timbiras”. In: *Jornal do CEUPES*, n. 2.

(1960f). “Personalidade e sociedade”. In: *Anhembi*, n. 121.

(1961). “Os penitentes”. In: *O Estado de São Paulo*, Suplemento Literário, 4 de nov. (republicado em *O campesinato brasileiro*, 1973).

(1963a). “Uma categoria rural esquecida”. In: *Revista Brasiliense*, n. 45.

(1963b). “Mouvements messianiques et développement économique au Brésil”. In: *Archives de Sociologie des Religions*, n. 16 (republicado em *Images Messianiques du Brésil*, 1972).

(1964). “Millénarismes et messianismes”. In: *Annales*, n. 2.

- (1965a). “Le Centre d’Études Rurales de São Paulo”. In: *Études Rurales*, n. 16.
- (1965b). “Maurice Leenhardt et les ‘Églises Éthiopiennes’”. In: *Le Monde Nonchrétien*, n. 74.
- (1965c). “Les classes sociales dans le Brésil actuel”. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. 12, n. 39.
- (1965d). “Messiahs in Brazil”. In: *Past and Present*, n. 31.
- (1965e). “The religion of the oppressed: a study of modern messianic cults”. In: *Current Anthropology*, n. 4.
- (1966a). “Introdução aos problemas sociais da América Latina”. In: *América Latina*, v. 9, n. 4.
- (1966b). “Trois survivances portugaises dans la civilisation brésilienne”. In: *Bulletin des Études Portugaises*, Nouvelle Série, Tome XXVII (tradução brasileira: “Três sobrevivências portuguesas na civilização rústica brasileira”, publicado em *O campesinato brasileiro*, 1973).
- (1967a). “O sitiante brasileiro e as transformações de sua situação sócio-econômica”. *Les problèmes agraires des Amériques latines. Actes du Colloque International*. Paris: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique (com Lia Fukui).
- (1967b). “Bairros rurais paulistas: estudo sociológico”. In: *Revista do Museu Paulista*, n. 17.
- (1967c). “O Bumba-meu-boi, manifestação de teatro popular no Brasil”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 2 (republicado em *O campesinato brasileiro*, 1973).
- (1968a). *Os cangaceiros: les bandits d’honneur brésiliens*. Paris: Julliard (tradução brasileira: *Os cangaceiros*, 1977).
- (1968b). “Política, ascensão e liderança num povoado baiano”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 3 (republicado em *O campesinato brasileiro*, 1973).
- (1968c). “O catolicismo rústico no Brasil”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 5 (republicado em *O campesinato brasileiro*, 1973).

(1968d). “Enfance et adolescence dans les favelas brésiliennes”. In: *Carnets de l’Enfance*, n. 7 (tradução brasileira: “Infância e adolescência nas favelas brasileiras”. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n. 117, 1970).

(1968e). “L’Amérique Latine: unité ou diversité?”. In: *Le Monde Non-Chrétien*, Nova Série, v. 21, n. 85-86.

(1968f). “Mouvements messianiques dans quelques tribus sud-américaines”. In: *L’Homme et la société*, n. 8 (republicado em *Images Messianiques du Brésil*, 1972).

(1968g). “As classes sociais no Brasil de hoje”. In: *Cadernos de Jornalismo e Comunicação*, n. 15.

(1968h). “Le paysan brésilien traditionnel et la perception des étendues”. In: BALANDIER, G. et al. *Perspectives de la sociologie contemporaine: hommage à Georges Gurvitch*. Paris: PUF (tradução brasileira: “O sitiante tradicional e a percepção do espaço”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 15, 1974; republicado em *O campesinato brasileiro*, 1973).

(1968i). “Le Centre d’Études Rurales de São Paulo: activités récentes, 1947-1967”. In: *Études Rurales*, n. 31.

(1968j). “Pesquisa de sociologia rural durante o ano de 1966”. In: *Cadernos CERU*, n. 1.

(1968l). “Petit lexique de la vie rurale brésilienne: l’univers de la canne à sucre”. In: *Cahiers des Amériques Latines*, n. 31.

(1968m). “Premier Project de Recherche Active au Brésil”. In: *Archives de Sociologie de la Coopération et du Développement*, n. 8 (tradução brasileira: “Primeiro projeto de pesquisa ativa no Brasil”. In: *Cadernos CERU*, n. 7, 1974).

(1968n). *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles: histoire et ethnologie des mouvements messianiques*. Paris: Ed. Anthropos.

(1969a). “Pequenos produtores rurais latino-americanos”. In: *Cadernos CERU*, n. 2.

(1969b). “Amérique Latine: une image nouvelle”. In: *La Nef*, Nouvelle Série, v. 26, n. 38.

- (1969c). “Mesianismo subversivo en los siglos XIX y XX”. In: *Cuadernos Americanos*, v. 28, n. 4.
- (1969d). “Favelas urbanas, favelas rurais”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 7.
- (1969e). “Funções sociais do folclore”. In: *Vozes*, v. 63, n. 10 (republicado em *O campesinato brasileiro*, 1973).
- (1969f). “Osasco: análise sociológica preliminar”. In: *Cadernos CERU*, n. 2 (com S. Rodrigues, Lísias Nogueira Negrão).
- (1969g). “Por que um sociologia dos grupos rurais?”. In: PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura (org.). *Sociologia Rural*. Rio de Janeiro: Zahar.
- (1969h). *Vale do Ribeira: pesquisas sociológicas, efetuadas em 1967*. São Paulo: Secretaria dos Serviços e Obras Públicas.
- (1970a). “Maurice Leenhardt ou les démarches de la pensée ethnologique”. In: *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement*, n. 28.
- (1970b). “Les mouvements messianiques brésiliens: instruments ou obstacles à la participation?”. In: *Bulletin de l’Institut d’Études Sociales*, n. 7.
- (1970c). “Organização social e mitologia entre os Timbira do Leste”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 9.
- (1970d). “Petit lexique de la vie rurale brésilienne: l’élevage et la vie pastorale”. In: *Cahiers des Amériques Latines*, n. 5 (tradução brasileira: “Pecuária e vida pastoril: sua evolução em duas regiões brasileiras”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 19, 1977).
- (1971a). “A participação do negro brasileiro em movimentos messiânicos e o problema da marginalização”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 10.
- (1971b) “Prefácio”. In: LEENHARD, Maurice. *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Galimard.
- (1971c). “L’évolution de la structure sociale dans l’agriculture brésilienne”. In: *Sociologia Ruralis*, v. 11, n. 3. (tradução brasileira: “Evolução das relações de trabalho na agricultura brasileira”. In: *Ciência e Cultura*, v. 28, n. 11, 1976).

(1971d). “On materials for a History of Studies of crisis cults”. In: *Current Anthropology*, v. 12, n. 3.

(1971e). “Os catolicismos brasileiros”. In: *Cadernos CERU*, n. 4.

(1971f). “La sociologie du développement et la pensée de Georges Gurvitch”. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris.

(1972a). “Pesquisas sociológicas sobre o subdesenvolvimento: reflexões metodológicas”. In: *Cadernos CERU*, n. 5.

(1972b). “Desenvolvimento, no Brasil, das pesquisas empíricas de Sociologia: ontem e hoje”. In: *Ciência e Cultura*, v. 24, n. 6.

(1972c). *Images messianiques du Brésil*. Cuernavaca: CIDOC.

(1973a). “Agricultores de várzeas do Rio Paraíba: mentalidade dos agricultores do polder pinda IV”. In: *Cadernos CERU*, n. 6.

(1973b). *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

(1973c). “O mito da terra-sem-males: uma utopia Guarani?” In: *Revista de Cultura*, v. 67, n. 1.

(1973-1974). “Roger Bastide et les études sociologiques au Brésil”. In: *Tilas*, n. 13-14.

