

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

TESE

Sociologia política e utopia camponesa de Maria Isaura Pereira de
Queiroz

Dora Vianna Vasconcellos

2014



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE**

**SOCIOLOGIA POLÍTICA E UTOPIA CAMPONESA DE MARIA
ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ**

DORA VIANNA VASCONCELLOS

Sob a orientação do Professor

Dr Raimundo Santos

Tese submetida como
requisito para obtenção do
grau de **Doutor em Ciências**, no
Curso de Pós-Graduação de
Ciências Sociais em
Desenvolvimento, Agricultura e
Sociedade

Rio de Janeiro

Junho de 2014

320.01	Vasconcellos, Dora Vianna.
V331s	Sociologia política e utopia camponesa de Maria Isaura
T	Pereira de Queiroz / Dora Vianna Vasconcellos / 2014. 277 f.
	 Orientador: Raimundo Santos.
	 Tese (doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais.
	 Bibliografia: f. 272-277
	 1. Desenvolvimento - Teses. 2. Pensamento social brasileiro - Teses. 3. Sociologia rural - Teses. 4. Campesinato - Teses. I. Santos, Raimundo (orientador). II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE**

DORA VIANNA VASCONCELLOS

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do **grau de Doutor em Ciências**, no Curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade em _____ área de Concentração em Ciências Sociais

TESE APROVADA EM ----/----/-----

Raimundo Nonato Santos. Doutor (UFRRJ).

(Orientador)

José Antonio Segatto. Doutor (UNESP)

André Pereira Botelho. Doutor (UFRJ)

Eli de Fátima Napoleão de Lima. Doutor (UFRRJ)

Débora Franco Lerrer. Doutor (UFRRJ)

AGRADECIMENTO

Quando se escreve tendo a própria vida como referência, as palavras se tornam demasiadamente limitadas, não por mim ou pelo estudo que fiz nesses quatro anos, mas porque elas precisam fazer referência às pessoas queridas que, com outras necessidades e subjetividades, também fizeram parte desse trabalho. Por isso, espero apenas que esse estudo, ainda que não seja conclusivo ou seminal, retribua todo o apoio que recebi; que ele não seja apenas um ato referido a mim, que a satisfação com a qual o empreendi e o finalizei seja também dessas pessoas que tão generosamente me acompanham na minha jornada. Desejo isso, ainda que saiba ser a vida bem maior que um texto, e as palavras, por inúmeras que sejam as possibilidades abertas por seus significados, restritas em seu sentido diante daquele ninho de afeto jamais esquecido ou desfeito, principalmente nos momentos da vida em que são maiores os senões do que as razões. Tantas pessoas queridas em que me fio e sem as quais não me acho.

À família e aos amigos.

RESUMO

VASCONCELLOS, Dora Vianna Vasconcellos. **Sociologia Política e utopia camponesa em Maria Isaura Pereira de Queiroz**. 2014. 274p Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Curso de Pós Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

Esta tese dedicada à sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz buscou mostrar que o estudo do campesinato brasileiro feito pela autora contém uma interpretação sobre o desenvolvimento brasileiro e os seus processos de inovação social. Pretendeu-se, através disso, compreender a inserção de Maria Isaura no cenário intelectual Brasileiro reconstruindo o diálogo da socióloga com seus contemporâneos, bem como com os autores que fornecerem os referenciais teóricos para sua interpretação.

Palavras-chave: Desenvolvimento, Pensamento social Brasileiro, Sociologia Rural, Campesinato.

ÍNDICE

Introdução.....	8
Capítulo I: A barganha nas relações de dependência pessoal	21
Capítulo II: A utopia camponesa de Maria Isaura nos anos de reforma e revolução....	42
Capítulo III: Maria Isaura e a proposta de moderno como não ruptura com a tradição.....	99
Capítulo IV: Uma imagem messiânica de Brasil.....	163
Capítulo V: O diálogo de Maria Isaura com Roger Bastide e Gilberto Freyre.....	202
Capítulo VI: A distorção do sagrado em ideologia: a contribuição de Roger Bastide para o entendimento das relações sociais no Brasil.....	231
Conclusão: À propósito da influência de Georges Gurvitch sobre o pensamento de Maria Isaura.....	242
Bibliografia.....	270

INTRODUÇÃO

A tese dedicada à sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz buscou mostrar que o estudo do campesinato brasileiro feito pela autora contém uma interpretação sobre o desenvolvimento brasileiro e os seus processos de inovação social. Pretendeu-se, através disso, compreender a inserção de Maria Isaura no cenário intelectual Brasileiro reconstruindo o diálogo da socióloga com seus contemporâneos, bem como com os autores que fornecerem os referenciais teóricos para sua interpretação. Empreendi um estudo da dimensão política da sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz por acreditar que, com sua abordagem eminentemente sociológica sobre o mundo rústico, ela produziu uma teoria política original acerca como se processa a mudança social no Brasil. Ao eleger as categorias da parentela e de bairro rural¹ como estruturante do mundo rural tradicional, Maria Isaura fornece uma nova visão para o entendimento tanto do conservadorismo, quanto das condições de reforma e revolução no Brasil.

Em minha tese, realço que na sociologia política de Maria Isaura a atenção é dedicada ao mundo *rústico* e ao tipo de religiosidade, sociabilidade, cultura, economia e inserção que este possui na sociedade brasileira. Entretanto, sua teoria dos sitiantes inclui também avaliação sobre o processo de modernização e explicação de como se processa a mudança social no país, que, segundo a pesquisadora, possuía uma estrutura socioeconômica rural tradicional até as décadas de 1950 e 1960. Por isso, em sua análise, os sitiantes constituem o objeto privilegiado da compreensão da sociedade brasileira. A singularidade da obra de Maria Isaura resulta de uma teorização que conjuga a preocupação com os fenômenos empíricos à escolha de um arcabouço teórico que a ajuda a ter uma apreensão sociológica da realidade brasileira. Trata-se, sem dúvida, de uma análise que vai além do estudo do mundo rural rústico e que tece considerações sobre a sociedade brasileira com perspectiva global.

Apesar de não considerar a produção do ensaísmo como lacunar ou incompleta, a autora se distingue dessa tradição, ao explicitar a necessidade da neutralidade e da

¹ Parentela é usada aqui na acepção que a autora adota, ou seja, designando o imbricamento ou conjugação relativa e parcial que unia de alto a baixo as famílias estratificadas às não estratificadas em grupamentos verticais. Aí se incluíam, portanto, a civilização dos bairros rurais que, por serem homogêneas do ponto de vista da estratificação social, são também chamadas com o significativo nome de parentela não estratificadas.

sistematização dos dados empíricos. Ao fazer isso, ela funda uma tradição sociológica que é cética quanto aos modelos, paradigmas e padrões teóricos puramente abstratos e generalizantes, assim como elege a observação rigorosa da experiência humana em resposta às suas indagações. Para a pesquisadora, as contribuições teóricas generalizantes são fundamentais, mas estão longe de ser conclusivas, pois é preciso que o pesquisador capte a vida humana no modo como ela se processa diariamente, fundamentando-se em pesquisa empírica, análise de documentos e entrevistas. É esse procedimento empírico-sociológico que distingue a obra de Maria Isaura da geração intelectual precedente, do ensaísmo.

Sua filiação teórico-metológica elege não apenas autores do pensamento social brasileiro como pilares para sua teoria, como Euclides da Cunha, Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, Silvo Romero, Manuel Querino, Antonio Candido; mas inclui também autores estrangeiros, como Roger Bastide, Georges Gurvitch, Marcel Mauss etc. É com esse arcabouço teórico que Maria Isaura procura superar as interpretações dualistas comuns a seus predecessores.

A caracterização do meio rural tradicional é outro fator que explica a originalidade da teoria de Maria Isaura. A imagem que ela tece da sociabilidade, da cultura, da religiosidade e da economia camponesas desemboca nas categorias centrais de parentela e bairro rural. É a partir dessas duas noções que identifica uma estrutura social global tradicional, define a posição do sitiante no interior da sociedade brasileira e o modo como se dá a mudança social no país.

Ancorada nas categorias de bairro rural e cultura rústica, a teoria Maria Isaura apresenta paralelos com a perspectiva desenvolvida por Antonio Candido em *Os parceiros do rio Bonito* (1964). Neste livro, o sociólogo se vale dos mesmos conceitos para estudar os meios e modos de vida do caipira paulista.

O conceito de cultura rústica utilizado por Antonio Candido (tal qual como o foi em Maria Isaura) baseia-se na perspectiva de Robert Redfield, de que é possível a combinação mais ou menos estável de cultura civilizada e cultura primitiva. Tanto Candido como Maria Isaura parecem considerar que os caipiras paulistas seriam um exemplo estável de manifestação de uma cultura formada do amálgama da tradição indígena com a tradição europeia. Todavia, diferentemente de Maria Isaura, Antonio Candido afirma que a cultura rústica caipira na modernidade tornou-se desprovida de

elementos dinâmicos capazes de suscitar a sua adaptação à sociedade envolvente. Embora a economia de subsistência garanta ao homem caipira um mínimo de autonomia, o inevitável contato com a sociedade mais ampla estaria resultando, necessariamente, na destruição de sua cultura. Segundo o autor, a população rústica caipira possuía ajustamentos tão precários que qualquer alteração social e cultural, por mínima que fosse, promoveria mudanças radicais em seu modo de ser pouco adaptado às transformações mais amplas. Para o autor, a cultura caipira, como a do primitivo, não foi feita para o progresso tal como este se anunciou na sociedade brasileira: a modernização implicava o fim da povoação campesina, pois a modificação da vida econômica impedia a manutenção de uma economia fechada, de subsistência, como era a do caipira (Moreira Leite, 1976).

Embora a teoria de Maria Isaura se aproxime da de Antonio Candido, ela apresenta uma visão sobre grupos rústicos um pouco diferente. Apesar de escolher também como objeto de análise a população caipira de São Paulo, ela chega a conclusões opostas. Maria Isaura reconhece uma maior capacidade de adaptação das populações rústicas ao processo de modernização e urbanização a partir da década de 1960, porque a população caipira, a partir de seus próprios elementos dinâmicos, geraria autotransformações na busca da melhoria de sua vida (Carvalho, 2010).

Ao reconhecer a capacidade de adaptação e acomodação das populações rústicas, Maria Isaura não nega, contudo, que o processo de modernização provocava uma alteração dos meios e modos de vida dos grupamentos rústicos que poderia levá-los à extinção. A resposta que dá à indagação de se os sitiantes tradicionais estariam condenados à desorganização socioeconômica, com o advento do processo de modernização, é a de que não havia um comportamento-padrão quanto a como essa população reagiria aos processos de transformação em curso a partir da década de 1960. Os sitiantes tradicionais tanto se adaptavam a esse processo, utilizando-se do cabedal de sua própria cultura, quanto reagiam de forma incongruente às transformações socioeconômicas promovidas pela modernização, desenvolvendo comportamentos que geravam sua autodestruição (Rezende, 2007).

Municiada dessas duas hipóteses, Maria Isaura nega as teses de que o processo de urbanização e modernização do campo promovia necessariamente a homogeneização das diversas esferas sociais. O aprofundamento do capitalismo no

Brasil não promovia necessariamente a abolição das especificidades socioculturais comuns à sociedade brasileira afeitas as relações de vizinhança. Seu estudo sobre a reação das populações rústicas ao processo modernização e a consideração da possibilidade de sua persistência fundamenta sua hipótese central: no Brasil, não havia uma oposição rígida entre tradicional e moderno (Queiroz, 1967). As atitudes tradicionais dos camponeses podiam, segundo ela, se converter em um mecanismo de acomodação ao processo de desenvolvimento tecnológico e ao aprofundamento do capitalismo como também resultar em sua marginalização desse processo, promovendo sua ruína.

A possibilidade de coexistência entre surto industrial e cultura caipira foi demonstrada por Queiroz através da dinâmica engendrada pelos chamados bairros rurais. Em seu livro *Bairros Rurais Paulistas* (1967), ela faz um estudo sobre a socialização dos sitiantes tradicionais e modernos e sua inserção na sociedade brasileira. Ela chega à conclusão de que tanto um quanto outro, independentemente da orientação que davam à produção, continuavam seguindo, apesar do aprofundamento do capitalismo no país, o padrão tradicional caipira de crenças e valores que tem como base os bairros rurais. Deste modo, identifica dois tipos de bairros rurais, o tradicional: composto por camponeses, e o moderno, formado por agricultores que comercializam sua produção, mas que também adotavam a dinâmica social mantida no interior dos bairros rurais; ambos, a despeito de sua diferença no comportamento econômico, apresentavam a mesma cultura, a caipira. Esse fato comprovava que as relações de trabalho e as relações sociais, alicerçadas pelas ligações vicinais, permitiam que a população caipira fosse regulada ao mesmo tempo pelos princípios da população rústica e pelos princípios do modo de ser moderno. Afinal tanto camponeses, praticantes de uma economia fechada, como agricultores modernos, praticantes de uma economia aberta, adotavam a mesma cultura rústica. A mudança no comportamento econômico dos sitiantes não implicava a ruína da população campesina. A partir deste estudo sobre bairros rurais paulistas, Maria Isaura conclui que esse tipo de organização social permitia a coexistência de um modo de vida tradicional, associado às relações de vizinhança, e de um modo de vida moderno, mais afeito a racionalidade econômica (REZENDE, 2007).

O entrelaçamento e associação entre tradicional e moderno, formando um todo dotado de organicidade, era comprovado por meio de outra configuração social: a da parentela. Maria Isaura utiliza essa categoria em seu estudo sobre *O mandonismo local na vida política brasileira* (Queiroz, 1969). A parentela seria a prova viva de que arcaísmos e tradicionalismos sobreviviam ao moderno, no Brasil, dando ao país uma roupagem específica. Esse tipo de organização social gestado nos tempos coloniais perdurou após os acontecimentos de 1889 e 1930, começando a ser abalado somente depois do processo de modernização da década de 1960². Maria Isaura chega à conclusão de que a configuração da parentela promovia na vida social relações de dependência assimétrica, e na vida política, a indistinção entre as esferas pública e privada, produzindo ao mesmo tempo as parentelas não estratificadas ou os bairros rurais, bem como as parentelas estratificadas de estrutura piramidal. Nessa junção entre bairros rurais e parentela a autora situa a possibilidade de sobrevivência das relações sociais de vizinhança na modernidade capitalista.

Por meio desses dois conceitos, de bairro rural e de parentela, Maria Isaura assinala que as transformações no Brasil ocorrem por meio de acomodações sucessivas e não por saltos abruptos. A parentela, com toda sua fluidez e capacidade de acomodação e permanência, surgia não apenas como o principal expoente do tipo de dinâmica que nosso país enseja, mas também como a célula principal de nosso desenvolvimento. O bairro rural, por sua vez, por coadunar parcialmente com a dinâmica da parentela, abria espaço para a barganha política entre atores desiguais. Com isso, Maria Isaura elabora uma análise sobre a dependência pessoal que não segue o mesmo estatuto da teoria do patriarcalismo. Uma das maiores contribuições de sua obra reside justamente nesse novo olhar que ela lança sobre as relações de dependência pessoal no campo (Carvalho, 2010). Por isso, cabe acentuar a dimensão política da obra de Maria Isaura.

A dinâmica inaugurada pela relativa conjugação entre bairros rurais e parentelas emerge então como a relação mais característica de nossa estrutura socioeconômica tradicional. Gostaríamos de ressaltar que se o campesinato brasileiro era o ator social responsável pelos aspectos dinâmicos de nossa sociedade, a mudança social era explicada por Maria Isaura pela lógica imanente de nossa estrutura e

² Até 1930, teria havido apenas a passagem da solidariedade familiar à solidariedade de dominação pessoal, de elaboração mútua.

organização social. Ao situar a mudança dessa maneira, Maria Isaura acentua a dimensão social da vida humana. Por isso, seus escritos possuem uma forte preocupação sociológica, embora ela recorra também às metodologias da história e da antropologia em sua análise. O fato de a dimensão sociológica ganhar tanto relevo em seus trabalhos talvez a impeça de elaborar uma teoria explícita de intervenção política e projetiva. Isso a singulariza em relação aos estudos sobre modernização e mudança social que tinham claramente esta proposta³.