(1974a). “Collectivités noires et montée socio-économique des noirs au Brésil”. In: *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, n. 22 (tradução brasileira: “Coletividades negras: ascensão socioeconômica dos negros no Brasil e em São Paulo”. In: *Ciência e Cultura*, v. 29, n. 6, 1977; republicado em *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*, 1978).

(1974b). “Mythes des paysans brésiliens”. In: *Revue Tiers Monde*, n. 57.

(1974c). “Novas orientações da sociologia no Brasil”. In: *Ciência e Cultura*, v. 26, n. 7.

(1974d). “Roger Bastide”. In: *Ciência e Cultura*, v. 26, n. 7.

(1974e). “Homenagem a Roger Bastide (1898-1974)”. In: *Revista de Estudos Brasileiros*, n. 15.

- (1974f). “Roger Bastide (1898-1974)”. In: *Revista de História*, n. 100.
- (1974g). “Singularités socio-culturelles du développement brésilien”. In: *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*. Tunis, v. 11, n. 36-39 (tradução brasileira: “Singularidades sócio-culturais do desenvolvimento brasileiro”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 16, 1975; republicado em *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*, 1978).
- (1975a). “Le développement agricole à São Paulo et au Brésil: tendances actuelles”. In: *Études Offertes à Jacques Lambert*. Paris: Ed. Cujas.
- (1975b). “Classes sociais no Brasil: 1950-1960”. In: *Ciência e Cultura*, v.27, n. 7 (republicado em *Cultura, Sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*, 1978).
- (1975c). “Mythes et mouvements messianiques”. In: *Diogène*, n. 90.
- (1975d). “Notas sociológicas sobre o cangaço”. In: *Ciência e Cultura*, v. 27, n. 5.
- (1975e). “Roger Bastide (1898-1974)”. In: *Journal de la Société des Américanistes*, n. 62, jul.
- (1975f). “Les années brésiliennes de Roger Bastide”. In: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 40. (tradução brasileira: “Os anos brasileiros de Roger Bastide”. In: *Cadernos CERU*, n. 10, 1977).
- (1975g). “O coronelismo numa interpretação sociológica”. In: FAUSTO, Boris. *O Brasil republicano: escritura de poder e economia (1889-1930)*. São Paulo: Difel, v. 1 (republicado em *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*, 1976).
- (1975h). “Roger Bastide e o Brasil”. In: *O Estado de São Paulo*, Suplemento Literário, n. 38, 20 de set.
- (1976a). *O campesinato brasileiro: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição (1ª edição: 1973).
- (1976b). “Do rural e do urbano no Brasil”. In: SZMRECSÁNYI, Tamás, QUEDA, Oriowaldo. *Vida rural e mudança social: leituras básicas de sociologia rural*. São Paulo: Ed. Nacional (republicado em *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*, 1978).

(1976c). “Escravos e mobilidade social vertical em dois romances brasileiros do século XIX”. In: *Cadernos CERU*, n. 9.

(1976d). *O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa-Omega. (tradução francesa: *Seigneurs ruraux et pouvoir local dans la vie politique brésilienne*. Paris: Editions de la MSH, 2006).

(1976e). “Roger Bastide: sociologue brésilien”. In: POIRIER, J., RAVEAU, F. (orgs.). *L’autre et l’ailleurs*. Paris: Berger-Levrault.

(1976f). “L’industrialisation de l’agriculture bouleverse les structures sociales”. In : RAMBAUD, Placide. *Sociologie rurale*. Paris: Mouton Éditeur, EHESS.

(1977a). *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus/Edusp, 2ª edição revista e aumentada.

(1977b). “A sociologia brasileira na década de 40 e a contribuição de Roger Bastide”. In: *Ciência e Cultura*, v. 29, n. 12.

(1977c). “Aspectos do Brasil na obra de Roger Bastide”. In: *Cadernos CERU*, n. 10.

(1977d). “Messies, thaumaturges et ‘dualité catholique’ au Brésil”. In: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, v. 29, n. 2 (tradução brasileira: “Messias, taumaturgos e dualidade católica no Brasil”. In: *Religião e Sociedade*, n. 10, 1983).

(1978a). *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo.

(1978b). “Duglas Teixeira Monteiro”. In: *Ciência e Cultura*, v. 30, n. 12.

(1978c). “Uma nova interpretação do Brasil: a contribuição de Roger Bastide à sociologia brasileira”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 20.

(1979a). “Brésil, XIX siècle: les précurseurs des Sciences Sociales”. In: *Culture, science et développement: mélanges en l’honneur de Charles Morazé*. Toulouse: Privat.

(1979b). “Duglas Teixeira Monteiro e a sociologia do conhecimento”. In: *Religião e Sociedade*, n. 4.

(1979c). “In memorian: Duglas Teixeira Monteiro”. In: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, v. 47, n. 1.

(1979d). “Principe de participation et principe de coupure: la contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique”. In: *Archives des Religions*, n. 47.

(1979e). “Cientistas sociais e o auto-conhecimento da cultura brasileira através do tempo”. Paper apresentado no III Encontro Anual da ANPOCS. 17 a 19 de outubro em Belo Horizonte (publicado em *Cadernos CERU*, n.13, 1ª série, 1980).

(1981a). “Évolution et création religieuses: les cultes afro-brésiliens”. In: *Diogenes*, n. 115.

(1981b). “São Paulo, 1920-1937: depoimentos dos trabalhadores de baixos recursos”. In: *Cadernos CERU*, n. 15.

(1982a). “A universidade em face das expectativas sociais”. In: *Ciência e Cultura*, v. 34, n. 5.

(1982b). “Canudos: la guerre de la fin du monde”. In: *Magazine Littéraire*, n. 187.

(1982c). “Um republicano paulista do século XIX: fazendeiro Manoel Elpidio”. In: *Ciência e Cultura*, v. 34, n. 8.

(1982d). *História do cangaço*. São Paulo: Global.

(1983a). “Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide”. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). *Roger Bastide: Sociologia*. São Paulo: Ática.

(1983b). “SBPC, 1982: caracterização das comunicações de pesquisa nas ciências do homem”. In: *Ciência e Cultura*, v. 35, n. 4.

(1983c). *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: CERU/FFLCH-USP.

(1983d). “Da cultura e da identidade cultural: definições”. In: *In memoriam de Eurípedes Simões de Paula: artigos, depoimentos de colegas, alunos, funcionários e ex-companheiros da FEB; vida e obra*. São Paulo: Gráfica da FFLCH/USP.

(1984a). “A USP na comunidade científica brasileira: apreciação primeira”. In: *Ciência e Cultura*, v. 32, n. 12.

(1984b). “Uso dos meios de comunicação de massa entre agricultores brasileiros: os cacauicultores da Bahia e os rizicultores de São Paulo”. In: *Imprensa e Desenvolvimento*. São Paulo.

(1984c). “A primeira deputada brasileira”. In: *Folha de São Paulo*, 20 de fev.

(1984d). “Uma rara abordagem antropológica: a contribuição de Thales de Azevedo à antropologia brasileira”. In: *Jornal da Tarde*, 25 de ago.

(1985a). “Arbousse-Bastide: as lições do pedagogo”. In: *O Estado de São Paulo*, Cultura, ano 4, n. 250.

(1985b). “Catholicisme rustique au Brésil: la création religieuse”. In: *Braise*, n. 2.

(1986a). “Identité nationale, religion, expressions culturelles: la création religieuse au Brésil”. In: *Information sur les Sciences Sociales*, v. 25, n. 1 (tradução brasileira: “Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil”. In: SACHS, Viola. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988).

(1986b). “‘Quartier rural’ et ‘civilisation rustique’: deux concepts fondamentaux pour l’analyse de la société rurale au Brésil”. Paper apresentado no 13º Congresso Europeu de Sociologia Rural, Braga (Portugal).

(1987a). “Rumos do pensamento etnológico na França: a atualidade de Maurice Leenhardt”. In: *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 1.