Na análise da realidade brasileira sobressai a postura antietnocêntrica de Maria Isaura, ao não considerar inevitável o modo de ser moderno. A modernidade ocidental não era para ela uma meta necessária e absoluta de civilização. Ao contrário, julgava que a modernidade como conceito universal impedia a aproximação efetiva da realidade nacional e erigia a realidade brasileira como necessariamente falha ou lacunar, por conservar elementos considerados tradicionais. Para evitar a leitura normativa, ela constrói uma teoria que se fundamenta nos fenômenos empíricos e que deriva da observação de nossa estrutura e organização social. Daí seu apego à sociologia como método de análise (Moraes, 1999).

Sustentamos que, apesar disso, não se pode subestimar a dimensão política de seus escritos. Esse conteúdo está manifesto em sua caracterização da sociedade global e do mundo rústico. Acredita-se que a abordagem teórico-metodológica, com enfoque predominantemente sociológico, produziu uma teoria política inovadora justamente por situar a mudança na esfera social. Entretanto, sua sociologia não aparece apenas como método de análise, é também uma proposta para que o curso dos acontecimentos sigam o ritmo imanente da sociedade brasileira: a dimensão sociológica. Este seria o ritmo mais favorável à inserção do campesinato na modernidade tal como Maria Isaura a definiu, ainda sob a égide das parentelas. É por abrigar esse projeto que consideramos que o pensamento da autora contém uma utopia, ainda que esta tenha uma dimensão sociológica.

A sociologia feita na geração de Maria Isaura é considerada um “saber que trata por excelência das mudanças sociais, focalizando as diferenças e desigualdades socioeconômicas dos grupos humanos” (Villas Boas, 1999).

Segundo Gláucia Villas Boas,

³ Refiro-me especialmente às abordagens marxistas sobre a questão agrária brasileira que ganharam peso nas décadas de 1950 e 1960.

É nesse cenário que se inscrevem as pesquisas de Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre o messianismo, sobre os cangaceiros, sobre o coronelismo, sobre a festa de São Gonçalo, tomando como objeto da sociologia as crenças, os estilos de vida, o poder político, os festejos, para examinar o conservadorismo, a reforma e a revolução. Sob a primazia da sociologia, reúne história e antropologia, construindo uma ponte entre o passado e o presente, que lhe garante uma posição muito peculiar no quadro da produção sociológica da sua geração. (Villas Boas, 1999)

Contudo, Maria Isaura foi a pesquisadora que inaugurou uma tradição sociológica singular, distanciando-se, sem contudo descartá-la, da abordagem ensaísta do pensamento social brasileiro e de seus contemporâneos universitários — que em sua maioria se filiavam à escola americana e praticavam os chamados estudos de comunidades ou aderiam às ideias marxistas. Ao conjugar essas duas visões de mundo com a formulação da escola francesa de sociologia, Maria Isaura se destacou em relação aos seus companheiros de cátedra e inaugurou um método novo de investigação sociológica, que elegia o mundo rural rústico como seu objeto de estudo.

Apesar de sua abordagem apresenta predominância do método sociológico, percebe-se em seus escritos a preocupação com a dimensão política dos fenômenos estudados. A atenção dedicada aos processos de modernização e mudança social, tomando como referência de análise o mundo rústico, reflete isso, bem como os conceitos centrais de parentela e bairro rural, pois eles não apenas explicam a persistência de relações pessoais no campo como também revelam uma dinâmica social muito valorizada pela autora: a que não se instala a partir de um dualismo entre cidade e campo ou a partir de uma dialética de oposições entre esses dois meios. Com essa perspectiva sociológica, Maria Isaura não apenas questionou a perspectiva dualista adotada por seus antecessores, como também a perspectiva marxista afeita as polaridades dialéticas entre tradicional e moderno ou entre campo e cidade e camponeses e proprietários. Elaborou uma imagem nova do Brasil e do mundo rural com uma proposição clara: que o país reconhecesse o campesinato brasileiro como o ator dinâmico do mundo rural e, em consequência disso, adotasse um tipo de desenvolvimento mais adequado às suas necessidades. A suposta neutralidade atribuída a seu pensamento deriva do fato de que a modernidade caracterizada por ela como a mais adequada é a que provém do coro dialogado entre parentela e bairro rural e que supostamente traduz nossa “lógica imanente” pautada na dimensão sociológica. O viés do pensamento da autora revela-se dessa maneira porque, com essa opinião,

Maria Isaura adere ao reformismo, ainda que de novo tipo, e condena toda mudança revolucionária ou abrupta que se dê fora dos auspícios do *statu quo* (a relativa conjugação entre parentela e bairro rural). Condena principalmente as propostas que avaliando as ambições campesinas como embrionárias do comunismo, considerando que elas originam quistos culturais não adaptáveis ao moderno. É dessa maneira que seu saber contribui para o melhor entendimento do conservadorismo e da transformação social então em curso no país.

Se definimos o *statu quo* como a imbricação entre parentela e bairro rural é porque, na teoria de Maria Isaura, as relações de vizinhança, a barganha e as relações de dependência pessoal são características essenciais da sociedade brasileira (Carvalho, 2010: 87). É por esta razão que a solidariedade familiar vertical aparece como a base social fundamental de nossa vida política, desde nossas origens até os tempos mais recentes, porque é ela quem permite a imbricação entre as relações de vizinhança, a barganha e as relações de dependência pessoal, explicando os avanços e permanências de nossa ordem social. A dinâmica fluida da parentela, por englobar também os bairros rurais, envolveria um intrincado sistema de dívidas e obrigações bilaterais que dariam origem a uma configuração vertical baseada em relações pessoais e ao mesmo tempo a barganha política. Em Maria Isaura, a dependência pessoal é vista como um tipo de relação complexa, envolvendo contraprestações de todos os agentes envolvidos, inclusive do grande fazendeiro. Os bairros rurais acentuariam essa margem de manobra dos atores subordinados, mas de forma a respeitar os quadros da sociedade envolvente, afinal, Maria Isaura descreve com essa dinâmica um movimento reformista (ou sociológico).

Se esse ponto de vista situa a obra da pesquisadora em um lugar diferente daquele ocupado pelo pensamento social brasileiro, que concebia a sociedade como subproduto da vontade de um único ator social, geralmente o grande senhor de terras (Carvalho, 2010: 121, *Apud*. Bastos, 2006: 189), contudo, ainda assim, a categoria da parentela encerra ainda a dominação como constitutiva das relações da ordem brasileira tradicional. Isso porque as famílias extensas congregavam indivíduos de diferentes níveis socioeconômicos, mesmo quando essa relação era indireta, como no caso das zonas de sitiantes ou dos bairros rurais. Entretanto, ao enxergar uma bilateralidade de dons e contra-dons nas relações pessoais, Maria Isaura sugere que a

parentela gerava um tipo específico de solidariedade vertical que abria possibilidade de avaliação de vantagem e desvantagem, de escolha entre indivíduos hierarquicamente desiguais, principalmente nas áreas de agricultura dos sitiantes⁴. Mas ainda aí, lugar que a escolha era mais racional, a mudança se situava dentro da dinâmica reformista das parentelas.

Desse modo, em Maria Isaura, a posição de mando é mitigada pela reciprocidade da prestação de favores. Com isso, ela faz a parentela se distinguir do conceito de patriarcalismo adotada pela tradição ensaística brasileiro. Ao explicar o mandonismo e o coronelismo pela existência, no Brasil rural, dessas famílias extensas montadas pelo imbricamento entre bairro rural e parentela, ela fornece a esses fenômenos políticos uma compreensão estrutural e organizacional bem diferente da explicação estritamente institucional elaborada por Vitor Nunes Leal (Leal, 1976).

Maria Isaura parece sugerir que não se configurou no Brasil uma relação patrimonial típica. O senhor de escravos, bem como o fazendeiro, teria de desenvolver uma capacidade de bem servir, fato que geraria obrigações a cumprir junto a seus subalternos. Contudo, ela não nega que a integração do mundo rústico à sociedade global se processava principalmente pela dominação política. Todavia, esta seria uma dominação que não excluía o conflito como parte constitutiva das relações internas da parentela. Apesar de a instituição do favor ser apontada pela pesquisadora como elemento constitutivo das famílias extensas, das fidelidades pessoais, da dominação entre indivíduos hierarquicamente desiguais, ela é vista também como a prática social que abriria espaço para a contestação dos agentes. Isso estaria demonstrado pela racionalidade na hora do voto em zonas de sitiantes, nos movimentos messiânicos, pelo canal de ascensão social individual aberto no meio rural, em que somente as qualidades pessoais do líder político importavam, e pela constante cisão entre as parentelas⁵.

⁴ Os termos dom e contra-dom baseiam-se na teoria da dádiva de Marcel Mauss, que atesta a existência de um tipo de troca baseada na ideia da reciprocidade. A obrigação de dar e receber estabelece uma espécie de contrato que abre espaço para a negociação. A lógica do dom e contra-dom também possui como fundamento a prática *do ut des*, mas envolve um grau de raciocínio, de escolha maior pelo tipo de liderança que forma: *primus inter pares*.

⁵ A autora afirma isso apesar de reconhecer que o conflito entre famílias extensas seria um mecanismo constitutivo das próprias parentelas, pois a presença de um inimigo externo despertaria na organização parental o sentimento de pertencimento ao grupo vertical.

Por meio da configuração das famílias extensas, Maria Isaura procura apontar a estrutura social que fomentaria relações pessoais no campo e na cidade, pelo menos até a década de 1950. Segundo ela, as bases extensas das parentelas teriam frustrado o desenvolvimento urbano como um espaço de democratização econômica e social. O fato de as cidades terem se desenvolvido sem revolucionar a ordem social pautada pelos laços pessoais teria permitido um novo modo de articulação e sobrevivência da parentela. Todavia, Maria Isaura não nega com isso que os grupos sociais no Brasil respondem criativamente ao contexto estrutural em que se inserem.

Desse modo, a fluidez que caracteriza a parentela (estratificada e não estratificada) impediu o engessamento total da ordem social brasileira. Por esse traço é que Maria Isaura entende a totalidade do mundo rural e da sociedade brasileira. A consequência dessa fluidez é que a subordinação, no Brasil, seria necessariamente mediada, abrindo espaços pelos quais o homem rústico reagiu e expressou sua insatisfação.

Em seu livro dedicado ao campesinato, Maria Isaura se preocupa em identificar os fatores sociológicos que impediam as famílias camponesas, que não estavam sob a influência de um senhor rural nem das fazendas de monocultura, de cair em estado de anomia. Segundo ela, os grupos de vizinhança ou bairros rurais se formavam pelos laços de sangue, pelos laços de compadrio e de aliança, e possuíam como base a lógica da reciprocidade, a obrigação de dar e receber (ajuda mútua).

As práticas internas da comunidade camponesa ou dos bairros rurais que fundamentam suas regras de socialização, lhes fornecem contornos culturais nítidos e estruturam a dinâmica da vida rústica são: mutirão, compadrio (laços formados por casamento, batismo ou de livre eleição pessoal), religião rústica, folclore. Todas essas instituições sociais rústicas estão permeadas, segundo a autora, pela lógica da reciprocidade, inclusive a visão camponesa de política, porque as relações vicinais são a base dos bairros rurais. Por se constituírem desta maneira, esses bairros formam entidades independentes do ponto de vista econômico e religioso; são organizações móveis, sem contorno geográfico muito bem definido, formadas pela reunião das famílias conjugais rústicas. Apesar de serem hierarquizados, os bairros rurais não se apresentam divididos internamente por uma estratificação social.

Os grupos de vizinhanças ou bairros rurais, com sua imprecisão e fluidez, seriam quadros de referência a partir dos quais o sitiante percebe a sociedade que o engloba. Para Maria Isaura, em sua forma de conceber a sociedade, por exemplo, o sitiante perderia a dimensão vertical imposta pela hierarquia de classes sociais. Em função disso, os bairros rurais se coadunavam parcialmente com a estrutura e a organização social mais ampla; por meio dele o universo seria percebido também a partir da lógica das relações de parentesco e vizinhança, segundo a lógica da reciprocidade. Por esta razão, Maria Isaura também chama os bairros rurais de parentelas igualitárias. Por estabelecer esse imbricamento entre bairros rurais e parentelas Maria Isaura considera que os camponeses estavam aptos a se inserir na modernidade brasileira, marcada pela interpenetração entre tradicional e moderno.

É importante lembrar que tradicional, na teoria da autora, se refere tanto a estrutura da parentela quanto à do bairro rural, porque ambos fomentariam relações pessoais, embora não excluíssem, ao mesmo tempo, a adoção de práticas comerciais ou capitalistas. Lembramos que, por isso, para Maria Isaura a parentela (estratificada e não estratificada) foi a principal célula⁶ de nosso desenvolvimento.

Apesar da obra de Maria Isaura atestar que o campesinato brasileiro teria dificuldades de se constituir como classe social, por estar envolvido em relações sociais permeadas pela lógica da reciprocidade, ela seria um dos primeiros contrapontos de uma vasta literatura brasileira que aponta a inexistência ou a extrema fragilidade da ação coletiva no Brasil entre grupos subalternos rurais, apesar da permanência de relações pessoais no campo (Carvalho, 2010). Sua teoria foi uma das primeiras a afirmar a existência de um campesinato no Brasil lançando mão de um referencial teórico não marxista. Com essa perspectiva inovadora, Maria Isaura fez ao mesmo tempo “uma crítica ao neo-evolucionismo, que acreditava que o desenvolvimento econômico levava à instauração de uma vida política mais racional e mais eficiente graças a um amplo processo de secularização que reduzia os espaços pessoais, afetivos e personalistas” (Rezende, 2007: 92). Iremos condensar essa corrente, neste trabalho, no exame da teoria de Caio Prado júnior.

Maria Isaura faz também uma crítica à ensaística conservadora inaugurada por Gilberto Freyre. Entretanto, se o contra-ponto com a literatura marxista aqui

⁶ A palavra célula em Maria Isaura possui a mesma acepção que se encontra no dicionário Hauaiss, qual seja: grupo de pessoas com ideal e atuação afins (Hauaiss, 2003).

representada por Caio Prado Júnior é patente, com a ensaística conservadora de Gilberto Freyre ele é menos acentuado. É a esse tema que dedicamos boa parte de nossa atenção, com a expectativa de que ele explique porque Maria Isaura elaborou uma imagem messiânica do Brasil. Sugerimos isso com a certeza de que a autora não fez, com isso, uma defesa do tipo de liderança representada pelo messias, liderança que por ser carismática, foi veementemente criticada por Maria Isaura, por ser mais afetiva e abranger menor margem de escolha por parte do campesinato. Ao contrário, ela indica a liderança propiciada pelos bairros rurais como a mais dotada de elementos racionais.

Indicamos aqui a hipótese de que, se Maria Isaura concentrou-se no messianismo em sua elaboração de uma teoria acerca do campesinato e do desenvolvimento brasileiro, foi porque esse fenômeno comprovava que as diversas instâncias produtivas que compunham o mundo rural não se alinhavam-se ainda segundo uma polaridade econômica. E mais: que a relação entre cidade e campo tampouco tinham entrado em polarização dialética. A prova disso seria dada justamente pela presença de movimentos messiânicos reformistas, que surgem quando não há ainda polarizações significativas na realidade social evolvente. Esses movimentos respondiam, segundo a autora, a uma crise de anomia, dos valores, portanto. Acentuamos que essa ausência de polaridade entre as instancias produtivas também foi atribuída por Gilberto Freyre por meio da constatação de que o país seguia uma dinâmica rurbana. A descoberta dessa similaridade nos levou a aproximar os dois, apesar das significativas dissidências entre suas teorias.

A decadência dos bairros rurais e a fiação do processo urbanizante que começavam a alterar a relação entre cidade e campo e a antiga inserção dos camponeses na sociedade são relativizados pela constatação da presença de movimentos messiânicos de caráter reformista. Estes seriam a prova de que a modernização brasileira ainda se dava sobretudo no campo dos valores. Ainda era possível defender a presença do campesinato brasileiro na modernidade. A decadência dos bairros rurais seria ainda reversível porque, também eles, como o messianismo, seriam dependentes da relação de reciprocidade dialética entre campo e cidade. Por essa razão, a despeito de ver com mais otimismo a liderança propiciada pelos bairros

rurais, Maria Isaura prefere compor uma “imagem messiânica de Brasil” (Queiroz, 1972).

A preferência pela liderança do dom e contra dom⁷ isenta Maria Isaura de uma suposta homologia com a teoria patriarcalista de cultura? Não temos tanta certeza. Por isso dedicamos parte de nossa tese ao diálogo de Maria Isaura com Gilberto Freyre, Roger Bastide e Georges Gurvitch. Com isso não pretendemos chegar a uma conclusão definitiva, mas problematizar o lugar ocupado por Maria Isaura no cenário intelectual brasileiro apontado em seu pensamento alguns pontos que suscitam dúvidas sobre a ausência de um viés normativo na sua obra diante da conjuntura política que se estende da década de 1950 até fins dos anos 1970. Afirmamos isso tendo como base a impressão de que a autora fazia uma defesa de que o desenvolvimento brasileiro deveria ainda ser tributário daquela dinâmica de adaptações sucessivas entre bairro rural e parentela e entre tradicional e moderno. É nessa relativa conjunção que Maria Isaura supõe que os camponeses conseguirão subsistir como uma população autônoma na modernidade. A ausência de normatividade atribuída à obra de Maria Isaura viria do fato de que esse embricamento é identificado por ela como a nossa lógica social imanente, como nossa sócio-lógica.

Diante da conclusão de uma ausência de normatividade na teoria da autora, nos ressaltamos a observação pertinentemente formulada por Maria José de Rezende,

... não se pode imaginar que os grupos rurais estudados por ela foram somente vítimas deste processo de mudança. Eles tiveram um papel fundamental no modo de configuração das novas relações entre o mundo rural e o mundo urbano. Não foram, então, somente agentes passivos que foram transfigurados por forças externas. Eles se debateram com essas últimas, definindo dinâmicas próprias que estiveram interferindo no redimensionamento da vida social brasileira, na segunda metade do século XX. (Rezende, 2007: 94)

Ainda segundo Rezende, se para Maria Isaura

... era incontestável a existência de uma predominância da economia urbana, isso não significava que seriam abolidos integralmente todos os

⁷Ela considera que os bairros rurais deram origem a relações pessoais que pressupunham afetividade, mas também inauguravam um esquema de dom e contradom que permitia a barganha política por parte das camadas rurais subalternas.

valores rurais dos diversos grupos rústicos. Economicamente, muitas vezes ela constatava que, em bairros rurais paulistas (1973), havia uma supremacia do modo urbano de conduzir a produção de um determinado bem rural. Todavia, no plano dos valores sociais, ocorriam permanências que ratificavam o modo de ser da civilização caipira. (*Ibid.*: 86)

O objetivo central do trabalho foi compreender o tipo de mudança social que Maria Isaura achava possível e factível para o Brasil daquela conturbada época, diante de seu diagnóstico da presença da lógica do *ut des* no mundo rural e a sua centralidade para se entender o comportamento do campesinato, pelo menos até a década de 1970. Perguntou-se qual o status da transformação social que a sociedade brasileira, tal como a autora descreve, marcada pelas acomodações sucessivas entre tradicional e moderno, admitia. Buscou-se evidenciar também o que levou a autora a não acreditar que a modernidade do tipo ocidental e que a revolução social seriam destinos inevitáveis de nossa organização social.

CAPÍTULO I

A barganha nas relações de dependência pessoal

Gláucia Villas Boas observa que a sociologia de Maria Isaura se insere no período em que as ciências sociais se expandiram e se legitimaram. Ela chama atenção para o fato de que é produzida numa época em que a industrialização tomava seu rumo definitivo no Brasil, em que a sociedade nacional deixava de ter como referencial o mundo agrário para se transformar em uma sociedade industrial capitalista. Por essa razão, considera que a sociologia praticada pela geração da pesquisadora paulista definiu como seu interesse principal a dimensão socioeconômica da vida social, priorizando temas como a produção de riquezas, as relações de trabalho no campo e na cidade, a vida do homem comum e anônimo, relações entre negros e brancos etc. Este seria um grupo de pesquisadores que, segundo ela, tratava esses temas por meio de uma dimensão histórica, que buscava no passado e nas rupturas as razões que explicariam o padrão de nossas mudanças.

Considera que a geração de sociólogos dos anos 1950 se debruçava sobre o mundo rural e urbano e se valia da sociologia como saber que decifrava as condições das mudanças sociais no Brasil. Cuidava desse tema de uma forma não normativa, construindo suas teorias por meio da sistematização dos dados empíricos e pela busca de neutralidade. Todavia, segundo ela, aquele era um grupo de intelectuais que impunham a si mesmos a questão da modernidade, que a aceitava como se fosse um desfecho histórico inelutável para o país. Embora tenham produzido análises muitas vezes discordantes entre si, aquela geração elegia como principal desafio a integração do Brasil no conjunto das sociedades modernas (Villas Boas, 1999).

Para Gláucia Villas Boas, Maria Isaura compartilhava do ideal que seus contemporâneos possuíam de produzir conhecimento científico e sistemático. Contudo, a socióloga teria se destacado por não eleger o padrão de desenvolvimento ocidental como fim necessário para o Brasil. Para a autora:

Maria Isaura Pereira de Queiroz segue, porém, outro caminho. Distingue os ideais de modernidade, almejados para a sociedade brasileira, das tarefas próprias da sociologia. Não os condena, porém, os submete à

crítica. Crítica fundada em um conhecimento sociológico que, cético enquanto a modelos, paradigmas e padrões teóricos, busca, sobretudo, na observação rigorosa da experiência humana a resposta para as suas indagações. Sem desconsiderar a sociologia enquanto saber instrumental, põe em dúvida a universalidade dos processos de modernização, de racionalização e de padronização do mundo, demonstrando nas suas pesquisas que esses processos não anulam as diferenças históricas e culturais, que devem ser respeitadas como locus privilegiado para a liberdade humana. (Villas Boas, 1999: 18).

Maria Isaura teria se destacado de sua geração pelo modo como estudou as mudanças sociais por que passava a sociedade brasileira na década de 1950. A maioria dos sociólogos da época considerava que as mudanças sociais tinham como fundamento a diferenciação dos grupos humanos a partir de sua inserção no processo produtivo de trabalho, e que essa inserção sobrepunha-se às diferenças históricas, étnicas, culturais, nacionais e regionais. A partir desse ponto de vista, analisava as chances de mobilidade social de grupos e segmentos sociais. Villas Boas chama atenção para o fato de Maria Isaura ter estudado as condições de vida do homem do campo em suas dimensões políticas e simbólicas.

Maria Isaura Pereira de Queiroz estuda as condições de vida do homem do campo, enfatizando suas dimensões políticas e simbólicas. Contudo, as focaliza de um ponto de vista sociológico, que questiona o dualismo campo e cidade, moderno e tradicional. Afasta-se, também, das orientações da economia política contidas na ideia de desenvolvimento econômico. Sua abordagem sociológica busca preservar uma qualidade própria para a dimensão social da vida humana, cujo limite e compreensão não se submetem nem à instância do trabalho, nem à instância do sagrado, nem à instância do político, porém, incluindo-as, se define como uma instância própria. Como diz Roger Bastide, Maria Isaura procura a sociedade que se esconde atrás das utopias, dos sonhos coletivos, do catolicismo popular ou do sebastianismo. (Ibid., 1999: 20).

Maria Isaura explicou tanto as continuidades quanto as mudanças que acontecem na estrutura e organização da sociedade brasileira. Essa perspectiva acabou por resultar, para Villas Boas, na recusa do “evolucionismo linear” e na possibilidade interpretar a permanência, o desaparecimento ou a mudança de determinadas práticas sociais sem considerá-las resquícios, arcaísmos ou sobrevivências.

A semelhança de Gláucia Villas Boas, Eduardo Jardim de Moraes afirma que a sociologia de Maria Isaura não se baseava numa valorização do ser moderno, caracterizado pelo “predomínio da dimensão material da experiência humana”. Essa valorização teria percorrido as interpretações dos precursores das ciências sociais

desde o século XIX e estaria presente até em algumas obras atuais. Segundo Moraes, aos olhos de Maria Isaura, a adoção da modernidade como padrão universal, por parte dos intelectuais, impediria uma exata interpretação da realidade nacional e a faria parecer atrasada e tradicional. Eles produziriam, em função disso, explicações dualistas da nossa sociedade que concebiam o litoral como civilizado, moderno e racional, e o interior como tradicional, primitivo e pré-racional. Nessas teorias, a solução desse dilema civilizatório estaria na superação ou absorção do polo reconhecido como atrasado.

Para o autor, a sociologia de Maria Isaura faz uma crítica ao etnocentrismo e ao dualismo de algumas teorias do pensamento social brasileiro. Com essa crítica, a socióloga afirmaria a necessidade de que as ciências sociais levassem em consideração o enraizamento de um fenômeno no seu contexto histórico e social; que determinado fato possui sempre uma positividade, nunca podendo ser considerado “fora do lugar”. Segundo ele, Maria Isaura se valeu também do princípio de cisão proposto por Roger Bastide na crítica da perspectiva dicotômica. Esse princípio afirmava não só a possibilidade da coexistência de contextos heterogêneos e até conflitivos numa mesma formação, mas também a passagem de um a outro. Originalmente concebido para explicar a participação e a passagem de um mesmo indivíduo em cultos religiosos diferentes sem que haja a exclusão de um deles, o princípio de cisão teria sido utilizado por Maria Isaura também para explicar os traços dispares no cenário cultural da nossa nação. O pesquisador afirma que, através dele, a socióloga paulista teria conseguido superar a postura normativa, externa e panorâmica do pensamento social brasileiro e de alguns autores das ciências sociais (Moraes, 1999)⁸.

Segundo Moraes:

O princípio de cisão é válido ainda para a composição de uma interpretação global da realidade brasileira. Ele possibilitaria a superação da atitude normativa que permeava as teses dualistas. Assim, liberta-se do tom pessimista que acompanhava o reconhecimento da validade cultural da vida brasileira, ao reivindicar a vizinhança das origens plurais como a própria riqueza da nossa cultura. (Moraes, 1999: 29).

⁸ Também na opinião de Maria Sylvia Porto Alegre, a teoria de Roger Bastide teria permitido a Maria Isaura “superar o etnocentrismo e entender a interpenetração das culturas, para além das dualidades e oposições” (Alegre, 1999: 60). A leitura de Roger Bastide teria possibilitado à autora o entendimento de que “as coisas são ao mesmo tempo tradição e transformação, continuidade e mudança” (ibid.: 61).

Por sua vez, Maria Arminda do Nascimento Arruda acentua o fato de que a análise proposta por Maria Isaura sobre as relações sociais no Brasil tradicional lançava mão do arcabouço antropológico, mas suas explicações eram orientadas pela perspectiva sociológica e por algumas contribuições da ciência política (Arruda, 1999). Seria uma interpretação que, segundo ela, abraçava as noções de estrutura, organização e mudança social para o conhecimento da vida dos dominados, mas que enfatizava ser fundamental o exame da teoria e o abandono do olhar panorâmico sobre a realidade social. Esta seria, aliás, uma característica comum da geração de Maria Isaura, que foi responsável pela criação de um estilo acadêmico de reflexão que punha ênfase na estrutura social como instância explicativa do processo de mudança social e da dinâmica da sociedade brasileira.

Para ela, a obra de Maria Isaura pode ser caracterizada pelo interesse pelos problemas da estrutura agrária e pela eleição dos estudos de família para o entendimento de certos fenômenos peculiares ao mundo rural (ibid.: 41). É uma interpretação que transitará entre o enfoque universalista e o recorte particularista dos temas escolhidos. Arruda supõe que, embora os primeiros trabalhos de Maria Isaura possam ser classificados no ramo da sociologia da religião, eles demonstraram, desde o início, forte interesse para a análise sociológica do político. Cita o estudo sobre o messianismo que levou Maria Isaura a se interessar pelos problemas políticos e culturais da sociedade tradicional brasileira. A análise do Brasil tradicional teria permitido à autora chegar à conclusão de que o processo de transformação no nosso país seguiria uma tendência visível, mas se daria pela combinação de persistências e mudanças.

A autora chama atenção ainda para um fato interessante. Nos escritos de Maria Isaura sobre messianismo aparece a influência do pensamento de Durkheim. Isso ficaria claro na atenção dedicada por ela às regularidades dos fenômenos clivados pelas modificações produzidas na história e pela preocupação em determinar a função que possuiriam na estrutura e na organização social. Contudo, essa aparente semelhança se desfaria pelo fato de a pesquisadora se ater mais à consideração do movimento que das permanências características da ordem brasileira. Assim como acontecia em Roger Bastide, em Maria Isaura, a análise do movimento seria essencial para a compreensão das sociedades. Por isso, a autora conciliaria, em sua

abordagem, o interesse pela estrutura e a organização social com a análise do movimento da sociedade. Nessa atenção dedicada à multiplicidade das expressões sociais, Maria Isaura defendeu a necessidade de alargamento da interpretação por meio de círculos concêntricos em que até mesmo o papel dos indivíduos seria visto como importante.

Arruda afirma que o caráter abrangente da sociologia de Maria Isaura ficou claro na sua análise sobre o coronelismo (ibid., 1999)⁹. Nela, o coronel despontaria como o elemento socioeconômico polarizador, que definia as posições e as formas de participação dos indivíduos na estrutura econômica, social e política. Por isso, o coronelismo era não apenas um fato político, mas também uma manifestação mais geral da sociedade brasileira tradicional. Ele teria como base o clientelismo, mas também a parentela. Segundo ela, “se a estrutura do coronelismo pressupõe o clientelismo, a sua origem são os grupos de parentela, enquanto tipo *sui-generis* da organização social brasileira” (ibid.: 48). E considera que a interpretação de Maria Isaura sobre a configuração da parentela guardaria os dois princípios da vida social – organização e movimento – que se expressariam na dialética entre solidariedade, fragmentação e conflito, operando de forma complementar (ibid.: 48). Essa dinâmica faria da sociedade brasileira tradicional uma organização de estrutura coronelística, na qual a lógica econômica nutria-se de mandatos extra-econômicos, onde se perpetuaria a instituição do favor. Deste modo, em Maria Isaura, *o Brasil apareceria como a síntese de elementos apenas aparentemente contraditórios.*

Já Teresinha D'Aquino considera que a pesquisa de Maria Isaura era centralmente sobre tradição e mudança no mundo rural (D'Aquino, 1999). Afirma que nos estudos sobre populações rústicas o sitiante brasileiro é o ponto de referência para a análise da mudança social no Brasil. Por isso, Maria Isaura teria se colocado como desafio central a elaboração de uma nova definição de campesinato consoante com nossa realidade social, levando em conta como pensa, vive e reage essa camada de acordo com a posição social e econômica ocupada por ela na sociedade brasileira.

Salienta que a sua caracterização do camponês acentua principalmente o fato de que este é um produtor rural, cuja produção se destina primordialmente, mas não exclusivamente, ao consumo da família. Em função disso, o camponês de Maria Isaura

⁹ A autora se refere ao ensaio de Maria Isaura “O coronelismo numa interpretação sociológica”.

seria um policultor que recorreria a mão de obra familiar, podendo ou não vender o excedente de sua produção. Segundo D'Aquino, a pesquisadora ressalta em sua definição de camponês a suposta valorização que essa camada faria do trabalho autônomo. Segundo ela, o reconhecimento do valor positivo atribuído pelo camponês à autonomia no trabalho levou Maria Isaura considerar o campesinato brasileiro uma camada intermediária, que se situaria, no passado colonial, entre fazendeiros e escravos, e, nos tempos mais recentes, entre fazendeiros e trabalhadores sem-terra.

A autora lembra ainda que outra contribuição importante de Maria Isaura viria da suposição de que a formação da ideia de sociedade e de mundo para o sitiante tradicional estava relacionada à configuração dos bairros rurais. Estes seriam grupos de vizinhança formados pela reunião de famílias conjugais autônomas que viviam do auxílio mútuo, configurado nas festas religiosas, no compadrio e no mutirão. As relações familiares e de vizinhança se estabeleciam, inclusive, entre o mundo natural e o sobrenatural. O bairro rural seria difuso geograficamente, mas concêntrico socialmente por ter como centro a capela. Sua descentralização se acentuaria em função das extensas parentelas na qual se inseriam. D'Aquino frisa que, para Maria Isaura, o bairro rural despertava o sentimento de localidade que permitia situar o sitiante no espaço geográfico e social. A parentela também teria a mesma função.

Outro conceito utilizado por Maria Isaura e lembrado por D'Aquino é o de cultura rústica. Esse termo qualificaria grupos, valores e padrões de comportamento próprios da cultura camponesa. Formados em áreas de povoamento mais antigo, estes grupos estariam inseridos numa constelação mais ampla, a sociedade global brasileira, originalmente formada pela conjugação entre cultura urbana e primitiva. Por acreditar na perpetuação desse modelo de conjugação, Maria Isaura teria desenvolvido, segundo ela, uma vertente de análise dialética, em que elementos aparentemente heterogêneos seguem a mesma direção; se contêm reciprocamente e se interpenetram; são parcialmente imanentes uns aos outros, sem perder suas identidades específicas (D'Aquino, 1999: 167).