(1987b). “Relatos orais: do ‘indizível’ ao ‘dizível’”. In: *Ciência e Cultura*, v. 39, n. 3.

(1988a). “Pierre Monbeig e a pesquisa geográfica no Brasil: atualidade de sua contribuição”. In: *Ciência e Cultura*, v. 40, n. 12.

(1988b). “Viajantes, século XIX: negras escravas e livres no Rio de Janeiro”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 28.

(1989a). “Afro-Brazilian cults and religious change in Brazil”. In: BEACKFORD, J. A. e LUCKMANN, T. (eds.). *The changing face of the religion*. Londres: Sage.

- (1989b). “Desenvolvimento das ciências sociais na América Latina e contribuição européia: o caso brasileiro”. In: *Ciência e Cultura*, v. 41, n. 4.
- (1989c). “Identidade cultural, identidade nacional no Brasil”. In: *Tempo Social*, v. 1, n. 1.
- (1989d). “O Brasil dos cientistas sociais não brasileiros”. Paper apresentado no XIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu.
- (1991a). “Ainda uma definição do ‘ser brasileiro’?”. In: *Cadernos CERU*, n. 14.
- (1991b). “Hommage brésilien à Placide Rambaud”. In: VINCENNE, M., DESROCHE, H. (orgs.). *Avec Placide Rambaud (1922-1991)*. Paris: Association Collégiale Henri Desroche.
- (1991c). “La recherche géographique au Brésil”. In: THÉRY, H., DROULERS, M. (orgs.). *Pierre Monbeig, un géographe pionnier*. Paris: Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine.
- (1991d). “Le développement des sciences sociales au Brésil: naissance, formation systématique et expansion”. In: PARVAUX, S., REVEL-MOUROZ, J. (coords.). *Images réciproques du Brésil et de la France*. Paris: Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine.
- (1991e). *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: T. A. Queiroz.
- (1992a). *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*. Paris: Gallimard (tradução brasileira: *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992).
- (1992b). “Desenvolvimento das ciências sociais no Brasil: nascimento e expansão”. In: *Ciência e Trópico*, v. 20, n. 2.
- (1992c). “Ufanismo paulista: vicissitudes de um imaginário”. In: *Revista da USP*, n. 13.
- (1992d). “O pesquisador, o problema da pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões”. In: *Textos CERU*, série 2, n. 3.

- (1993a). “Viajantes, século XIX: negras escravas e livres no Rio de Janeiro”. In: LEITE, M. Moreira. (org.). *A condição feminina no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- (1993b). “Les années brésiliennes de Roger Bastide”. In: *Bastidiana*, n. 1.
- (1993c). “Reflexões sociológicas sobre o imaginário”. In: *Textos CERU*, série 2, n. 4.
- (1993d). «Terra sem males, paraíso perdido: Brasil e Europa na visão de um brasileiro do início do século XIX”. In: *Textos CERU*, série 2, n. 4.
- (1993e). “Para atingir o imaginário em sociologia: a contribuição de Roger Bastide”. In: *Textos CERU*, série 2, n. 4.
- (1993f). “O imaginário será mesmo ‘imaginário’?” In: *Textos CERU*, série 2, n. 4.
- (1993-1994). “D. Sebastião no Brasil: o imaginário em movimentos messiânicos nacionais”. In: *Revista da USP*, n. 20.
- (1994a). “Fernando de Azevedo: o sociólogo”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 37.
- (1994b). “História, história oral e arquivos na visão de uma socióloga”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *História oral e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Diadorim/FINEP.
- (1994c). “Roger Bastide, Professor da Universidade de São Paulo”. In: *Textos CERU*, série 2, n. 5.
- (1994d). “Pour atteindre l’imaginaire: la contribution de Roger Bastide”. *Roger Bastide ou le réjouissement de l’abîme*. Paris: L’Harmattan.
- (1994e). “Roger Bastide e as vicissitudes de um retorno”. In: *O Estado de São Paulo*, 8 de outubro.
- (1995a). “Carthésiannisme en émoi”. In: *Bastidiana*, n. 9.
- (1995b). “O CERU faz trinta anos: primeiros tempos”. In: *Cadernos CERU*, série 2, n. 6.

(1995c). “Sobre Durkheim e ‘as regras do método sociológico’”. In: *Ciência e Trópico*, v. 23, n. 1.

(1995d). “Um perfil da USP”. In: *Coleção Documentos*, n. 21.

(1996a). “Florestan Fernandes: chercheur, sociologue, professeur, député”. In: *Bastidiana*, n. 13-14.

(1996b). “Florestan Fernandes: um trabalhador intelectual fora de série”. In: *Cadernos CERU*, série 2, n.7.

(1996c). “Uma abordagem antropológica de valor no Brasil: a contribuição de Thales de Azevedo”. In: *Cadernos CERU*, série 2, n. 7.

(1996d). “Estudos sobre o catolicismo brasileiro. Homenagem a Thales de Azevedo”. In: *Revista da Academia de Letras da Bahia*, n. 42.

(1997). “*Art et société*, par Roger Bastide” (Prefácio). In: BASTIDE, Roger. *Art et société*. Paris: L’Harmattan.

(1999). “Reminiscências”. In: AGUIAR, Flávio (org.). *Antônio Cândido: pensamento e militância*. São Paulo: Humanitas/Fundação Perseu Abramo.

(2001a). “Problemas na proposição de pesquisas em Ciências Sociais”. In: *Textos CERU*, série 2, n. 8.

Outros autores

ALEXANDER, Jeffrey (2000). *Sociología cultural: formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.

Anais do I Congresso Brasileiro de Folclore (1951). IBECC-CNFL. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores/Serviço de Publicações.

ANDERSON, Benedict (1989). *Nações e consciência nacional*. Rio de Janeiro: Ática.

ANSART, Pierre (1990). *Les sociologies contemporaines*. Paris: Éditions du Seuil.

ANTUNIASSI, Maria Helena Rocha (1994). “Família camponesa na bibliografia sócio-antropológica sobre o meio rural: padrões culturais e obtenção dos meios de vida”. In: *Cadernos CERU*, Série 2, n. 5.

_____, LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo (orgs.) (2000). *Maria Isaura Pereira de Queiroz: a mestra*. São Paulo: CERU/Humanistas.

_____. (1999). “Mundo rural e agricultura no Brasil”. In: KOSMINSKY, Ethel Volfzon (org.). *Agruras e prazeres de uma pesquisadora: ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Marília: Unesp/Marília/Publicações; São Paulo: FAPESP.

_____ (2006). “Homenagem à professora Maria Isaura Pereira de Queiroz”. In: *Cadernos CERU*, Série 2, n. 17.

ARANTES, Paulo Eduardo (1991). “Ideologia francesa, opinião brasileira: um esquema”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 30.

_____ (1992). *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antonio Candido e Roberto Schwarz*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ (1994). *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul (1934-1935). “Condições e organização do ensino de sociologia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras”. In: *Anuário da FFCL-USP*.

_____ (1978). “A missão francesa de 1934: entrevista”. In: *Folha de São Paulo*.

_____ (1981). “Entrevista” (em conjunto com Ruy Coelho). In: DANTAS, Lourenço (org.). *A história vivida*. São Paulo: O Estado de São Paulo, col. Documentos Abertos, v. II.

_____ (1981-1984). “Depoimento”. In: *Língua e Literatura*, v. 10-13.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento (1994). “A trajetória da pesquisa na sociologia”. In: *Estudos Avançados*, v. 8, n. 22.

_____ (1995). “Formação e perfil de um sociólogo: a trajetória acadêmica de Florestan Fernandes”. In: ADORNO, Sergio (org.). *A sociologia entre a modernidade e a contemporaneidade*. Porto Alegre: Cadernos de Sociologia, Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

_____ (1999). “Desafios de uma geração e a originalidade da interpretação”. In: KOSMINSKY, Ethel Volfzon (org.). *Agruras e prazeres de uma pesquisadora: ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Marília: Unesp/Marília/Publicações; São Paulo: FAPESP.