Na leitura que faz do livro *O campesinato brasileiro* (1973), D'Aquino afirmou que, para Maria Isaura, a transformação socioeconômica produzida pelo processo de modernização orientou a vida produtiva mais para o mercado e para a comercialização, suscitando maior individualização, o desaparecimento do grupo de

vizinhança e as formas de cooperação e ajuda mútua no mundo rural. Essa transformação teria feito a sociedade brasileira deixar de ser “estruturada de acordo com o modelo de sociedades camponesas” (ibid.: 168). A partir daí, o Brasil passou a ser uma sociedade rural de tipo capitalista, com o abandono gradual de um “tipo de organização e gênero de vida” camponês que no passado era fundamental à vida econômica do país, pois abastecia o mercado interno do país (ibid.: 169).

D'Aquino pontua que estudos mais recentes demonstram, entretanto, que o milenar estilo de vida camponês está reaparecendo nas frentes de expansão e nos assentamentos de trabalhadores rurais, fato que impõe a necessidade de novos estudos sobre a cultura camponesa, sua tradição e mudança. Ela acredita que, a maneira de Maria Isaura, esses estudos recentes atestarão que a mobilidade social e espacial são estratégias fundamentais para a realização da povoação camponesa e sua reprodução. E considera ser importante que esses novos estudos verifiquem a validade de outra tese de Maria Isaura: a ideia de que não se desenvolvia entre os camponeses brasileiros tradicionais qualquer forma de solidariedade horizontal ou classista. Na opinião de D'Aquino, a socióloga paulista mostrou que os movimentos de reação dessa camada não ultrapassavam o âmbito de uma localidade, assumindo, por isso, um caráter religioso ou messiânico. Ela diz, portanto, que Maria Isaura não acreditava que o camponês brasileiro compusesse uma classe, mas sim uma camada intermediária, que “não visualiza a mudança enquanto conflito de classe ou processo de expropriação”. Foi isso que levou a socióloga buscar uma explicação para a dinâmica das transformações na sociedade rural no plano estrutural, cultural e nas formas de comportamento em processo de rearticulação (ibid.: 169).

Maria de Nazareth Baudel Wanderley, em seu artigo *Uma categoria rural esquecida: os desafios permanentes da sociologia rural brasileira*, refere-se a Henri Mendras, outro autor que influenciou Maria Isaura e que a ajudou na elaboração de uma nova visão sobre o campesinato brasileiro. Segundo ela, deste autor, a socióloga paulista teria retirado o pressuposto de que o modelo camponês clássico não podia ser generalizável para todos os momentos históricos. Seria preciso entender as especificidades do agricultor forjado na tradição diante dos novos mecanismos econômicos, sociais e políticos da sociedade moderna.

Segundo Wanderley, a ideia de Mendras era a de que a sociedade camponesa não podia se vista, invariavelmente, como uma coletividade autárquica, com função de mediadora entre a sociedade local e a abrangente, e cujos princípios básicos de funcionamento estariam em estreita associação entre unidade de produção e família, e na interdependência entre a produção e a necessidade do consumo doméstico. Mendras teria ajudado Maria Isaura a relativizar essa pressuposição, impedindo que ela a visse necessariamente como um arquétipo ou generalidade de toda e qualquer sociedade camponesa ocidental, sobretudo as do século XX. Wanderley acredita que esse questionamento teria sido o “fio condutor” que permitiu a Maria Isaura “oferecer uma contribuição definitiva à compreensão das particularidades do campesinato brasileiro” (Wanderley, 1999: 140).

Considera que a maior colaboração Maria Isaura foi apontar a existência de um campesinato no Brasil e outra forma de produção e vida social no mundo rural brasileiro, diferente da vigente nas zonas de monocultura. Afirma que a compreensão dela do processo social sobrepujou o olhar fotográfico que se apegava somente aos fatos instantâneos. A autora lembra que, para Maria Isaura, a população rústica se originou nos primórdios da vida nacional e teve como principal representante o sitiante – tanto aquele que vivia nas zonas de monocultura e se constituía como clientela do fazendeiro, quanto o que era independente e que vivia em zonas de menor influência do latifúndio exportador. Essa categoria rural esquecida pelo pensamento social brasileiro e colocada em relevo por Maria Isaura, era vista pela socióloga como “a parcela mais importante da população ligada à terra no país” (ibid.: 144).

Referindo-se ao artigo de Maria Isaura “Uma categoria rural esquecida”, Wanderley recorda-se do posicionamento da autora no debate em torno da adoção de uma legislação trabalhista para o trabalhador rural e em relação aos projetos de reforma agrária dos anos 1960. Maria Isaura teria negado a tese de que a modernização estaria desenvolvendo no campo um processo de proletarização plena, isto é, que estaria eliminando os laços, mesmo que precários, que o trabalhador tinha com a terra. E função disso, defendia medidas favoráveis aos sítiantes tradicionais, que levassem em conta essa ligação, e que, ao mesmo tempo, permitissem sua incorporação ao processo de desenvolvimento do país como sítiantes. A socióloga paulista valia-se da

existência de sitiantes modernos, já integrados ao mercado, como prova da possibilidade da inserção campesina no mundo moderno.

Na leitura de Wanderley, assim como na de D'Aquino, os sitiantes tradicionais eram uma parcela da população afastada das zonas de monocultura, que se constituíam como grupos de vizinhança ou em bairros rurais; isto é, eles desenvolviam relações expressas na lógica da ajuda mútua, no compadrio, no parentesco e nas festas religiosas. Em Maria Isaura, os bairros rurais seriam uma configuração igualitária, o “eixo do gênero de vida tradicional” (ibid.: 152). Entretanto, Wanderley chama atenção para o fato de que, em Maria Isaura, as relações de vizinhanças seriam a expressão de economia, sociabilidade e cultura dos sitiantes camponeses e não camponeses, ou seja, os bairros rurais não seriam apenas a manifestação da sociabilidade caipira. Eles seriam também o lastro da vida de sitiantes que praticavam a agricultura comercializada; de sitiantes não camponeses, portanto. Segundo Wanderley, a identidade dos sitiantes camponeses e não camponeses em Maria Isaura foi definida em primeiro plano pelas relações sociais e de trabalho; e, em segundo plano, pelo aspecto econômico.

Deste modo, salienta que o conceito de bairro rural desenvolvido por Maria Isaura ocupa lugar central na obra de Maria Isaura. Considera que, com ele, a autora afirmaria que a identidade social dos sitiantes camponeses ou não camponeses não se esgotava nas suas práticas econômicas, mas no tipo de sociabilidade constituído. Esta seria uma prova de que as mudanças nas relações econômicas não eram uma ameaça à população rústica. Elas não provocavam forçosamente a decadência do modo de ser camponês. Wanderley defende que essa perspectiva sociológica é um ótimo aporte teórico para compreender o fenômeno recente chamado de agricultura familiar. Seria uma forma de entendimento da racionalidade econômica, da técnica e da prática de cultura que orienta os agricultores modernos, porque não pressupõe que a agricultura familiar seja apenas um setor da produção agrícola a produzir um determinado tipo de bem.

Nas palavras de Wanderley:

Estou convencida, no entanto, de que a perspectiva sociológica assumida por Maria Isaura – que define como objeto privilegiado a identidade social, as relações sociais em seu sentido mais amplo, os projetos individuais, familiares e coletivos, as estratégias que evidenciam e

concretizam estes projetos – merece ser retomada como condição para que se possa, no contexto atual, conhecer em maior profundidade e em sua diversidade, este universo cuja existência continua a marcar a realidade rural brasileira para além da polaridade fazendeiro-assalariado rural.

Não se pode esquecer que as características da agricultura familiar são o resultado não só do acesso diferenciado dos produtores às condições objetivas de produção, como também das estratégias produtivas por eles assumidas. (Wanderley, 1999: p.156)

Wanderley acredita que as estratégias de produção dos agricultores familiares norteiam-se por projetos de vida que passam pela relação da família com sua unidade de produção. Por isso, a elaboração de tipologias referentes ao assunto deveria levar em conta essas expressões de autonomia do agricultor diante dos condicionamentos externos de sua atividade econômica. Para a autora, seria preciso perceber que o pequeno lavrador tem uma concepção de sociedade, e que ele nela atua em conformidade com essa concepção. A maior incorporação dos agricultores familiares modernos como beneficiários da política de modernização da agricultura não produziria, necessariamente, a perda dos laços com o local e com uma forma de sociabilidade que permanece fortemente marcada pelas relações de interconhecimento. A isso ela atribui a relevância de se estudar a sociologia rural de Maria Isaura.

Por sua vez, Lucas Correia de Carvalho chama atenção para outro conceito formulado por Maria Isaura: o de parentela. Com esse conceito Maria Isaura caracterizou a sociedade brasileira até meados da década de 1950 como uma sociedade tradicional, cuja base social fundamental da vida política era a solidariedade familiar, isto é, as relações hierárquicas de cunho pessoal e afetivo, constituídas por pela obrigatoriedade da reciprocidade de favores (Carvalho, 2010).

Para o autor, a obra de Maria Isaura buscava compreender os mecanismos sociais que fariam com que as crises na sociedade brasileira tradicional ficassem restritas ao plano organizacional e não atingissem a estrutura social brasileira. Por estrutura a autora designa o tipo de estratificação que os grupos e indivíduos constroem entre si; por organização, as normas e padrões sociais que se vinculavam à estrutura social brasileira e que orientam o comportamento dos grupos e indivíduos. O conceito de parentela é resultado de uma análise que observa a conjugação dessas duas instâncias.

Carvalho considera que parentela é um conceito-chave na compreensão da obra de Maria Isaura. Com ele, Maria Isaura fornece um entendimento de nossa dinâmica

societária e do modo como se processa a mudança social no Brasil. Ela faria isso em consonância com uma concepção de sociedade que não é estática e imóvel. O autor chama atenção para o fato de que, em Maria Isaura, a sociedade não é um arranjo formal de indivíduos e grupos que obedecem um modelo específico, mas um conjunto de indivíduos e grupos cuja adaptação não é dada, mas está constantemente se fazendo. Segundo ele, a socióloga paulista possuiria, portanto, uma visão dinâmica da sociedade, elaborada pela análise de como os situantes respondiam aos ajustes entre estrutura e organização de uma sociedade que até 1950 estava constituída pelas relações de parentesco.

Carvalho diz que a teoria de Maria Isaura mostra como é possível alavancar o desenvolvimento econômico sem romper com a estrutura tradicional e seus valores. Para ele, a parentela, com toda a sua fluidez, explica, em Maria Isaura, a linha de continuidade de nossa vida política, marcada pela preeminência do poder privado sobre o poder público. Salienta que esta seria a configuração típica de uma sociedade latifundiária, monocultora e escravocrata, que deu origem a novo tipo de organização social e política, com dificuldade para liquidar completamente a ordem social privatista originada nos tempos coloniais.

A configuração da parentela é um sistema de contraprestações assimétricas, de relações hierárquicas pessoais e afetivas em uma estrutura de subordinação que elege o “favor” como elemento constituinte da ordem social. Trata-se de um tipo específico de solidariedade vertical que agrega indivíduos de níveis socioeconômicos diversos. Para Carvalho, Maria Isaura elegeu a parentela como o fenômeno que explicava as continuidades e também as mudanças lentas da nossa vida política porque instaurava em seu contexto solidariedade e conflito como reversos necessários. Seria justamente essa conciliação de contrários distingue a parentela do conceito de patriarcalismo. Carvalho afirma ainda que, por ser uma configuração sujeita à contestação e ao conflito, a parentela inaugurava um tipo de poder que não se renovava sozinho e não era inconteste. Isso permitiu Maria Isaura não ver o senhor de terras como único ator social, e os demais elementos como subprodutos dele. A posição de mando é vista como mitigada pela obrigatoriedade da prestação de favores (Carvalho, 2010: 121).

Para o autor, a parentela seria, portanto, um fenômeno dinâmico. E esse seu dinamismo explicaria a conservação da solidariedade parental na sociedade brasileira e a não formação de camadas socioeconômicas, baseadas somente em laços econômicos. Carvalho afirma que, para Maria Isaura, essa estrutura social parental extremamente fluida e extensa impediu que a cidade se constituísse como um lugar com bases econômicas puramente capitalistas e com um projeto político autônomo. Em função disso, campo e cidade no Brasil ora se associavam, ora se complementavam, ora se opunham. A conclusão a que chegaria Maria Isaura é a de que toda a sociedade brasileira tradicional estava marcada pela configuração da parentela. Por isso, embora nossa sociedade não tenha dado origem a crises sociopolíticas de grandes dimensões, possibilitou a contestação, como bem demonstram os movimentos messiânicos.

Carvalho lembra que Maria Isaura estava preocupada em chamar atenção tanto para os “aspectos persistentes na organização e reprodução social” quanto para a capacidade de os grupos e indivíduos responderem criativamente ao contexto das estruturas em que se inseriam. Seria com essa visão que Maria Isaura estudou os movimentos messiânicos no Brasil, esforçando-se para entender se eles possuíam um caráter conservador ou transformador, e se poderiam desencadear uma crise social. A conclusão a que chegaria a autora, segundo ele, é de que os movimentos messiânicos são fenômenos específicos das sociedades de parentelas, e que não provocam crises no plano estrutural, apenas crises somente no plano organizacional, como resposta a um constante estado de anomia endêmica provocada por fatores internos à sociedade rústica ou por fatores externos, advindos do contato com a sociedade global, marcada por relações econômicas impessoais.

Apesar disso, Maria Isaura acreditava que os movimentos messiânicos tinham um caráter eminentemente transformador. Segundo Carvalho, pelo fato de conservar os elementos socioculturais enfraquecidos pela crise não significava que a tradição seria neles somente um recurso de conservação do antigo modo de vida. Na verdade, tratava-se sim como ajustamento e estabilização do homem rústico à mudança e ao sistema impessoal da sociedade global que resultava numa melhoria das suas circunstâncias de vida. Veremos adiante como a ideia de progresso, em Maria Isaura, se refere a uma melhoria “econômica”, e não a uma mudança estrutural.

A obra de Maria Isaura mostra que a dinâmica societária da sociedade rústica não significava que os indivíduos rústicos, por estarem comprometidos com a restauração de antigas normas e valores, estariam confinados a um sistema de subordinação. Segundo Carvalho, a teoria de Maria Isaura sugere que a complexidade da estrutura social da sociedade rústica promove um tipo de aprendizagem e interpretação da vida social em que “a tradição é um meio de ajuste e, embora limitada, de transformação social”. Citando a autora, Carvalho conclui: “É, pois, errôneo pensar que apenas o homem moderno voluntariamente trabalha para transformar o mundo em que vive; a reestruturação intencional não é privilégio de nossos contemporâneos” (Carvalho, 2010: 109, *apud* Queiroz, 1977: 425).

André Botelho considera a obra de Maria Isaura a principal expoente de uma das vertentes da sociologia política que acredita que é na vida social que estariam os fundamentos e a dinâmica das instituições políticas; que defende, portanto, a procedência lógica da sociologia sobre a política, ou do *homo sociologicus* sobre o *homo politicus*. Ele avalia que a teoria de Maria Isaura ambiciona especificar as bases sociais e a dinâmica social que originam a política advinda de nossa formação social. Trata a sociologia política de Maria Isaura como expressão de um ramo do conhecimento que considera o conflito entre privado e público originador de uma dominação política singular no Brasil tradicional, cuja conformação seria apenas indiretamente gerada pelas relações desenvolvidas no mundo da produção (Botelho, 2007: 50).

A teoria da autora é vista pelo Botelho como participante da corrente sociológica que defende que a nossa formação social teria engendrando um tipo de dominação política específica, marcada não diretamente pelo conflito de classes, mas pelo conflito entre público e privado, fato que conferiria às relações entre os diferentes grupos um caráter direto, pessoalizado e violento. A interpretação básica dessa perspectiva sociológica formada sob a égide metodológica da sociologia política seria de que a dominação política no Brasil responde a um sistema de reciprocidades assimétricas que envolveriam bens materiais e imateriais (Botelho, 2007).

Botelho considera Oliveira Vianna o precursor de uma das correntes da disciplina que mais tarde ficaria conhecida como sociologia política. Todavia, acredita que a teoria de Maria Isaura, assim como as dos demais autores por ele analisados, se

distanciaria da obra do ensaísta pelo fato estar baseada em uma concepção diferente de sociedade. Ao contrário de Oliveira Vianna, a autora veria a relação entre ação e estrutura de forma dinâmica.

Segundo Botelho, a teoria de Oliveira Vianna defende a ausência de solidariedade classista no Brasil. A força centrípeta do latifúndio e o poder tutelar dos clãs rurais impediram a criação de instâncias de livre associação entre os indivíduos que visassem fins públicos, restringindo as práticas associativas ao âmbito privado, doméstico e familiar, constringendo decisivamente a constituição de ações coletivas em torno de interesses comuns mais vastos. Para Oliveira Vianna, padeceríamos de um insolidarismo social. Partidos políticos, sindicatos, classes, corporações e outras formas de associação seriam entidades superficiais e exógenas, aspirações doutrinárias, sem realidade efetiva na psicologia do povo. Para ele, a configuração do clã parental ensejou relações de fidelidades pessoais assimétricas, a uma solidariedade vertical marcada pela dependência pessoal e pela sujeição. Segundo Botelho, Oliveira Vianna estaria mais preocupado com a dimensão institucional da dominação política, com os mecanismos sociais de apropriação privada das instituições públicas.

Para Botelho, Maria Isaura, assim como Oliveira Vianna, investiga os fatos políticos no passado brasileiro não em torno da categoria de classes, mas na de parentela. Para a socióloga paulista, a parentela estaria na origem da estrutura de dominação política brasileira e promoveria formas de sociabilidade, conduta e solidariedade hierárquicas e pessoalizadas entre indivíduos espacialmente dispersos.

Desse modo, o autor chama atenção para o fato de que, antes de Maria Isaura, as relações de dominação política já haviam sido caracterizadas como relações de reciprocidade assimétricas pelo ensaísta fluminense. *Contudo, segundo ele, em Maria Isaura o problema ganharia uma nova configuração sociológica, com a introdução da dimensão da agência ou simplesmente da ação social na análise.*

Botelho sustenta que, em Maria Isaura, as relações de mando e obediência se explicam pelo tipo de vida associativa que a sociedade brasileira possibilitava. Entretanto, na autora, a vida política ganharia uma racionalidade oriunda do caráter ativo da conduta humana, da experiência vivida, e não de relações sociais concebidas como forças sociais estranhas aos atores sociais, cujos significados lhes escapavam à compreensão ou ao controle. Esta seria justamente a razão apontada por Botelho de a

socióloga paulista preconizar uma análise da história dos fatos políticos feita do ponto de vista sociológico, como produto da vida em grupo.

Segundo ele, a questão da agência também teria sido subestimada por Vitor Nunes Leal, ao abordar as relações de dominação política do ponto de vista do sistema social que elas formariam, e não da perspectiva dos próprios atores sociais que a vivenciavam. *Maria Isaura introduziu uma série de distinções analíticas e históricas que lhe permitiram ver a “multiplicidade dos níveis daquelas relações em suas interações com diferentes estruturas sociais, econômicas e fundiárias”* (ibid.: 63), aspectos esses que foram negligenciados por Vitor Nunes Leal.

Botelho se refere ainda a outra discordância de Maria Isaura em relação à interpretação formulada por Vitor Nunes Leal: o fato de ela se contrapor à tese do autor sobre o voto de cabresto na Primeira República. Para ela, o voto, no fenômeno do coronelismo, integrava uma ampla e complexa rede de reciprocidades fundada na posse ou não de bens de fortuna ou de carisma, no caso dos líderes carismáticos. Para Maria Isaura – ao contrário de Vitor Nunes Leal, que defendia uma relação de sujeição política –, a imposição da reciprocidade abria possibilidade para os subalternos barganharem politicamente seus votos. Essa possibilidade, assim como a ascensão social individual, seria mais fácil de ocorrer em zonas de sitiantes, locais onde a estrutura social tendia a ser mais igualitária que nas zonas de monocultura de exportação. Nestas, a estratificação social era mais diferenciada e rígida, e a dominação do coronel, mais direta e violenta.

Para Maria Isaura, por conseguinte, o voto integrava um sistema de trocas recíprocas nas áreas de pequenos produtores autônomos, onde as relações entre coronéis, cabos eleitorais e eleitores seriam mais fluídas, e a posição de liderança não implicava uma posição de superioridade.

Para Botelho, a teoria de Queiroz recupera *as diferentes respostas dos agentes submetidos às relações políticas do coronelismo* – perspectiva que não seria possível com uma investigação somente sistêmica, como as de Vitor Nunes Leal e Oliveira Vianna. Por isso, *Maria Isaura conseguiu identificar o caráter dinâmico das relações de dominação política na sociedade brasileira*¹⁰.

¹⁰ Vitor Nunes Leal promove em sua teoria uma desestabilização da antinomia público/privado. Sua ênfase analítica recai sobre o sistema político e o fenômeno do coronelismo na Primeira República; sobre a relação entre poder nacional e poder local; sobre a falta de autonomia legal dos municípios e a

Para o pesquisador, essa perspectiva situaria obra de Maria Isaura em outro lugar que o ocupado pela teoria de Maria Sylvia de Carvalho Franco. Segundo ele, a autora de *Homens livres na ordem escravocrata* acha, ao contrário de Queiroz, que as relações de dependência sustentadas na lógica de contraprestações pessoais criavam uma aparência de indistinção social entre os atores sociais hierarquicamente desiguais, corroborada pela adoção do mesmo estilo de vida. Isso faria com que as tensões inerentes a essas relações permanecessem ocultas, havendo escassas possibilidades de os conflitos emergirem à consciência dos dominados. Carvalho Franco tomaria como relação paradigmática de dominação pessoal o compadrio. Botelho sustenta que esse tipo de compromisso é visto pela autora como uma aliança que promoveu uma quebra aparente das hierarquias sociais existentes entre aqueles que, pelo ritual do batismo, se tornaram unidos pelo parentesco divino, evitando a real percepção, por parte dos atores, do conflito existente.

Botelho considera que, para Franco, as relações de fidelidade pessoal fariam com que as relações entre senhores e subalternos não fossem vividas diretamente como dominação. Por sublinhar esse fenômeno, a caracterização que esta autora faz sobre a racionalidade da política e do voto nos grupos subalternos rurais se distanciaria um pouco da de Maria Isaura, para quem o voto seria consciente, mas orientado de uma maneira diversa que o voto de um cidadão de uma sociedade diferenciada e complexa. No primeiro caso, o voto seria um bem de troca; no segundo, seria a afirmação de uma opinião. Para Franco, por sua vez, os principais efeitos sociais da

ampla autonomia extralegal dos chefes políticos municipais. Ele procurou mostrar, assim como Oliveira Vianna, que as relações políticas nacionais se desenvolviam a partir do município. Para ele, todavia, ao contrário de Oliveira Vianna, a descentralização política e o maior poder legal dos municípios seriam condições de combate ao coronelismo.

Assim como Oliveira Vianna e Maria Isaura, o cerne da teoria de Leal parece estar no fato de ele acreditar na existência de uma rede de favores e compromissos recíprocos, cujas raízes estariam na estrutura agrária do país, e que perpassariam as diferentes instâncias de poder na República Velha: rede municipal, estadual e federal. Contudo, o coronelismo seria fruto não da pujância do latifúndio, mas da decadência dos fazendeiros, cuja manutenção do poder político dependia de uma aliança com o Estado. Deste modo, Vitor Nunes Leal não reduz o coronelismo a uma simples preeminência do poder privado sobre o poder público, como fizera Vianna. Para ele, o coronelismo pressupunha uma relação de compromisso também entre o poder privado decadente e o poder público fortalecido. Leal enfatizaria, portanto, a interdependência entre essas duas esferas, firmada a partir da expectativa de trocas de proveitos, expectativa que também presente na relação entre fazendeiros e seus subalternos. Poder público e poder privado se influenciariam mutuamente, e nenhum dos dois teria papel decisivo no processo político. Para Leal, o estudo da vida política deveria ser feito por meio da análise das diferentes articulações históricas entre o público e privado, portanto. Entretanto, sua análise fica mais circunscrita a avaliação do poder institucional, por isso, é uma análise, segundo Botelho, sistêmica.

dominação pessoal seriam justamente a asfixia da consciência política (Botelho, 2007: 69).

Franco e Maria Isaura atestam a relativa sujeição do senhor, traduzida na necessidade de cumprimento de uma série de obrigações para com seus subordinados. Segundo ele, Franco afirmaria que essa busca de uma relativa reciprocidade desautoriza a caracterização da dominação pessoal existente no Brasil como uma relação patrimonial típica. Todavia, a autora não considera que esse tipo seria suficiente para anular a profunda desigualdade de poder envolvida nas relações pessoais.

Para Botelho, Oliveira Vianna supõe que a configuração do clã parental faria com que o conflito entre os diferentes grupos sociais no Brasil fosse vivenciado no âmbito do Estado, pela antinomia entre privado e público, e não diretamente pelo antagonismo de classe enraizado no mundo da produção. Afirma que Vitor Nunes Leal, com sua visão sistêmica, mostra que a dominação pessoal promovia uma interdependência, e não uma antinomia entre privado e público na organização institucional da sociedade brasileira. Por sua vez, Maria Sylvia de Carvalho Franco consideraria que a dominação pessoal era incorporada como um princípio mais geral de regulação das relações sociais e das instituições políticas, de tal modo que privado e público fundiam-se como unidades contraditórias, e não como dualidade, em todas as instâncias de nossa vida social. Esta autora faria o mesmo esforço de Maria Isaura no sentido de articular ação e estrutura em um movimento analítico que procurava dar conta tanto da socialização dos atores na dominação pessoal quanto de sua institucionalização. Porém Franco, chegou à conclusão de que esse tipo de solidariedade pessoal impedia que os subalternos rurais se conscientizassem dos conflitos.

Em síntese, para André Botelho, Maria Isaura chamou atenção às possibilidades da ação social individual no interior da estrutura de dominação política do coronelismo. Para ela, as possibilidades de ascensão socioeconômica individual e o uso do voto como mercadoria para uma barganha política na estrutura coronelística mostrariam que as relações pessoais nem sempre atuavam no sentido de restringir e controlar as ações de transformação social de indivíduos e grupos sociais. Segundo Botelho, a problemática da agência permite a Maria Isaura “ênfatizar a

capacidade manifestada por indivíduos e grupos sociais de agir e, desse modo, responder ao contexto de estruturas de dominação em que se inserem” (ibid.: 74).

O autor afirma que Maria Isaura se inscreve numa corrente da sociologia política que, apesar de atribuir preponderância da solidariedade social brasileira à esfera privada, não considera isso um impasse intransponível à constituição da ordem pública ou uma incompatibilidade intrínseca em relação à democracia. Segundo ele, apesar de essa corrente reconhecer que a dominação política pessoal representa uma embaralhamento entre o público e o privado com consequências para a constituição da democracia, ela afirmava que sociedade brasileira não podia ficar “à espera de soluções puramente institucionais para as suas tensões socialmente constitutivas” (ibid: 75).

Se fizemos questão neste capítulo de resgatar alguns dos diferentes olhares que a teoria de Maria Isaura suscita é porque foram eles que nos ajudaram a formular as perguntas que guiaram esse estudo. Entretanto, algumas das opiniões, com o decorrer do estudo, foram sendo relativizadas, embora tenham deixado valiosíssima contribuição. Refiro especialmente a suposição de Moraes de que Maria Isaura se valeu do conceito de cisão Bastidiano para entender as relações que se estabeleciam entre camponeses e senhores rurais e o tipo de protesto feito pelas populações camponesas. De fato, a prática do dom e contra dom se aproxima muito da lógica estabelecida pelo conceito de cisão, mas não gera o mesmo efeito que aquela prática. A lógica do dom e contra dom, assim como o princípio de cisão, também gera imbricamentos que não negam a conexão entre os atores. Entretanto, o conectivo que se estabelece com essa lógica é mais atuante do que o ou que separa camponeses e mandões locais no princípio de cisão. Neste princípio, ao contrário, a ligação entre os atores é quebrada com uma disjunção que é mais forte e que faz as camadas subalternas formarem quistos, com potencial contestatório maior, portanto.

Se de certo modo invalidamos a equiparação, não é tanto por considerá-la errada, mas porque a relação que Maria Isaura descreve com a lógica do ut des é um tanto diferente da formulada pelo princípio de cisão bastidiano. Se tomamos esse testemunho como pertinente foi porque, de fato há uma homologia entre a teoria de Bastide e de Maria Isaura por ambos os autores se guiarem por um campesinismo antietnocêntrico, mas esta homologia não impede que o campesinismo da autora seja

uma dissidência do princípio de cisão de Bastide pelo grau de dialética menor que atribuiu ao agir dessa camada. A homologia estabelecida por Moraes ganhou destaque em nossa tese por marcar a necessidade da melhor compreensão do diálogo entre os referidos autores.

Lançamos a hipótese que a distinção existente entre o campesinismo de Maria Isaura e o bastidiano revelou uma proximidade maior da teoria da autora com a teoria de Gilberto Freyre e Georges Gurvitch. Por isso, nos dedicamos a esses dois autores em nossa tese.

Essa hipótese nos faz concordar com Botelho que defende que o mérito da teoria da autora está no fato de que ela *conseguiu identificar o caráter dinâmico das relações de dominação política na sociedade brasileira* ao introduzir a dimensão da agência em sua análise. Assim soube a autora captar as diferentes respostas dos autores subalternos nas suas *multiplicidades dos níveis*. *Concordamos também com Carvalho quando este afirma que esse enfoque não impede que a parentela emergja como um fato social total na teoria da autora.* Acrescentamos apenas que essas prerrogativas não levam a conclusão de que a análise de Maria Isaura descreve as relações de dominação no Brasil de forma diferente da teoria patriarcalista da cultura. O fato de agência ser recuperada em sua análise permite que a parentela seja descrita de forma fluida, mas não impede que a autora considere que as mudanças fiquem circunscritas à dinâmica social e aos quadros econômicos vigentes propostos pelos fazendeiros, assim como previu Gilberto Freyre. As dissidências dos atores subalternos compactuam com a lógica socioeconômica latifundiária. Se isso nos leva a aproximar a teoria desses dois autores, gostaríamos de ressaltar que fazemos isso mais como recurso heurístico, para elucidar passagens um tanto obscuras da teoria de Maria Isaura. Não negligenciamos o fato de Gilberto Freyre recorrer ao autoritarismo, ao passo que Maria Isaura, não. Mas de certo forma, com a comparação que aqui fazemos, afirmamos que o resultado a que chegam é o mesmo: a modernização não se estabelece pela problematização da estrutura econômica e produtiva do mundo rural ou pela luta de classes. Para ambos, os conflitos entre os autores subalternos e a camada dominante precisam ser vivenciados pela acomodação e não pela polarização dialética.

Ao final da tese, sugerimos assim como Arruda, que a construção teórica de Maria Isaura, mais próxima de Gilberto Freyre e de Gurvitch, que de Bastide, foi profundamente influenciada também pela teoria sociológica de Durkheim. Todas essas comparações que fizemos foi com o intuito, como já mencionamos, esclarecer alguns pontos obscuros da teoria da autora. Os leitores nos desculpem se às vezes as comparações parecem ser um tanto conclusivas. Não foi com esse objetivo que as fizemos. Elas são usadas apenas como recursos heurísticos para o melhor entendimento da teoria de Maria Isaura e o lugar ocupado por esta no cenário intelectual brasileiro. Para que fique clara a distinção entre Gilberto Freyre e a autora no que diz respeito a liderança política que apoiavam para se chegar a essa modernidade híbrida entre passado e presente, consideramos que a teoria de Maria Isaura funda um reformismo de novo tipo, deferente tanto do conservadorismo de Gilberto Freyre como do reformismo marxista representado por Caio Prado júnior. A liderança não devia ser nem carismática ou afetiva, nem racional demais. Deveria ser rústica, ou seja, híbrida e popular. Mas gostaríamos de salientar que essa ressalva não invalida a suposição que deve ser considerada: talvez Maria Isaura esteja demasiado próxima da teoria de Gilberto Freyre. Por isso, as vezes ficamos na dúvida se o que ela funda é um conservadorismo de novo tipo porque tem roupagens democráticas...