_____ (2001). *Metrópole e cultura: São Paulo no meio século XX*. Bauru: EDUSC.

AUBRÉE, Marion (1999). “A obra em francês de Maria Isaura Isaura Pereira de Queiroz”. In: KOSMINSKY, Ethel Volfzon (org.). *Agruras e prazeres de uma pesquisadora: ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Marília: Unesp/Marília/Publicações; São Paulo: FAPESP.

AZEVEDO, Fernando (1962). *A cidade e o campo na civilização industrial e outros estudos*. São Paulo: Melhoramentos.

_____ (1971). *História da minha vida, memórias*. Rio de Janeiro: José Olympio.

AZEVEDO, Thales de (1957). “Folclore e Ciências Sociais”. In: *Documentos da CNFL*, n. 376.

_____ (1978). “Roger Bastide: sua contribuição à Sociologia Religiosa no Brasil”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 20.

_____ (1984). “Os primeiros mestres da antropologia nas faculdades de filosofia”. In: *Anuário Antropológico* 82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Ed. UFC.

AYALA, Marcos e AYALA, Maria Ignez Novais (2002). *Cultura popular no Brasil*. São Paulo, Ática.

BALANDIER, Georges (dir.) (1957). *Le Tiers Monde: sous-développement et développement*. Paris: PUF/INED.

_____ et al (org.) (1968). *Perspectives de la sociologie contemporaine: hommage à Georges Gurvitch*. Paris: PUF.

_____ (dir.) (1970). *Sociologie des mutations*. Paris: Anthropos.

_____ (1972). *Gurvitch, sa vie, son oeuvre*. Paris: PUF.

_____ (1981). *Sens et puissance: les dynamiques sociales*. Paris: Quadrige/PUF.

BAPTISTA, Alcione Fernandes (1985). *O povo capturado na apreensão do Brasil (uma leitura dos estudos brasileiros de folclore, 1945-1964)*. Niterói: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia/UFF (Dissertação de mestrado).

BASTIDE, Roger (1931). *Éléments de sociologie religieuse*. Paris: Armand Colin.

_____ (1938). “Considerações sobre o curso da sociologia”. In: *Anuário da FFCL-USP*.

_____ (1953). “Contribution à l’étude de la participation”. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 14.

_____ (1954). “Prefácio”. In: VILELA, Lavinia Costa. *Algumas danças populares no Estado de São Paulo*. São Paulo, FFCL/USP, 1954.

_____ (1955a). “Déterminismes sociaux e liberté humaine”. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nova série, n. 18.

_____ (1955b). “Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien”. In: *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*, São Paulo.

_____ (1957). *Brésil, terre des contrastes*. Paris: Hachette.

_____ (1959). *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Anhembi.

_____ (1961). “Messianisme et développement économique et social”. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. XXI.

_____ (1970). “Mémoire collective et sociologie du bricolage”. In: *L’Année Sociologique*, v. 21.

_____ (coord.) (1971). *Usos e sentidos do termo “estrutura” – nas ciências humanas e sociais*. São Paulo: Herder, Edusp.

_____ (1973). *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.

_____ (1977). “Prefácio à 2ª Edição”. In: PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega.

_____ (1978). “Modernité et contre-modernité”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 20.

_____ (1987). “Entrevista de Roger Bastide”. In: *Discurso*, n. 16.

_____ (s.d.). *Sociologie du Brésil*. Paris: Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine.

BASTOS, Elide Rugai (2002). “Pensamento social da escola sociológica paulista”. In: MICELI, Sérgio. *O que ler na ciência social brasileira, 1970-2002*. São Paulo: ANPOCS, Sumaré; Brasília: Capes.

BELL, Daniel (1982). *The social sciences since the Second World War*. New Brunswick, Londres: Transaction Books.

BENDIX, Reinhard (1996). *Construção nacional e cidadania*. São Paulo: EDUSP.

BERTHELOT, Jean-Michel (2000). *La sociologie française contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (2005a). *Sociologia, história e epistemologia*. Ijuí: Ed. Unijuí.

_____ (2005b). *La construction de la sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

BESNARD, Philippe (1979). “La formation de l’équipe de l’Année Sociologique”. In: *Revue Française de Sociologie*, v. 21, n. 9.

BEYLIER, Charles (1977). *L’oeuvre brésilienne de Roger Bastide*. Thèse de Doctorat de 3e cycle. Paris: 2 v. (mimeo).

BIELSCHOWSKI, Ricardo. (1988) *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. Rio de Janeiro: IPEA.

BLANCO, Alejandro. (2007) “Ciências sociais no Cone Sul e a gênese de uma elite intelectual (1940-1965)”. In: *Tempo Social*, v. 19, n. 1.

BLAY, Eva Alterman, LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo (1984). “A mulher nos primeiros tempos da Universidade de São Paulo”. In: *Ciência e Cultura*, v. 36, n. 12.

_____ (2004). *Mulheres na USP: horizontes que se abrem*. São Paulo: Humanitas.

BONVIN, François (2006). “O Brasil tão próximo e tão distante”. In: *Cadernos CERU*, Série 2, n. 17.

BOTELHO, André, LAHUERTA, Milton (2005a). “Interpretações do Brasil, pensamento social e cultura política: tópicos de necessária agenda de investigação”. In: *Perspectivas*, n. 28.

_____ (2005b). *O Brasil e os dias: Estado-nação, modernismo e rotina intelectual*. Bauru: EDUSC.

_____ (2007). “Seqüências de uma sociologia política brasileira”. In: *Dados*, v. 50, n.1.

_____, (2009). “Dominação pessoal e ação na sociologia política brasileira”. In: FERRETTI, Sergio, RAMALHO, José Ricardo (orgs.). *Amazônia: desenvolvimento, meio ambiente e diversidade sociocultural*. São Luís: EDUFMA.

BOUDON, Raymond (1984). *La place du désordre: critique des théories du changement social*. Paris: Presses Universitaires de France.

BOURDIEU, Pierre (1963). “La société traditionnelle: attitude à l’égard du temps et conduite économique” . In: *Sociologie du Travail*, n. 1.

_____, PASSERON, Jean Claude (1967). “Sociology and philosophy in France since 1945: death and resurrection of a philosophy without subject”. In: *Social Research*, v. XXXIV, n. 1.

BOURRICAUD, F. (1975). “Contre le sociologisme : une critique et des propositions”. In: *Revue Française de Sociologie*, n. XVI.

BRANDÃO, Gildo Marçal (2007). *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec.

BRANDÃO, Lísias (1979). “A crítica de Duglas Teixeira Monteiro à Sociologia de Roger Bastide”. In: *Religião e Sociedade*, n. 4.

BRAUDEL, Fernand (1978). *Ensaio sobre a História*. São Paulo, Perspectiva.

BRIOSCHI, Lucila Reis, JORDÃO, Sonia Brisolla (1994). “CERU: identidade e trajetória”. In: *Cadernos CERU*, n. 5, série 2.

BRUMER, Anita, SANTOS, José Vicente Tavares dos (2000). “Estudos agrários no Brasil: modernização, violência e lutas sociais”. In: Piñeiro, Diego (org.). *30 años de sociología rural en América Latina*. Montevideo: ALASRU.

BURKE, Peter (1989). *A cultura popular na Idade Moderna (Europa, 1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.

CALHOUN, Craig (1995). *Critical social theory: culture, history and the challenge of difference*. Cambridge: Blackwell.

CANCLINI, Néstor García (1998). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.

CÂNDIDO, Antônio (1945). “Depoimento”. In: NEME, Mario (org.). *Plataforma da nova geração*. Porto Alegre: Globo.

_____. (1949). “Sociologia: ensino e estudo”. In: *Sociologia*, v. XI, n. 3.

_____. (1951). “The Brazilian Family”. In: SMITH, T. Lynn, MARCHAND, Alexander (ed.) *Brazil, portrait of half a continent*. Nova Iorque: The Dryden Press.

_____ (1954). “Informação sobre a sociologia em São Paulo”. In: *O Estado de São Paulo*, Edição do IV Centenário.

_____ (1955). “L’état actuel et les problèmes les plus importants des études sur les sociétés rurales du Brésil”. In: BALDUS, Herbert (org.). *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, 23 a 28 de agosto de 1954*. São Paulo: Anhembi.

_____ (1957). “A sociologia no Brasil”. In: *Enciclopédia Delta Larousse*, v. IV.

_____ (1965). *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

_____ (1971). *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades.

_____ (1985). “O nosso Bastidão”. In: *O Estado de São Paulo – Suplemento Cultura*, 31 de março.

_____ (1988). “A Faculdade no Centenário da Abolição”. São Paulo: FFLCH-USP.

_____ (1995). “O significado de Raízes do Brasil”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1996). “Um instaurador”. In: *RBCS*, ano 11, n. 30.

_____ (1998). “Entrevista concedida a Gilberto Velho e Yvonne Leite”. In: *Cientistas do Brasil*. São Paulo: SPBC.

CAPELATO, Maria Helena e PRADO, Maria Lígia. *O Bravo Matutino: imprensa e ideologia – O Jornal “O Estado de São Paulo”*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980.

CARDOSO, Fernando Henrique (1979). “A fome e a crença (sobre Os parceiros do Rio Bonito)”. In: ARINOS, Afonso et al. *Esboço de figura: homenagem a Antônio Cândido*. São Paulo: Duas Cidades.

_____ (1981-1984). “Depoimento”. In: *Língua e Literatura*. v. 10-13.

_____ (1993) “Livros que inventaram o Brasil”. In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 37.

CARDOSO, Irene Ribeiro (1987). “Entrevista com Roger Bastide”. In: *Discurso*, n.16.

_____ (1982). *A universidade de comunhão paulista*. São Paulo: Autores Associados, Cortez.

CARDOSO, Miriam Limoeiro (1977). *Ideologia do Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ (1996). “Florestan: a criação de uma problemática”. In: *Estudos avançados*, v. 10, n. 26.

CARNEIRO, Édison (1959). “A sociologia e as ambições do folclore”. In: *Revista Brasiliense*, n. 23.

_____ (1962). “Evolução dos estudos de folclore no Brasil”. In: *Revista Brasileira de Folclore*, v. 2, n. 4.

CARVALHO, José Jorge de (1992). “O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna”. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: INF/FUNARTE.

CARVALHO, José Murilo de (1998). “Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual”. In: *Pontos e bordados: escritos de história e política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

CARVALHO, Lucas Correia de (2010). *Transição e tradição: mundo rústico e mudança social na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. UFRJ (Dissertação de mestrado).

CARVALHO, Rita Laura Segato de (1992). “Folclore e Cultura Popular – uma discussão conceitual”. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: INF/FUNARTE.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro, VILHENA, Luís Rodolfo (1980). “Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore”. In: *Estudos Históricos*, v. 3, n. 5.

_____ (1984). “Repensando Bastide: algumas questões presentes em ‘As religiões africanas no Brasil’”. In: *Ciências Sociais Hoje, 1984: Anuário de Antropologia, Política e Sociologia*. São Paulo: Anpocs/Cortez.

_____ et. al. (1992). “Os estudos de folclore no Brasil”. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: INF/FUNARTE.

CAVALHEIRO, Edgard (1944). *Testamento de uma geração*. Porto Alegre: Globo.

CHARTIER, Roger (1982). “Intellectual history or sociocultural history? The french trajectories”. In: LA CAPRA, Dominick, KAPLAN, Steven (orgs.). *Modern European intellectual history*. Ithaca, Londres: Cornell University Press.

CHAUÍ, Marilena (2007). “Notas sobre cultura popular”. In: *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez.

CLARK, Terry Nicholas (1973). *Prophets and patrons: the French university and the emergence of the social sciences*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

COELHO, Ruy Galvão de Andrade (1981-1984). “Depoimento”. In: *Língua e Literatura*, v. 10-13.

_____ (2002). “França eterna”. In: *Tempo de clima*. São Paulo: Perspectiva.

CORRÊA, Mariza (org.) (1987). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. São Paulo: Vértice; Campinas: Ed. da Unicamp.

_____ (1988a). “Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6.

_____ (1988b). “A revolução dos normalistas”. In: *Cadernos de Pesquisa*, n. 66.

COSTA, João Cruz (1945). “Os antigos cursos de conferências: a contribuição francesa nos primórdios da fundação da FFCL”. In: *Filosofia, Ciências e Letras*, 9 set.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar (1947). “Sociologia e mudança social”. In: *Sociologia*, v. 9, n. 4.

_____, CARNEIRO, Édison (1955). *As ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: CAPES.

_____ (1965). *Sociologia e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____ (1980). *Lutas de família no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL.

CUCHE, Denis (1996). “Les Amériques noires dans l’anthropologie et la sociologie françaises depuis Les Amériques Noires de Roger Bastide”. In: *Bastidiana*, n. 13-14.

_____ (1999). *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC.

CUIN, Charles-Henry, GRESLE, François (1992). *Histoire de la sociologie, tome 2: depuis 1918*. Paris: Éditions La Découverte.

CUISINIER, Jean, SEGALEN, Martine (1986). *Ethnologie de la France*. Paris: Presses Universitaires de France.

CUNHA, Euclides da (2000). *Os sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora; São Paulo: Publifolha.

DESROCHE, Henri (1978a). “Roger Bastide. L’homme et son oeuvre. Les thèmes principaux d’une anthropologie religieuse de Roger Bastide”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 20.

_____ (1978b). “Messianisme et millénarisme dans l’oeuvre de Roger Bastide”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 20.

DEWEY, Richard (1960). “The rural-urban continuum: real but relatively unimportant”. In: *The American Journal of Sociology*, v. LXVI, n. 1.

D’INCAO, Maria Ângela (org.) (1987). *O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____, SCARABÔTOLO, Eloísa Faria (1992). *Dentro do texto, dentro da vida*. São Paulo: Cia. das Letras.

DOMINGUES, José Maurício (1999). *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____ (2002). *Interpretando a modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

_____ (2003). *Do ocidente à modernidade: intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DUARTE, Nestor (1939). *A ordem privada e a organização nacional*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

DURKHEIM, Émile (1991). *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (2008). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.

_____ (2010). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Flammarion.

FERNANDES, Ana Maria (1990). *A construção da ciência no Brasil e a SBPC*. Brasília: Ed. UnB/ANPOCS/CNPq.

FERNANDES, Florestan (1947). “As ‘trocinhas’ do Bom Retiro”. In: *Revista do Arquivo Municipal*, n. 113.

_____ (1954). “Lévy-Bruhl e o Espírito Científico”. In: *Revista de Antropologia*, ano 2, n. 2.

_____ (1958). *A etnologia e a sociologia no Brasil*. São Paulo: Anhembi.

_____ (1963). *A sociologia numa era de revolução social*. São Paulo: Nacional.

_____ (org.) (1972a). *Comunidade e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

_____ (1972b). *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.

_____ (1974). *A Revolução Burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1975a). *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes.

_____ (1975b). *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1977). *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

_____ (1978). *O folclore em questão*. São Paulo: Hucitec.

_____ (1979a). *Mudanças sociais no Brasil*. São Paulo: Difel.

_____ (1979b). *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. Petrópolis: Vozes.

FERNANDES, Rubem César (1990). “‘Religiões populares’: uma visão parcial da literatura recente”. In: *O que se deve ler em ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Cortez, Anpocs.

FERREIRA, Marieta de Moraes (2005). “Os professores franceses e a redescoberta do Brasil”. In: *Revista Brasileira (Academia Brasileira de Letras)*, v. 1, n. 43.