CAPÍTULO II

A utopia camponesa de Maria Isaura nos anos de reforma e revolução

Por meio de uma análise empírico-descritiva que elege quase sempre como ponto de partida o universo agrário, Maria Isaura Pereira de Queiroz apresenta uma teorização acerca de como pensa, reage e vive o camponês brasileiro¹¹. Considera que o campesinato, até 1950, era a camada mais representativa do Brasil; por isso, defende que seu modo de agir podia ser visto, até aquele momento, como o modelo de conduta política que se generalizaria por todo o país. Sua ideia básica, portanto, é a de que o Brasil se configuraria como uma sociedade camponesa.

Maria Isaura afirma isso a partir dos bairros rurais e da parentela, instituições que se difundiram por todo o país por meio de relações como as do compadrio, e fizeram da personalidade o principal componente de sociabilidade a que damos origem. Por eleger as dinâmicas sociais como fatores explicativos para o comportamento social, político e cultural da camada subordinada rural, sua obra se inscreve no campo do conhecimento que ficou conhecido como sociologia política, vertente disciplinar da qual foi uma das precursoras¹². Ao mesmo tempo, o modo de vida e de ver do camponês é encarado como condicionado pelo tipo de estrutura e organização social no ele qual está inserido e pelas relações sociais que as constituem.

A parentela designa a configuração social mais ampla na qual o sitiante estava imerso e explica o tipo de estrutura social que o Brasil teria até os anos 1950, época em que, segundo a autora, se aprofundou no país uma “industrialização industrializante”, modificando o modo como se davam as relações de trabalho, sociais

¹¹ Aparece em Maria Isaura também o termo sitiante, que designa tanto o camponês quanto o agricultor. A autonomia no trabalho, o emprego da mão de obra familiar e a gestão da produção da roça são os critérios de definição do sitiante. Embora a autora concentre mais sua análise sobre o campesinato brasileiro, esses dois atores rurais, em sua teoria, não apresentam dessemelhanças significativas em termos de conduta política. Apesar de o camponês gozar de maior autonomia econômica que o agricultor, ambos adotariam as relações vicinais como pilar para sua existência; adotariam a configuração dos bairros rurais, portanto. Por isso, neste trabalho, às vezes optamos pelo nome mais genérico de sitiantes.

¹² Ver Botelho, 2007.

e políticas no campo. O bairro rural comporia uma configuração social menor, típica dos sitiantes, e, assim como a parentela, originária de um hábitat disperso, de densidade demográfica baixa e estrutura social pouco complexa

Embora o entendimento do modo de ser, pensar e reagir do camponês seja o objetivo central da análise da pesquisadora, esse agir é sempre visto como resultado das relações sociais nas quais o campesinato está envolvido. Por isso, essa preocupação principal é sempre acompanhada da busca por determinar não só o tipo de relações sociais que os sitiantes contraíam entre si, mas também o tipo de interação social que possuíam com as demais camadas sociais e com a cidade; em determinar, em suma, a posição social que ocupava essa parcela da população rural na estrutura social tradicional brasileira. Por essa razão, sua obra prioriza não apenas os valores e os dados culturais referentes ao pequeno produtor rural autônomo, mas também a dinâmica societal da sociedade brasileira. É com essa perspectiva que a sociologia política de Maria Isaura contribui para o esclarecimento sobre os fatores de conservação e de dinamismo da sociedade brasileira como um todo.

O presente estudo ilustra, por meio de fragmentos da obra da pesquisadora, como o modo de ser dos camponeses no Brasil emerge como prisma a partir do qual Maria Isaura enxerga a sociedade brasileira, explica o modelo de participação política que seguimos e o tipo de evolução social, econômica e política que país viveu até 1950. A autora defende que os fatos históricos no Brasil se processam segundo acomodações sucessivas, e não por mudanças abruptas, até esse período. Em sua análise, a estrutura da parentela e de bairro rural aparece como as instâncias sociais intimamente ligadas ao modo camponês de ser, que fomentariam esse tipo de processo histórico lento, mas não menos dinâmico. A relação entre cidade e campo no Brasil é também vista como um dos componentes explicativos para essa dinâmica específica de nossa organização social. A sociedade brasileira e a sua dinâmica imanente são explicadas sempre a partir do mundo rural, dos camponeses, mais precisamente.

O bairro rural e a parentela, estruturas nas quais os sitiantes estavam inseridos, corroborariam o tipo de solidariedade que prevaleceu nas relações sociais brasileiras até 1950: a solidariedade vertical. Embora a autora sublinhe a presença da solidariedade vicinal nas zonas de sitiantes, esta também atuaria reforçando, de forma indireta, o tipo de participação política típica do modo como se estabeleceu a ocupação

do solo – grandes propriedades nas mãos de alguns senhores – e o regime de trabalho escravo. Ambos reforçariam os laços que têm por base a tribo familiar. É assim que Maria Isaura explica a predominância das ligações pessoais e afetivas na determinação das escolhas políticas.

Todavia, em Maria Isaura, a solidariedade vicinal relativa aos bairros rurais¹³, se abre espaço para a escolha da população subalterna rural por meio da barganha política, coaduna com o modelo de conduta política fomentado pela estrutura piramidal da parentela¹⁴, em que pesam os laços verticais de dependência consaguínea, moral e principalmente material. Por essa razão, os camponeses aparecem não como agentes passivos, abafados por forças externas e maiores, mas como agentes do processo histórico em meio as acomodações sucessivas entre o tradicional e o moderno.

A hipótese a ser defendida é de que a pesquisadora demonstra, por meio de sua análise sobre configurações dos bairros rurais e da parentela, que o modo de ser do camponês estava expresso no tipo de mudança social reformista que daríamos origem, em que não há contestação total da estrutura social. Isso porque, para Maria Isaura, o campesinato seria a camada mais significativa do campo. Segundo ela, a configuração dos bairros rurais e da parentela permite o reconhecimento de que a população caipira, com seus próprios elementos dinâmicos, que atuavam na busca de autotransformação para obter uma melhoria de vida, ditava o ritmo da vida política e social de nossa formação social nos primeiros séculos.

As atitudes tradicionais dos camponeses, também vigentes entre os agricultores, são vistas como um mecanismo de acomodação eficaz ao processo de desenvolvimento tecnológico e aprofundamento do capitalismo, porque são condizentes com o tipo de dinâmica societal que o Brasil apresenta, em que moderno e tradicional se interpenetram. Maria Isaura sustenta que até 1950, o Brasil tinha uma configuração de sociedade camponesa, e que o campesinato foi uma camada insubmissa, porém não contestadora da estrutura social. Isso se depreende a partir dos estudos da autora sobre folclore e religiosidade rústica.

¹³ O bairro rural seria a unidade social básica da antiga civilização brasileira.

¹⁴ Há um reconhecimento, por parte de Maria Isaura, de que mesmo a configuração social da parentela, marcada pela solidariedade vertical, abria espaço para a manifestação da opinião dos sitiantes, ao apresentar a necessidade de reciprocidade de favores mesmo entre atores hierarquicamente desiguais.

Desse modo, a socióloga elabora uma imagem do processo histórico e social no Brasil a partir do camponês. Pautada num estudo sobre o tipo de sociabilidade, cultura, religiosidade e prática econômica que o campesinato possuía, a autora acaba por tecer considerações gerais sobre a dinâmica de nosso desenvolvimento. A amplitude de sua obra pode ser medida pela presença de uma análise sobre a relação entre cidade e campo brasileiros.

O rural e urbano são vistos por Maria Isaura como tributários de duas orientações diversas, diferindo de acordo com o grau de proximidade em referência ao padrão organizatório urbano-industrial do Ocidental. Foram complementares entre si, até o momento em que o processo de urbanização e industrialização passou a ser conduzido principalmente pelas cidades, instaurando uma oposição entre essas instâncias no campo dos valores. Segundo ela, enquanto urbano e rural se relacionaram por meio de uma dialética de complementaridade, a parentela e os bairros rurais persistiram como configurações sociais básicas, explicando por que nossa sociabilidade é marcada pela lógica da reciprocidade de favores e também o ritmo da mudança social no Brasil.

O período da década de 1950 em diante é apontado por Maria Isaura como o período em que a relação entre cidade e campo se modificou, graças ao aprofundamento do processo de modernização política e econômica no país; é também a época em que a estrutura social brasileira começou a fazer do fator econômico o critério fundamental de diferenciação social, dando origem a classes sociais com contornos mais nítidos, inclusive no campo. A partir de então, a estrutura da parentela começou a entrar em decadência, juntamente com as antigas comunidades camponesas. Ela previa três possibilidades para o antigo sitiante tradicional: a conversão em agricultor, em assalariado ou em volante.

Em regiões nas quais a ligação entre cidade e campo ainda se dava segundo um paralelismo complementar, os sítiantes tradicionais das zonas de agricultura de abastecimento paulatinamente se transformavam em agricultores, isto é, em pequenos produtores voltados principalmente para o comércio, embora a roça de subsistência ainda fosse o elemento que lhes garantia autonomia no trabalho e a vitalidade das instituições vicinais. Portanto, este grupo social continuaria a ter como fulcro de sua existência o trabalho familiar e os bairros rurais. Em regiões nas quais a cidade, ao

contrário, eclipsava o campo, tornando-se independente dele, a previsão era de que os antigos camponeses estavam se convertendo gradativamente em trabalhadores assalariados, representando essa mudança uma decadência de seu antigo nível e modo de vida.

A outra previsão de Maria Isaura, esta mais pessimista, era de que o antigo campesinato, outrora integrado à monocultura de exportação, podendo plantar para sua subsistência em terra alheia, gozando de autonomia no trabalho e constituindo-se como mão de obra permanente da grande plantação, estaria se tornando volante (trabalhador temporário), alcançando com isso o último nível da estratificação social. Esse fenômeno é apontado como a principal transformação nas relações de trabalho no campo e é visto como uma tendência extremamente negativa do processo de modernização do país, porque marginalizava uma população antes inserida no sistema econômico, ocupando nele uma posição intermediária.

Maria Isaura contrariou o diagnóstico de que a industrialização e a urbanização, quando efetuadas em moldes puramente ocidentais, seriam fenômenos invariavelmente positivos e progressistas no que diz respeito aos camponeses. Reconhecendo essa hipótese como pano de fundo a partir do qual sua obra foi escrita, esta tese sugere que há, no pensamento de Maria Isaura, uma defesa da necessidade de incorporar o mundo rural rústico à economia moderna. Assim a população caipira não é vista como o pólo atrasado de nossa organização social ou avessa à “civilização”.

Essa questão é uma mensagem latente nos escritos da autora, explicitada apenas em alguns aspectos de seu raciocínio. Todavia, para ela a modernização mais adequada para o país seria aquela que propiciasse um resgate do campesinato, de seus meios e modos de vida. Nossa ida ao moderno deveria respeitar a institucionalidade dos bairros rurais, pois seria justamente essa configuração social que teria impedido o engessamento da ordem social, profundamente marcada pelo escravismo, pela parentela e pela concentração de terras.

Essa também é mais uma singularidade da obra de Maria Isaura. Ela não apresenta uma teoria a respeito do Estado nem do relacionamento da economia brasileira com os mercados estrangeiros. A segunda mensagem subliminar de seus estudos pode ser derivada justamente dessa ausência. A autora se volta o tempo todo para a lógica interna de nossa sociedade, como esta, e somente esta, pudesse

determinar o tipo de desenvolvimento que cabe ao país. Por isso, sua sociologia política não inclui a esfera da política como uma teoria/prática de intervenção capaz de suscitar transformações que não sejam dadas pela dinâmica societal do país.

A política é vista como o agir que emana do comportamento/representação dos atores sociais e do tipo de organização e estrutura social no qual estão inseridos. Por situar a política dessa maneira, a pesquisadora acaba não vendo visibilidade no país para as propostas de mudança abruptas, principalmente porque, segundo ela, teríamos uma organização social marcada pela parentela e pela dependência pessoal. As transformações históricas brasileiras seriam resultado do agir molecular dos sujeitos sociais.

Os camponeses, com sua dinâmica de dispersão, reunião e reciprocidade de favores, seriam os atores sociais que, até 1950, melhor sumarizariam a conduta política do brasileiro em geral e indicariam, com sua prática, o canal de contestação social que estava aberto no país na década de 1960. Por isso, a opinião de Maria Isaura parece ser de que caberia aos políticos respeitar essa dinâmica apresentada pelos camponeses, sendo a intervenção apenas um processo de educação/inserção dos roceiros rurais na economia moderna – a mudança só poderia se situar nesse processo. Desse modo, a população dos bairros rurais é vista por Maria Isaura como setor que formalizava interessantes propostas de desenvolvimento local.

Contudo, há um problema que aparece em sua obra: os camponeses brasileiros seriam suscetíveis às variações na relação cidade e campo, mas essa ligação não seguiria os ditames das necessidades dos pequenos produtores rurais, seria mais uma conveniência das circunstâncias da monocultura de exportação e do mundo urbano. Por isso, Maria Isaura reconhece a possibilidade da barganha política nas relações subordinadas de dependência pessoal; mas, ao mesmo tempo, nega a completa autonomia dos camponeses, afirmando que sua existência dependia de um tipo específico de relação entre cidade e campo, cuja direção fugia ao controle do campesinato, não era expressão de seus meios e modos de vida, que era fruto de projetos modernizadores que tinham como fulcro as cidades.

A autora sugere que a interação entre campo e cidade podia se tornar mais favorável à população caipira caso essa camada subordinada rural pudesse transformar, por meio de um trabalho educativo, os antigos valores de sua conduta

econômica em catalisadores de práticas mais adequadas aos princípios da economia moderna. Esse processo poderia se dirigir para aqueles camponeses que se situavam nas cidades periféricas, ainda não inseridas totalmente no processo de modernização. Maria Isaura acredita que essa solução era viável justamente porque, para ela, a industrialização não seria um processo homogeneizador, que anula a existência de cidades pequenas e intermediárias, dependentes da tradição e do campesinato. Assim, supôs que as políticas desenvolvimentistas deveriam salvaguardar a população dos bairros rurais, seus meios e modos de vida. Caso isso não acontecesse, o resultado seria a decadência da mão de obra numericamente mais significativa do meio rural, sua transformação em proletários e subproletários marginais aos benefícios da modernização, sem autonomia no trabalho e sem voz política.

A sua ideia básica é a de que o povoamento tradicional deixou como legado um tipo de específico de articulação entre rural e urbano, tradicional e moderno, agricultura de abastecimento e monocultura de exportação que não seria refratária ao processo de modernização; pelo contrário, as interpenetrações entre essas instâncias eram vistas como capazes de gerar não apenas o progresso econômico, mas também político e social do país. Para ela, o nosso desenvolvimento teria provado que essas instâncias nunca se configuraram como unidades opostas e contraditórias em si.

Maria Isaura talvez afirme isso pelo fato de acreditar que a questão agrária brasileira não polarizava os atores em um conflito de classes e nem passava, na década de 1960, pela questão da propriedade da terra. A ideia era que os atores hierarquicamente desiguais ainda contraíam relações marcadas pela dependência pessoal e pelo ideal da reciprocidade de favores justamente porque a parentela ainda era a estrutura socioeconômica e política mais importante na época. Segundo ela, essa configuração social, ao lado dos bairros rurais, tornaria moderno e tradicional, urbano e rural, agricultura de abastecimento e monocultura de exportação contraditoriamente interdependentes, situando o problema do desenvolvimento econômico, social e político na existência de um campesinato autônomo, com voz ativa, e não na propriedade da terra. Maria Isaura, na contracorrente do imaginário político da década de 1960, sustentava que a presença de terras devolutas abria a possibilidade para o Brasil ingressar no capitalismo via o aprofundamento da economia camponesa, sem que se colocasse em xeque a concentração fundiária. A aposta da autora era de que a

população camponesa tinha condições de se inserir na economia moderna, sendo a tradição rústica não um empecilho a esse processo, mas um veículo de sua integração.

Ao argumentar dessa maneira, Maria Isaura acredita que sua sociologia apenas traduzia a lógica imanente de nossa sociedade. A crença nessa brecha aberta pela lógica do dom e contradom, e na possibilidade da barganha política por parte da camada rural subalterna, *supostamente* diferencia radicalmente sua teoria da tradição ensaística da década de 1930, principalmente de Oliveira Vianna e Gilberto Freyre. Embora Maria Isaura também afirme que a ordem brasileira tradicional tivesse como principal ponto de apoio os clãs familiares, com os grandes latifundiários como chefes, ela não considerou que essa organização afetiva, econômica e política instaurou uma relação de mando tão profundamente assimétrica a ponto de tirar das camadas subalternas rurais o poder de interferência nos fatos econômicos, sociais e políticos.

Para a socióloga paulista, ao contrário de Oliveira Vianna e Gilberto Freyre, o campesinato brasileiro sempre constituiu uma população ativa, dotada de um comportamento racional, apesar de estabelecer relações assimétricas e afetivas com as camadas superiores. Ao enxergar nessas relações de dependência pessoal uma interferência da lógica de dom e contradom, a autora reconhece um poder de barganha por parte do campesinato que a impede de considerar a ordem brasileira tradicional totalmente rígida; ela vê em sua lógica imanente a saída que em Oliveira Vianna é dada pela opção por um Estado forte, e que, em Gilberto Freyre, é retirada de uma suposta prerrogativa positiva aberta pelo masoquismo das camadas subalternas em relação à autoridade paternalista. Ao situar assim sua obra, Maria Isaura foge das interpretações que viam o Brasil como uma comunidade doméstica com contradições, mas sem polarizações vindas a partir de baixo.

Considerando as relações de mando mitigadas pelo ideal de reciprocidade, Maria Isaura não conferiu um papel tão negativo às relações de dependência pessoal. A autora não as vê como obstáculo ao desenvolvimento econômico e social do país. Pelo contrário, as relações pessoais, principalmente aquelas constituídas entre sitiantes independentes, são a grande aposta de Maria Isaura para a entrada do Brasil na modernidade.

A pesquisadora parece não ter dado demasiada importância ao caminho ocidental, ao processo de proletarianização e às relações impessoais. Ela sugere, ao

contrário: a saída para o Brasil seria o Oriente. Não o Oriente projetado em contextos longínquos, mas aquele que brotava genuinamente dos bairros rurais e que fazia a mudança se situar num ritmo lento, sem resultar em polarização de classes nem no questionamento radical da estrutura grária e social, ainda marcada pela configuração da parentela, mas que permitia a existência de um modo de vida camponês. Não acreditou que seria viável uma proposta de revolução social no Brasil dos anos 1960. Seus textos sugerem que havia um equívoco até mesmo nas políticas de desenvolvimento do capitalismo favoráveis à conversão dos camponeses em proletários, porque esse processo redundava, segundo ela, na marginalização da parcela da população numericamente mais significativa do país. A política mais adequada seria a que possibilitasse a conversão da população dos bairros rurais tradicionais em grupos de vizinhança modernos, dotados de voz ativa. Em sua opinião, essa configuração, no contexto social da época, possibilitava uma via de contestação social amplamente aceita pela configuração da parentela; ao mesmo tempo, permitia a formulação de interessantes experiências de desenvolvimento local vindas de baixo. Há inclusive uma sugestão de que a paulatina conversão dos camponeses tradicionais em agricultores modernos, desencadeada com o processo de modernização, não era avessa às tradicionais relações de vizinhança e ao ritmo de dispersão e reunião do antigo povoamento rural; pelo contrário, a tradição rústica seria tributária desse amálgama entre o tradicional e moderno, sendo justamente essa combinação que permitia a elevação do nível de vida dessa população.

A autora sugere que, se os acontecimentos políticos não seguissem essa orientação, os auspícios do desenvolvimento não se converteriam em benefícios econômicos sociais e políticos para a população rural brasileira. A ordem social fecharia o único canal de contestação social amplamente legitimado pelos camponeses, qual seja, a barganha política.

Embora Maria Isaura reconheça que o modelo de desenvolvimento ocidental, ao valorizar as relações impessoais e plenamente mercantis, suscitava o rompimento das relações paternalistas, ela não acredita que esse processo, por si só, acarretaria a mobilização política da massa camponesa, caso não provocasse a elevação de seu nível de vida. Segundo ela, se esta melhoria não ocorresse, os sitiados viveriam uma eterna nostalgia do passado, buscando reconstituir as relações paternalistas com seus patrões.

Isso porque o camponês brasileiro valorizaria sobremaneira a autonomia no trabalho, isto é, a possibilidade de gerir a própria roça de subsistência, circunstância não permitida pela proletarização. Por isso, a autora não via com otimismo o processo de proletarização dos sitiantes, uma vez que isto representava, segundo ela, a negação de tudo que o camponês valorizava: relações vicinais e independência.

A sugestão de Maria Isaura, por conseguinte, é que, uma vez assegurada a autonomia no trabalho do camponês, isto é, a possibilidade de cultivar a roça de subsistência longe da vigilância do patrão, as relações pessoais se converteriam em elementos educativos, capazes de transformar os sitiantes em agentes políticos mais incisivos. A barganha política foi vista por ela como um fator politizador da população rural brasileira.

Ao apontar como condição fundamental para a industrialização do país a incorporação dos sitiantes na economia moderna, Maria Isaura chega a mesma questão que os teóricos marxistas tentavam solucionar apresentando diferentes propostas que iam desde a criação de um campesinato combativo à defesa de que o processo de proletarização completa da mão de obra rural era inexorável. A maioria dos projetos tinham como modelo paradigmático o ocidente e viam a luta de classes como processo que iria consolidar atores revolucionários vigorosos.

Também elaborando um projeto de resgate dos camponeses, a pesquisadora paulista, ao contrário dos autores marxistas aqui citados, não enxerga o modo de ser ocidental como modelo paradigmático nem elege o conflito de classes como a única via de se consolidar uma população engajada. Partindo de um constructo não marxista que a aproxima da tradição intelectual que aderiu a chave interpretativa culturalista, Maria Isaura elabora uma proposta de reativação do campesinato que elegia os bairros rurais como a organização que formaliza uma proposta de acomodação mais democrática ao capitalismo. Ao não colocar a possibilidade de uma mudança disruptiva naquele cenário dos anos 1960, a autora esboçou um projeto de incorporação da população rural que não pressupunha uma reforma agrária distributivista. A mudança se daria por meio de acomodações entre tradicional e moderno de tal modo que o bairro rural se configurasse como a principal cédula do desenvolvimento nacional. Ao centralizar o problema agrário no descompasso entre cidade e campo, se aproxima do grupo de autores que defendiam a legitimidade apenas

das transformações moleculares em que a tradição nunca é totalmente solapada pelo moderno.

Esse capítulo procura resenhar o posicionamento da autora em comparação com alguns autores marxistas brasileiros que tinham uma teoria sobre o papel do campesinato na revolução ou na mudança social e também em relação aqueles que, mais próximo dela, como Gilberto Freyre, apresentavam uma imagem do rural em que os aspectos culturais também ganhavam importância. Com isso, se reconstruirá o imaginário mudancista do pré-64, mostrando que a autora se aproxima da chave interpretativa que via o desenvolvimento brasileiro como uma eterna acomodação entre tradicional e moderno, em que a cidade e o campo se complementam, assim como camponeses e latifundiários, originando um equilíbrio orquestrado em torno de relações de dependência pessoal em que, se a subordinação não chega a ser amorosa como preconizava Gilberto Freyre, também não era alodial. A racionalidade que surgia dessas relações manifestava-se na barganha política e conferia às transformações sociais um ritmo lento e subordinava a democratização do moderno não a uma mudança de cunho estrutural, mas à existência dos bairros rurais e sua maior ligação com as cidades. O pressuposto implícito dessa suposição era que monocultura de exportação e pequena agricultura de subsistência eram reversos necessários que seguiam caminhos paralelos economicamente, fato que se comprovava pela existência tanto de latifúndios como para terra livres onde havia um campesinato independente. Por acreditar que monocultura de exportação e agricultura de subsistência seguiam caminhos paralelos no que diz respeito a suas orientações econômicas, Maria Isaura situa a questão agrária na relação entre cidade e campo. Os camponeses seriam tributários de uma relação de paralelismo ou de complementaridade entre esses pólos.

Ao se posicionar dessa maneira, Maria Isaura se singulariza em relação ao imaginário político da década de cinquenta e sessenta dominado pelo paradigma marxista. Deixa clara sua discordância em relação a alguns teóricos que preconizavam que o desenvolvimento do capitalismo no Brasil pressupunha uma reforma do mundo rural. Refiro-me especialmente a Caio Prado Júnior, historiador que também dizia que a nossa formação social somente abria espaço para o caminho reformista (Santos, 2001), mas que, ao contrário de Maria Isaura, julgava que a modernidade brasileira

dependia da eliminação de todo tipo de relações pessoais no campo, mesmo as que se davam entre camponeses.

1. Caio Prado Júnior

Em Caio Prado Júnior, as ligações pessoais e afetivas seriam uma herança retrógrada do escravismo a impedir a constituição plena da economia nacional, restringindo o avanço do capitalismo. As relações extorsivas de trabalho no campo seriam reflexo de uma economia de traços ainda coloniais, isto é, que se voltava principalmente para o mercado externo e que se assentava numa estrutura fundiária muito concentrada, relegando, com isso, a agricultura de subsistência e a pequena propriedade para o segundo plano. O caráter colonial de nossa produção, que Caio Prado detectava justamente pela presença de relações pessoais no campo, gerou uma industrialização que não foi capaz incorporador a população, deixando uma enorme contingente populacional à margem dos benefícios sociais, políticos e econômicos que supostamente acompanham o processo da modernização capitalista.

Assim como Maria Isaura, Caio Prado Júnior também considerava o processo de industrialização da economia brasileira inacabado, principalmente por não levar à inclusão da população rural na ordem social. Os dois autores registram a presença de relações pessoais e afetivas no campo. Contudo, a socióloga paulista, ao contrário do historiador, ainda via uma positividade no tipo de sociabilidade que o meio rural tradicional proporcionava, ao reconhecer que ele abria também a possibilidade de existência de um campesinato combativo. Caio Prado Júnior não apenas negava a existência de um campesinato no Brasil como também afirmava que as relações de trabalho no campo geravam a apatia da população rural, eram um obstáculo à concretização do capitalismo e ao alargamento de suas bases sociais e políticas. Embora considerasse essas relações mercantis, o historiador afirmava que elas ainda conteriam resquícios do escravismo, tornando a população rural uma massa socialmente indefinida e sem voz ativa. Por isso, para ele, a saída seria um processo de sindicalização que completasse o movimento abolicionista, isto é, que permitisse a proletarianização plena da mão de obra rural com vista a formar um grande movimento social reivindicativo que viabilizasse a reforma da estrutura agrária (Santos, 2007a).

Em Caio Prado Júnior, ao contrário de Maria Isaura, a camada social mais importante do meio rural era constituída por trabalhadores rurais da grande empresa

capitalista que se submetiam a relações de trabalhos injustas e ainda marcadas pela dependência pessoal. Ele considerava que as populações que se ocupavam da agricultura de subsistência durante o período colonial eram “populações marginais”, ou seja, “uma massa deslocada, indefinida, mal enquadrada na ordem social” resultante da grande lavoura escravocrata. Essa população, segundo ele, se tornava pequena proprietária, dona de sítios ou roças, ou entrava para o limbo dos agregados, “trabalhador rural a quem o proprietário cede, em geral a título gratuito e em troca apenas de uma espécie de vassalagem e prestação de pequenos serviços, o direito de se estabelecer e explorar uma parte inaproveitada do domínio” (Prado Júnior, 1996: 159).

Contudo, para o autor, durante o século XX, os agregados teriam se tornado, em sua maioria, trabalhadores da grande exploração rural, remunerados ou compensados pelos serviços que prestavam com dinheiro ou formas mistas de pagamento, combinando salário ao recebimento de produtos *in natura*. Esse regime de trabalho incluía o direito de plantar por conta própria gêneros de subsistência em terra alheia. Todavia, Caio Prado Júnior sublinhava que essa massa de trabalhadores rurais jamais teria constituído uma massa camponesa.

O historiador argumentava que o trabalhador da grande exploração rural no Brasil nunca foi um camponês. A massa trabalhadora rural jamais teria sido o elemento central da produção, no sentido de ser sua empresária. Em sua opinião, ela sempre esteve inteiramente submetida, na sua atividade produtiva, à direção do proprietário capitalista¹⁵, o verdadeiro e único ocupante propriamente da terra, o “empresário da produção”. Deste modo, o trabalhador da grande lavoura configurar-se-ia, segundo o historiador, como força de trabalho à serviço do proprietário. Ele não possuiria, por isso, uma ligação efetiva com a terra, já que sua sobrevivência viria não da exploração da terra, mas da remuneração ou compensação que recebia pelos serviços que prestava ao proprietário.

Enquanto o camponês se acha economicamente ligado e associado à terra de forma direta, a ligação econômica do trabalhador empregado na grande exploração da terra se faz de forma indireta e em função da mesma grande exploração de cujo sistema econômico produtivo ele não participa

¹⁵ Lembramos que, para Caio Prado Júnior, o Brasil nunca foi feudal. Os grandes proprietários sempre constituíram uma burguesia agrária atrasada, ineficiente e tradicional. As premissas do capitalismo já se achavam presentes na ordem econômica social brasileira, ordem que se organizara em função de atividades essencialmente mercantis e voltadas para o mercado, isto é, para a exportação de produtos tropicais.

senão a título de simples força de trabalho, e não de ocupante propriamente e explorador direto da terra como se dá com o camponês. (Prado Júnior, 1987: 48)

O historiador acreditava que, embora as relações de trabalho no campo brasileiro assumissem formas variadas que perduraram até tempos mais recentes, elas não passariam de uma simples relação de emprego idêntica à do assalariado. Apesar de a remuneração do trabalhador rural se fazer, tradicionalmente, de diversas maneiras – o pagamento às vezes era feito com produtos ou pelo direito de ocupar terras alheias com cultura de subsistência –, elas em nada teriam em comum com o sistema de parceria, na qual havia sujeição pessoal do trabalhador ao dono das terras ou obrigatoriedade de pagamento pré-capitalista da renda agrária *in natura*.

As relações de trabalho no campo eram determinadas pela natureza agromercantil da grande exploração agrária. Portanto, elas não poderiam ser vistas como remanescentes de um suposto feudalismo brasileiro. Ele considerava que relações de trabalho como parceria, colonato, meação etc. se caracterizavam por uma forma de “locação de serviços” (Prado Junior, 1981: 62). Seriam relações mercantis que se distinguem unicamente pela natureza da remuneração recebida.

Todavia, Caio Prado Júnior enfatizava que as relações de trabalho no campo ainda continham traços bem acentuados do escravismo. Isso aconteceria em função da posição privilegiada de que os demandantes de mão de obra sempre desfrutaram em relação aos ofertantes de força de trabalho. Para ele, a grande propriedade de terra impediu que a população rural tivesse outra alternativa a não ser se pôr a serviço dos grandes proprietários em troca de emprego e salários irrisórios. Essa situação daria uma larga margem de arbítrio para os proprietários de terras, que imporiam as condições das relações de emprego no campo, pressionando para baixo os salários. Para o historiador, os êxitos comerciais da agropecuária brasileira desde os tempos coloniais derivavam de duas circunstâncias: disponibilidade abundante de terras e possibilidade de extorsão da força de trabalho. Estes seriam os principais fatores determinantes dos baixos padrões de vida da população trabalhadora rural. A concentração da propriedade fundiária teria permitido, assim, a manutenção de certas formas de escravidão disfarçada, em que havia imobilização de trabalhadores por

dívidas contraídas com o empregador, baixas condições de emprego e de salário (Caio Prado Júnior, 1981).

O ritmo de atividades da grande exploração, além de determinar as relações de trabalho no campo, também interferia diretamente na configuração da estrutura agrária e na distribuição da propriedade fundiária. Para o autor, o setor secundário das atividades produtivas rurais sempre evoluiu em função inversa ao setor principal do estabelecimento agropecuário, a saber, a grande exploração.

A agricultura de subsistência, que vivia sob a sombra da grande exploração, se ampliava ou se reduzia numa medida inversamente proporcional à expansão ou contração da monocultura de exploração, setor historicamente vulnerável à receptividade dos mercados externos e às flutuações conjunturais. Em tempos de prosperidade, a grande exploração se ampliava e absorvia o máximo de extensão territorial e de força de trabalho, impedindo o crescimento da agricultura de subsistência e o aparecimento da pequena propriedade.

Para Caio Prado Júnior, essa circunstância de submissão da pequena agricultura à grande exploração monocultora, obrigava os trabalhadores rurais a se pôr à disposição da grande lavoura. Ela seria determinante dos fatores que atuavam na oferta e demanda de mão de obra, influenciando diretamente as relações de trabalho, conferindo-lhes certo matiz escravista.