FOSTER, George (1953). “What is folk culture”. In: *American Anthropologist*, v. 53, n. 2.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho (1963). “O estudo sociológico de comunidades”. In: *Revista de Antropologia*, v. II, n. 1 e 2.

_____ (1969). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

_____ (1970). *O moderno e suas diferenças*. São Paulo: USP (Tese de Livre-docência).

_____ (1972). “Sobre o conceito de tradição”. In: *Cadernos CERU*, n. 5.

FRANK, André Gunder (1969). “Desenvolvimento do subdesenvolvimento”. In: PEREIRA, Luis (org.). *Urbanização e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro, Zahar.

FREITAS, Sônia M. de (1992). *Reminiscências: contribuição à memória da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1934-1945*. São Paulo: USP (Dissertação de mestrado).

FREYRE, Gilberto (1977). *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio.

_____ (1998). *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record.

FUKUI, Lia (1975). “Estudos clássicos de sociologia agrária: comunidades, estruturas agrárias, caracterização da camada camponesa”. In: *Ciência e Cultura*, v. 27, n. 6.

FURTADO, Celso (1961). *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura.

GARCIA, Afrânio (1993). “Les intellectuels et la conscience nationale au Brésil”. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 98.

_____ (1998). “La construction interrompue: Celso Furtado, la guerre froide et le développement au Nordeste”. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 121-122.

GARCIA, Sylvia Gemignani (2002). “Folclore e sociologia em Florestan Fernandes”. In: *Tempo Social*, v. 13, n. 2.

_____ (2001). *Destino ímpar – sobre a formação de Florestan Fernandes*. São Paulo: Editora 34.

GIRAUD, Claude (1997). *Histoire de la sociologie*. Paris: Presses Universitaire de France.

GIUMBELLI, Emerson (1997). “Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos”. In: *Dados*, v. 40, n. 2.

GNACCARINI, José César (1987). “Folclore e sociologia”. In: D’INCAO, Maria Ângela (org.). *O saber militante: ensaios sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP.

_____ MOURA, Margarida Maria (1990). “Estrutura agrária brasileira: permanência e diversificação de um debate”. In: *O que se deve ler em ciências sociais no Brasil*, n. 3. São Paulo: Cortez, Anpocs.

GUERREIRO RAMOS, Alberto (1954). *Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo*. Rio de Janeiro, s. ed..

_____ (1957). *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: ISEB/MEC.

_____ (1958). *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: MEC/ISEB.

GUIDI, Maria Laís Mousinho (1962). “Elementos de análise dos ‘estudos de comunidade’ realizados no Brasil e publicados de 1948 a 1960”. In: *Educação e Ciências Sociais*, v. 19, n. 19.

GUILLAUME, M. (1986). *L’état des sciences sociales en France*. Paris: Ed. La Découverte.

GURVITCH, Georges (1955). *Déterminismes sociaux et liberté humaine*. Paris: PUF.

_____ (1958-1959). *Traité de Sociologie*. Paris: PUF, 2v.

_____ (1962). *Dialectique et sociologie*. Paris: Flammarion.

GUSFIELD, Joseph R. (1967). “Tradition and modernity: misplaced polarities in the study of social change”. In: *American Journal of Sociology*, January.

HEILBRON, Johan (1985). “Les metamorphoses du durkheimisme, 1929-1940”. In: *Revue Française de Sociologie*, v. 36, n. 2.

_____ (1995). *The rise of social theory*. Cambridge: Polity Press.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, WILLAIME, Jean-Paul (2009). *Sociologia e religião*. Aparecida: Idéias & Letras.

HOBBSAWM, Eric J., TERENCE, Ranger (1984). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____, (1990). *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

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

HOLLIER, Denis (1979). *Le collège de sociologie*. Paris: Gallimard.

IANNI, Octávio (1961). “Estudo de comunidade e conhecimento científico”. In: *Revista de Antropologia*, v. 9, n. 1-2.

_____, (1975). *Sociologia e sociedade no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega.

_____, (1976). *Sociologia da sociologia latinoamericana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____, (2004). *Pensamento social no Brasil*. Bauru: EDUSC.

JACKSON, Luiz Carlos (2002). *A tradição esquecida: os parceiros do Rio Bonito e a sociologia de Antônio Cândido*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: FAPESP.

_____, (2003). *Representações do mundo rural brasileiro: dos precursores à sociologia da USP*. USP (Tese de doutorado).

_____, (2007). “Gerações pioneiras na sociologia paulista (1934-1969)”. In: *Tempo Social*, v. 19, n. 1.

KARADY, Victor (1976). “Durkheim, les sciences sociales et l’université: bilan d’un demi échec”. In: *Revue Française de Sociologie*, v. 17, n. 2.

_____, (1979). “Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens”. In: *Revue Française de Sociologie*, v. 20, n. 1.

KOSMINSKY, Ethel Volfzon (org.) (1999). *Agruras e prazeres de uma pesquisadora: ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Marília: Unesp/Marília/Publicações; São Paulo: FAPESP.

LABURTHE-TOLRA, Philippe (ed.) (1994). *Roger Bastide ou le rejouissement de l'abîme*. Paris: L'Harmattan.

LAHUERTA, Milton (1999). *Intelectuais e transição: entre a política e a profissão*. São Paulo: USP (Tese de doutorado).

LAMBERT, Jacques (1959). *Os dois Brasis*. Rio de Janeiro: MEC/Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos.

LEAL, Vitor Nunes (1975). *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega.

LEFEBVRE, Henri (1970). *Du rural à l'urbain*. Paris: Editions Anthropos.

LEITE, Dante Moreira (1976). *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira.

LEONARD, Emile (1950). "Brasil, terra de história". In: *Revista de História*, v. 2, n. 1.

LEWIS, Oscar (1951). *Life in a mexican village: Tepoztlán restudied*. Urbana, University of Illinois Press.

LIEDKE, Enno Dagoberto Filho (1991). *Sociology and Society in Brazil and Argentina 1954-1985*. Brown University (Tese de doutorado).

LIMA, Eliene do Nascimento Cunha de (2007). *A importância do distrito baiano de Santa Brígida na Sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. UFRJ (Dissertação de mestrado).

LIMA, Nísia Trindade (1999). *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan, IUPERJ, UCAM.

LIMONGI, Fernando (1987). "Marxismo, nacionalismo e cultura: Caio Prado e a Revista Brasiliense". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 5.

_____ (1988). *Educadores e empresários culturais na fundação da USP*. Campinas: UNICAMP (Dissertação de mestrado).

LINHARES, Maria Yedda, SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (1981). *História da agricultura brasileira: combates e controvérsias*. São Paulo: Brasiliense.

LOPES, José Sérgio Leite (1976). *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

LOPES, Juarez Brandão (1965). “Étude de quelques changements fondamentaux dans la politique et la société brésilienne”. In: *Sociologie du Travail*, juillet-septembre.

LOUREIRO, Maria Rita Garcia (1977). *Parceria e capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar.

LOURENÇO, Maria Cecília (1990). *A maioria do moderno em São Paulo, anos 30/40*. São Paulo: USP (Tese de doutorado).

LUKES, Steven (1973). *Emile Durkheim: his life and work*. Penguin Books.

MAIA, João Marcelo Ehlert (2006). “Ideias, intelectuais, textos e contextos: novamente a sociologia da cultura...”. In: *BIB*, n. 62.

_____ (2009). “Pensamento brasileiro e teoria social: notas para uma agenda de pesquisa”. In: *RBCS*, v. 24, n. 71.

MARSAL, Juan. (1967) *Cambio social en America Latina: critica de algunas interpretaciones dominantes en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Solar/Hachette.

MARTIN, J. B. (org.) (2001). *Usages sociaux de la mémoire et de l’imaginaire en France et au Brésil*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

MARTINS, Carlos B. (org.) (2005). *Dialogues entre le Brésil et la France – Formation et Coopération Académique. Diálogos entre o Brasil e a França – Formação e cooperação acadêmica*. Recife: FJN, Ed. Massangana.

MARTINS, José de Souza (1975). *Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

MARTINS, Luciano (1968). *Industrialização, burguesia nacional e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Saga.

MAUSS, Marcel (1950). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.

_____ (1968-1969). *Essais de Sociologie*. Paris: Éd. Minuit.

MELATTI, J. C. (1983). *A antropologia no Brasil: um roteiro*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, Série Antropologia, n. 38.

MELLO, João Manuel Cardoso, NOVAIS, Fernando (1998). “Capitalismo tardio e sociabilidade moderna”. In: SCHWARCZ, Lilia M. (org.) *História da Vida Privada no Brasil. Contrastes da intimidade contemporânea*. Dirigida por Fernando Novais. São Paulo: Cia. das Letras.

MELLO E SOUZA, Marina de (1991). *Os missionários da nacionalidade*. Rio de Janeiro: CIEC/Escola de Comunicação/UFRJ.

MENDRAS, Henri (1995). *Comment devenir sociologue*. Paris: Actes Sud.

MENEZES, Cláudia (1976). *A mudança: estudo da ideologia de um grupo de migrantes*. Rio de Janeiro: Imago/MEC.

MEYER, Marlyse (1993). “Um eterno retorno: as descobertas do Brasil”. In: *Caminhos do Imaginário no Brasil*. São Paulo: Edusp.

MICELI, Sérgio (org.) (1989). *História das ciências sociais no Brasil*, v. 1. São Paulo: Vértice/IDESP.

_____ (org.) (1995). *História das ciências sociais no Brasil*, v. 2. São Paulo: Sumaré/FAPESP.

MONBEIG, Pierre (1952). *Pionniers et planteurs de São Paulo*. Paris: Librairie Armand Colin.

_____ (1954). “Alguns aspectos do crescimento da cidade de São Paulo”. In: *Boletim Paulista de Geografia*, n. 16.

MONTEIRO, Duglas Teixeira (1978). “Depoimento”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 20.

MORAES, Eduardo Jardim de (1992). “Modernismo e folclore”. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: INF/FUNARTE.

MORAES, Reginaldo, ANTUNES, Ricardo, FERRANTE, Vera B. (1986). *Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

MORAZÉ, Charles (1954). *Les trois âges du Brésil*. Paris: Librairie Armand Colin.

MORSE, Richard (1970). *Formação histórica de São Paulo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

_____ (1990). “Economia manchesteriana e sociologia paulista”. In: *A volta de McLuhanáima. Cinco estudos solenes e uma brincadeira séria*. São Paulo: Cia. das Letras.

MOTA, Carlos Guilherme (1978). *Ideologia da Cultura Brasileira: 1933-1974: pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo: Ática.

MUSSOLINI, Gioconda (1955). “Persistência e mudança em sociedades de ‘folk’ no Brasil”. In: BALDUS, Herbert (org.). *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, 23 a 28 de agosto de 1954*. São Paulo: Anhembi.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (1971). “Os movimentos messiânicos brasileiros”. In: *Seminário Internacional Instituto de Estudos Brasileiros*, mimeo.

_____ (1979). “A crítica de Duglas Monteiro à sociologia da religião de Roger Bastide”. In: *Religião e Sociedade*, n. 4.

_____ (1999). “Aspectos teóricos e metodológicos dos estudos sobre o messianismo”. In: KOSMINSKY, Ethel Volfzon (org.). *Agruras e prazeres de uma pesquisadora: ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Marília: Unesp/Marília/Publicações; São Paulo: FAPESP.

_____ (2001). “Revisitado o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro”. In: *RBCS*, v. 16, n. 46.

NISBET, Robert (1984). *La tradition sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.

NOGUEIRA, Oracy (1955). “Os estudos de comunidade no Brasil”. In: *Revista de Antropologia*, ano 3, n. 2.

_____ (1957). *Família e Comunidade*. Rio de Janeiro: MEC, ano II, v. 2, n. 6.

_____ (1981). “A sociologia no Brasil”. In: FERRI, M. G., MOTOYAMA, S. (orgs.). *História das Ciências no Brasil*, 3 v.

NOVAIS, Fernando (1994). “Braudel e a missão francesa”. In: *Revista Estudos Avançados*, n. 22.

OLIEVENSTEIN, Claude, LAPLANTINE, François (orgs.) (1993). *Um olhar francês sobre São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi (1992). “Os intelectuais e o nacionalismo”. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: INF/FUNARTE.

_____ (1995). *A Sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____ (1997). “Questão Nacional na Primeira República”. In: LORENZO, Helena Carvalho de, COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: UNESP.

_____ (1999). “Interpretações sobre o Brasil”. In: MICELI, Sérgio. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES.

OLIVEIRA VIANNA, Francisco José (1982). *Populações Meridionais do Brasil e Instituições Políticas Brasileiras*. Brasília: Câmara dos Deputados.

OLIVEN, Ruben George (1988). *Urbanização e mudança social no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

_____ (1992). *A parte e todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes.

ORTIZ, Renato (1985a). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1985b). *Cultura popular: românticos e folcloristas*. São Paulo: PUC.

_____ (1988). *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1989). “Durkheim: um percurso sociológico”. In: DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.

_____ (1990). “Notas sobre as ciências sociais no Brasil”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 27.

_____ (1993). “Do sincretismo à síntese”. In: *Cultura Vozes*, n. 5.

PAIVA, Vanilda (1980). *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

PARSONS, Talcott (1964). *The social system*. Nova York: Free Press.

PAULA, Eurípedes S. de (1971). “Algumas considerações sobre a contribuição da FFLCH da USP para a historiografia brasileira”. In: *Revista de História*, v. 43, n. 88.

PÉCAUT, Daniel (1990). *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Editora Ática.

PEIRANO, Mariza (1981). *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*. Cambridge: University of Harvard (Tese de doutorado).

_____ (1992). “A antropologia de Florestan Fernandes”. In: *Uma antropologia no plural*. Brasília: Ed. UnB.

PEIXOTO, Fernanda Arêas (1991). *Estrangeiros no Brasil: a missão francesa na USP*. Unicamp (Dissertação de Mestrado).

_____ (2000). *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Editora da USP.

PIVA, Luiz Guilherme (2000). *Ladrilhadores e semeadores: a modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte (1920-1940)*. São Paulo: Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, Ed. 34.

POMPA, Cristina (1998). “A construção do fim do mundo. Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil ‘rústico’”. In: *Revista de Antropologia*, v. 41, n. 1.

PONTES, Heloísa (1997). “Círculo de intelectuais e experiência nacional”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 34.

_____ (1998). *Destinos mistos: os críticos do grupo Clima em São Paulo, 1940-1968*. São Paulo: Companhia das Letras.

PRADO, Décio de Almeida (1996). “Saudades de Lévi-Strauss”. In: *Folha de S. Paulo – Jornal de Resenhas*, n.13.

PRADO Jr. Caio (1953). *Evolução Política do Brasil e outros estudos*. São Paulo: Brasiliense.

_____ (1992). *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo: Brasiliense.

_____ (2006). *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

PULICI, Carolina (2008). *Entre sociólogos: versões conflituosas da “condição de sociólogo” na USP dos anos 1950/60*. São Paulo: Edusp.

QUEIROZ, Renato da Silva (2005). “Mobilizações sociorreligiosas no Brasil”. In: *Revista USP*, n. 67.

RAVELET, Claude (1996). *Études sur Roger Bastide – de l’acculturation à la psychiatrie sociale*. Paris: L’Harmattan.

REDFIELD, Robert (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University Press of Chicago.

_____ (1947). “The Folk Society”. In: *American Journal of Sociology*, v. 52, n. 4.

_____ (1953). *The primitive world and its transformations*. Cornell University Press.

REVEL, Jacques, DE CERTEAU, Michel, JULIA, Dominique (1989). “A beleza do morto: o conceito de cultura popular”. In: REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil.

_____, WACHTEL, Nathan (orgs.) (1996). *Une école pour les sciences sociales – de la VI^e section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Paris: Les Éditions du Cerf, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

REZENDE, Maria José de (2006). “O arcaísmo político no Brasil: as contribuições de Maria Isaura Pereira de Queiroz lidas à luz do pensamento social brasileiro”. In: *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 3, n. 4.

_____ (2007). “Desvendando as dinâmicas internas singulares dos processos de mudança social no Brasil: um estudo das especificidades locais, regionais e nacionais na obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz”. In: *Athenea Digital*, n. 12.

RINGER, Fritz (1992). *Fields of Knowledge: French academic culture in comparative perspective, 1890-1920*. Paris: Ed. MSH/Cambridge University Press.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre (2003). *Fernand Braudel e as Ciências Humanas*. Londrina: Eduel.

ROMÃO, Wagner de Melo (2006). *Sociologia e política acadêmica nos anos 1960: a experiência do CESIT*. São Paulo: Humanitas.

SALGUEIRO, Heliana Angotti (org.) (2006). *Pierre Monbeig e a geografia humana brasileira*. Lins: Edusc.

SALLUM Jr., Brasília (2001). “Raízes do Brasil”. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*, v. 1. São Paulo: Editora SENAC.

SANTOS, Maria Cecília Loschiavi dos (1988). *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos (1967). “A imaginação político-social brasileira”. In: *Dados*, n. 2-3.

_____ (1970). “Raízes da imaginação política brasileira”. In: *Dados*, n. 7.

SCHADEN, Egon (1984). “Os primeiros tempos da antropologia em São Paulo”. In: *Anuário antropológico* n. 82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: UFC.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (1993). *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWARTZMAN, Simon (1979). *A formação da comunidade científica no Brasil*. São Paulo: Nacional; Rio de Janeiro: Finep.

SILVA, Franklin Leopoldo e (1999). “A experiência universitária entre dois liberalismos”. In: *Tempo Social*, v. 11, n. 1.

SOUZA, Gilda de Mello e (1980). “A estética rica e a estética pobre dos professores franceses”. In: *Exercícios de leitura*. São Paulo: Duas Cidades.

_____ (1981-1984). “Depoimento”. In: *Língua e Literatura*, v. 10-13.

SOUZA, Jessé. (2000) *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília, Ed. da UNB.

SOUZA, Maria Tereza Sadek R. de. (1986) “Análises sobre o pensamento social e político brasileiro”. In: *O que se deve ler em ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Cortez/ANPOCS.

SPIRANDELLI, Claudinei Carlos (2008). *Trajetórias intelectuais: professoras da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP*. São Paulo: USP (Tese de doutorado).

STAVENHAGEN, Rodolfo (1964). “Rural sociological research in Brazil”. In: *Rural Sociology*, v. 29, n. 3.

SZTOMPA, Piotr (1998). *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

TAROT, Camille (1999). *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique: sociologie et sciences des religions*. Paris: Editions La Découverte.

TILLY, Charles (1993-1994). “Social movements as historically specific clusters of political performances”. In: *Berkeley Journal of Sociology: a critical review*, v. XXXVIII.

_____ (1996). *Coerção, Capital e Estados Europeus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

TIPPS, Dean C. (1973). “Modernization theory and the comparative study of societies: a critical perspective”. In: *Comparative Studies in Society and History*, v. 15, n. 2.

TOLEDO, Caio Navarro de (1977). *ISEB: fábrica de ideologias*. São Paulo: Ática.

_____ (2005). *Intelectuais e política no Brasil: a experiência do ISEB*. São Paulo: Ed. REVAN.

TÖNNIES, Ferdinand (1944). *Communauté et Société*. Paris: PUF.

TOURAINE, Alain (1977). *Un désir d'Histoire*. Paris: Ed. Stock.

TRIGO, Maria Helena Bueno (1997). *Espaço e tempos vividos: estudo sobre os códigos de sociabilidade e relações de gênero na faculdade de Filosofia da USP (1934-1970)*. São Paulo: USP (Tese de Doutorado).

_____ (2001). *Os paulistas de quatrocentos anos: ser e parecer*. São Paulo: Annablume.

VALADARES, Nanci (1987). *Leituras sociológicas*. São Paulo: Vértice.

VARAGNAC, André (1948). *Civilisation Traditionnelle et genres de vie*. Paris: Ed. Albin Michel.

Vários autores (1997). *La sociologie en France*. Paris: Éditions La Découverte.

VELHO, Otávio Guilherme (1972). *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (1979). *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel.

VELOZO, Mariza, MADEIRA, Angélica (1999). *Leituras brasileiras: itinerários no pensamento social e na literatura*. São Paulo: Paz e Terra.

_____ (2001). *Descobertas do Brasil*.
Brasília: Ed. da UNB.

VIANNA, Luiz Werneck (1999). “Weber e a interpretação do Brasil”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, n. 53.

_____ (2004). *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan.

VILA NOVA, Sebastião. *Donald Pierson e a Escola de Chicago na Sociologia Brasileira: entre humanistas e messiânicos* (1998). Lisboa: Vega Universidade.

VILHENA, Luís Rodolfo (1992). “Os estudos de folclore: os impasses na constituição de uma ‘ciência brasileira’”. *Ciências Sociais Hoje, 1992: Anuário de Antropologia, Política e Sociologia*. Rio de Janeiro: ANPOCS.

_____ (1997a). *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Fundação Getúlio Vargas.

_____ (1997b). “O popular visto das margens: cultura popular e folclore em van Gennep e Bakhtin”. In: *Ensaio de antropologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

VILLAS BÔAS, Gláucia (1992). “Visões do passado (comentário sobre as ciências sociais no Brasil de 1945 a 1964)”. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. Rio de Janeiro: INF/FUNARTE.

_____ (2006a). *Mudança provocada: passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

_____ (2006b). “A racionalidade da política brasileira na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz”. In: PORTO, Maria Stella Grossi, DWYER, Tom (orgs.). *Sociologia em transformação: pesquisa social do século XXI*. Porto Alegre: Tomo Editorial.

_____ (2007). *A Vocação das Ciências Sociais. Um estudo de sua produção em livro (1945-1966)*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional.

_____ (2009). “A tradição renovada de Maria Isaura Pereira de Queiroz”. In: BOTELHO, André, SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (2010). “Para ler a sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz”. In: *Revista de Estudos Políticos*, abril.

VINCENNE, M. (1965). “Les centres parisiens de recherche sur la société rurale”. In: *Etudes Rurales*, n. 19.

VON SIMSON, Olga R. de Moraes (org.) (1986). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: FFLCH/CERU.

WAGLEY, Charles (1955). “Brazilian community studies: a methodological evaluation”. In: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, v. 1.

WEBER, Max (2002). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.

_____ (2004). *Economia e Sociedade*. Brasília: Ed. UnB.

WILCOX, Clifford (2004). *Robert Redfield and the development of American anthropology*. Oxford: Lexington Books.

WILLEMS, Emílio (1944). *O problema rural brasileiro do ponto de vista antropológico*. São Paulo: Secretaria de Agricultura, Indústria e Comércio do Estado de São Paulo.

_____ (1961). *Uma vila brasileira: tradição e transição*. São Paulo: Difel.

WILLIAMS, Raymond (1969). *Cultura e sociedade*. São Paulo: Nacional.

_____ (1990). *O campo e a cidade na história e na literatura*. São Paulo: Cia. das Letras.

WOORTMAN, Klaas (1970). “A antropologia brasileira e os estudos de comunidade”. Brasília: Universitas.

ZALUAR, Alba (1986). “Os movimentos ‘messiânicos’ brasileiros: uma leitura”. In: *O que se deve ler em ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Cortez, Anpocs.