Por isso, o autor asseverava que a consolidação do capitalismo nacional exigia uma reforma agrária que se concentrasse na transformação dessas relações de trabalho e na melhoria das condições de vida do trabalhador. Caberia a ela atuar direta ou indiretamente sobre as circunstâncias determinantes do equilíbrio no mercado de trabalho. Uma política reformadora deveria fazer frente à posição monopolística da grande exploração em termos de trabalho.

Contudo, apesar de considerar que a pauperização da vida do trabalhador seria uma consequência direta do grau de concentração da propriedade da terra no Brasil, ele entedia que a reforma agrária não deveria se concentrar primeiramente na subdivisão da propriedade fundiária. Essa medida não seria possível sem antes se consolidar “um amplo movimento reivindicatório” consequente do ponto de vista político (Caio Prado Júnior, 1981: 150). Na conjuntura do pré-64, o autor considerava

que a medida reformista que tinha maior respaldo popular seria aquela que se propunha a alterar as condições de trabalho e de emprego do trabalhador rural.

As reivindicações dos trabalhadores empregados na grande exploração rural brasileira são noutro sentido que não o fracionamento da base fundiária em que assenta aquela grande exploração: e o da transformação deles, de empregados que são, em pequenos produtores individuais e autônomos. As reivindicações desses trabalhadores são os de ‘empregados’, que é a sua situação econômica e social. A saber, as reivindicações por melhores condições de trabalho e empregos. (Prado Júnior, 1981: 150)

Deste modo, Caio Prado Júnior considerava que a melhoria das relações de emprego rural em benefício do trabalhador constituiria, na conjuntura dos anos 1960, “um poderoso e sem dúvida também o principal fator de transformação de nossa economia e estrutura agrária” (Prado Júnior, 1960: 157). Essa mudança, nas palavras dele, “abrirá desde logo amplas perspectivas para transformações imediatas de grande alcance, e dentro da fase ainda atual de relações capitalistas de produção, na estrutura agrária brasileira e nas condições gerais, econômicas e sociais, de nossa economia agropecuária” (Prado Júnior, 1981: 154).

O historiador acreditava que, se pressionados pelos seus trabalhadores e pelas leis que valorizavam a mão-de-obra, os fazendeiros brasileiros acabariam por recorrer a um aumento de produtividade para garantir seus lucros, substituindo os deficientes e dispendiosos processos de produção baseados na exploração de mão de obra e na expansão das propriedades pelo aumento do nível tecnológico da agropecuária. Segundo ele, o aperfeiçoamento das técnicas produtivas acabaria por acarretar “um processo de liberação de terras tornadas inúteis e onerosas para uma grande produção realizada intensivamente e pois de maneira mais concentrada e mais eficiente” (ibid.: 156).

O Brasil mais contemporâneo era visto por Caio Prado Júnior, apesar das consideráveis distâncias em relação ao passado, como uma organização social que ainda se assentava nos velhos quadros econômicos da colônia; seu elemento fundamental seria a obsoleta forma de utilização da terra e a organização agrária dela resultante. O Brasil continuaria a ter como base a grande exploração agromercantil,

com sua produção de gêneros voltada para mercados externos, e as relações de trabalho, com traços acentuados de escravismo.

Eis o maior problema resultante dessa conformação social

... a massa da população trabalhadora brasileira continua não desempenhando outra função que a de fornecer mão-de-obra a uma exploração agromercantil voltada para fora, e sem nada ou quase nada receber em contrapartida. Apenas o suficiente para não perecer à míngua. Numa palavra, a utilização da terra continua a se fazer hoje, como no passado, não em função da população que nela trabalha e exerce suas atividades, e sim essencialmente e em primeiro lugar, em função de interesses comerciais e necessidades inteiramente estranhas àquela população. (Prado Júnior, 1960: 50)

Por isso, para Caio Prado Júnior, a consolidação do capitalismo impunha uma reforma agrária brasileira que não representava, portanto, qualquer superação de uma pseudo-etapa feudal ou semifeudal, ou uma fórmula de passagem ao capitalismo. O sentido dessa medida seria continuar o processo iniciado em 1888, com a abolição do trabalho escravo. Seria uma obra de adaptação da grande exploração rural ao regime de trabalho efetivamente livre, sem traços servis ou escravistas.

O sentido da evolução e a dinâmica do processo evolutivo da economia agrária brasileira se encontra, portanto, na apuração da relação de emprego, ou seja, a complementação da transição do trabalho escravo para o livre; o que implica e compreende a superação completa e definitiva do miserável estatuto social e econômico do trabalhador rural que herdamos do passado colonial e escravocrata do país, e que se prolonga sobretudo nos ínfimos padrões materiais da população trabalhadora do campo. (Prado Júnior, 1981: 158).

O padrão colonial descrito nas páginas anteriores abriria espaço para uma industrialização superficial e pouco incorporadora, que deixaria grande parcela da população à margem de seus benefícios. Nosso padrão de modernização daria lugar apenas a uma revolução burguesa débil, que não ampliaria social e territorialmente a capacidade de incorporação do nosso industrialismo incipiente, não dando conta de remover os resquícios escravocratas das relações de trabalho no campo.

Essa opinião é que, segundo Raimundo Santos (2007b), teria levado Caio Prado Júnior a elaborar uma concepção de revolução burguesa de novo tipo, distanciada da fórmula marxista-leninista inspirada nas circunstâncias históricas europeias e russas.

Santos afirma que, ao fazer isso, o historiador deixaria a marca de sua especificidade, ao defender que, pelo caráter dependente de nossa economia, viveríamos uma modernização tardia e incompleta, fato que geraria classes economicamente débeis e um campo popular pouco coeso. Por isso, as epopeias do capitalismo europeu, norteamericano não se repetiriam aqui. O autor diz ainda que, para Caio Prado Júnior, a circunstância brasileira negava também a trajetória européia de ida ao moderno, pela inexistência de feudalismo no Brasil. Uma revolução democrático-burguesa clássica, no sentido marxista, representava um processo de transição do feudalismo para o capitalismo. Esse caminho estaria fechado ao Brasil pelo fato de nunca ter havido relações feudais de produção em nosso país. Para ele, a economia brasileira, por sua vinculação com o mercado externo, sempre foi capitalista.

A revolução burguesa de novo tipo seria um meio pelo qual o Brasil romperia definitivamente com seu passado colonial, deixando de seguir os ditames das necessidades de outros países. Seria uma forma de reestruturação completa da economia brasileira, orientando-a para as necessidades de consumo da população do país, e de completar a transição do regime de trabalho escravo mantido disfarçadamente no meio rural (Santos, 2007b).

Caio Prado Júnior considerava que o capitalismo no Brasil precisava ainda se constituir de forma plena. Isso aconteceria quando o país deixasse de eleger “o estímulo comercial (externo) como fator singular e decisivo” (Santos, 2007b: 151) de sua economia. Segundo ele, essa orientação situaria o problema do nosso desenvolvimento no consumo. Por isso a revolução burguesa proposta pelo historiador seria uma revolução baseada em preceitos keeneysianos. Ela não resolveria as contradições do capitalismo brasileiro, mas o reestruturaria, dando prioridade ao tema da incorporação social. Com ela, o mercado interno, e não o externo, passaria a ser a base da economia brasileira, permitindo que o processo de industrialização ganhasse vulto e que as classes econômicas tivessem vitalidade. Contudo, essa mudança de linha de desenvolvimento só seria possível se houvesse uma ação política que eliminasse as formas extorsivas de exploração do trabalho no campo. É esse aspecto que Caio Prado Júnior elege como ponto nevrálgico para nosso desenvolvimento, é nele que parece se concentrar toda a sua obra.

Além do divórcio entre produção e consumo, a teoria de Caio Prado Júnior também aborda a questão de que temos uma sociedade civil fraca. Classes econômicas débeis são a principal marca de nosso desenvolvimento pouco inclusivo. Seria por essa razão que a noção da luta de classes na argumentação caiopradiana é pensada segundo o axioma do “país sem povo”, formulado por Louis Couty no início do século (Santos, 2007b: 44). Esta circunstância, como as demais já enumeradas, explicaria o fato de Caio Prado Júnior achar que, para o Brasil, seria necessário um esquema de revolução burguesa singular, que elegeesse a mudança das relações de trabalho no campo como principal ponto de sua orientação, chegando a chamar a revolução brasileira de “revolução nacional e agrária” com sentido notadamente abolucionista (Prado Júnior *in* Santos, 2007b: 170).

Com essa argumentação, Caio Prado Júnior sustentava que o alto grau de extorsão presente nas relações de trabalho no campo produziria uma luta que não seria a mesma do campesinato europeu. A luta dos trabalhadores rurais não seria pela livre ocupação e utilização da terra, mas por melhores condições de trabalho e emprego. A longo prazo, a luta por melhores empregos e salários e a sindicalização organizariam a massa trabalhadora, transformando-a numa população com maior poder de compra e maior capacidade de interferência no curso dos acontecimentos do país. A crença do historiador era de que, com a formação de novas demandas, a economia se redirecionaria automaticamente para o mercado interno. A precariedade da vida produtiva, deixando um enorme contingente populacional desocupado, marginal e vivendo na pobreza, estaria assim resolvida.

Segundo Raimundo Santos (Santos, 2007b), no pensamento de Caio Prado Júnior, o processo revolucionário seria desencadeado pela exaustão do modelo de bases produtivas, sociais e políticas insuficientes e precárias herdado do estatuto colonial. Por ser o padrão de desenvolvimento incapaz de satisfazer as solicitações da coletividade, ele gereva como sua contrapartida necessária um movimento social reivindicatório que, com a sindicalização, poderia adquirir dimensão política mais ampla. Desse modo, a ideia de revolução em Caio Prado Júnior não girava em torno de uma ação de ruptura, mas do processo lento e gradual de incorporação e integração do trabalhador rural a partir da economia e do desenvolvimento do mercado interno. A

revolução brasileira não seria protagonizada em nenhum momento pelos camponeses, mas pelos trabalhadores rurais.

Assim, do mesmo modo que Maria Isaura, Caio Prado Júnior também tinha como referência os grupos subalternos rurais e uma proposta de que era preciso incorporá-la ao processo produtivo moderno. Ambos não faziam a defesa de uma política de reforma agrária distributiva de terras, tampouco defendiam a ideia de uma revolução social a curto prazo. A discordância maior entre eles surge na classificação que fazem da massa rural. Enquanto Maria Isaura apontava, na década de 1960, a existência de um campesinato numericamente significativo, tendo como demanda primordial a manutenção da autonomia no trabalho e das relações vicinais, Caio Prado Júnior considerava que essa massa rural era formada por trabalhadores rurais lutando por melhores empregos e salários.

Essa discordância, aparentemente pequena, abriga dois projetos diferentes de desenvolvimento para o país: o de Maria Isaura procurava salvaguardar o povoamento dos bairros rurais, tomando como referência o Oriente; o de Caio Prado Júnior se baseava na crença de que a proletarianização, acompanhada pela sindicalização da massa rural, aprofundaria a democracia e faria o capitalismo no Brasil ser mais incorporador, chegando ao modelo de modernidade do Ocidente.

As divergências entre Maria Isaura e Caio Prado Júnior explicam-se em grande parte pela orientação teórica a que cada um deles se filiou. Enquanto Maria Isaura adotava os postulados da escola sociológica francesa e da escola estrutural-funcionalista anglo-americana, com leve influência do marxismo, Caio Prado Júnior adotava integralmente o materialismo histórico, se tornando um publicista e militante do partido comunista. Eis outro aspecto a que se deve considerar: a socióloga paulista, talvez pela filiação teórica, recusou sempre a ideia da sociologia como uma ciência projetiva e como teoria propositiva, capaz de embasar intervenções de largo alcance.

Embora Caio Prado Júnior, assim como Maria Isaura, também não aventasse a ideia de uma revolução social abrupta no Brasil dos anos 1960, preferindo a opção reformista, ele evidenciava que toda sua obra propunha uma saída socialista para o Brasil. Por isso, havia em sua teoria política uma teorização acerca dos processos socioeconômicos brasileiros. Havia, sobretudo, a adoção do conceito marxista de

revolução burguesa, que, nele, era ressemantizado de acordo com o contexto brasileiro, distinguido por atores sociais e políticos pouco atuantes.

Na sociologia política da pesquisadora paulista não há, em nenhum momento, previsão a longo prazo sobre o destino do país. Há, sim, uma ideia de como vem se consolidando a sociedade brasileira. Mas essa imagem nunca ultrapassa os limites de uma análise que se apegue à empiria e à descrição. É, por isso, um estudo que busca primordialmente descrever a dinâmica imanente de nossa organização social, sem uma ideia pré-concebida de aprofundamento do capitalismo. Acredita-se, entretanto, que há, incutido em sua análise, um desejo de que o ator principal do nosso desenvolvimento social, econômico e político fosse o campesinato. Mas ambos, tanto Maria Isaura como Caio Prado Júnior valorizam as iniciativas vindas “de baixo”.

Há outra singularidade entre os autores. Sem chegar a teorizar, como fizera o historiador marxista, sobre o tipo de relacionamento existente entre o Brasil e os outros países, a Maria Isaura afirma, entretanto, que essa ligação interfere principalmente em nossa cultura, fazendo com que infraestrutura e superestrutura não se coadunem. Apesar disso, ela não se posiciona sobre quais seriam os efeitos, se positivos ou negativos, desse descompasso, e qual seria sua solução. De sua leitura, fica apenas a sugestão de que a opção pela modernidade no molde ocidental seria um erro ocasionado por esse descompasso, que teria reflexo, sobretudo, na esfera cultural e ideológica.

Sua ideia é a de que apenas uma proposta de desenvolvimento condizente com nossa lógica imanente seria capaz de engendrar uma modernidade realmente incorporadora. Parentelas e bairros rurais seriam as configurações sociais que melhor sumariariam o tipo de desenvolvimento próprio da conjuntura dos anos 1960. Segundo ela, a parentela era o órgão básico de nossa evolução histórica ainda nesse período. Julgava que esse fato não podia ser desconsiderado nas análises da realidade. A autora deposita esperança nos bairros rurais: a inserção desses bairros no processo de modernização seria democrática, porque vinha de baixo, e mais consequente, pois não pressuporia rompimento abrupto com a tradição.

2. Alberto Passos Guimarães

A obra de Maria Isaura destoa de outro autor influente naquela época, que também considerava a possibilidade de modernização do Brasil a partir de uma reforma do

mundo rural e da transformação das relações de trabalho no campo. Refiro-me a Alberto Passos Guimarães, estudioso que, como Caio Prado Júnior, foi um intelectual ligado ao PCB, e que, como o historiador, mobilizou o conceito de revolução burguesa para elaborar uma teoria a respeito do nosso desenvolvimento e do caminho que deveríamos seguir.

Assim como Caio Prado Júnior, Alberto Passos Guimarães via negativamente a presença de relações de dependência pessoal no campo. Contudo, as considerava resquícios de um suposto feudalismo brasileiro que, pela situação colonial, fora forçado a regredir ao escravismo. Sua teoria e sua proposta de intervenção, tal como a do historiador, estavam orquestradas em torno da ideia de que, para que o capitalismo avançasse de forma incorporadora, era preciso abolir essas relações de vassalagem.

Todavia, ao contrário de Caio Prado Júnior, o escritor alagoano não negava a existência de um campesinato no Brasil, apenas o considerava um ator político frágil. Por esta razão, sua proposta de ingresso na modernidade era justamente um programa de fortalecimento da massa subalterna rural. Essa opinião o fez valorizar as relações peculiares ao campesinato, mas não o levou a desconsiderar a importância dos trabalhadores rurais e o processo de proletarianização, como fazia Maria Isaura. O contingente de assalariados e semiassalariados era interpretado por Alberto Passos Guimarães como o ator que daria condução política ao campesinato, levando-o a solucionar a questão agrária referida ao problema de concentração de terras e ao conflito de classes sociais opostas.

Por isso, em seu livro, *Quatro séculos de latifúndio* (1981a), Alberto Passos Guimarães se propôs a fazer uma avaliação sobre a questão agrária brasileira a partir do conceito marxista de luta de classes. Esse conceito explicaria nossas transformações sociais e econômicas desde a colônia. Apesar de admitir a existência da luta de classes no campo ainda no Brasil Colônia, o autor chega à conclusão de que esse processo não impediu o latifúndio de ser um elemento constante na história brasileira, a despeito de suas transformações ao longo do tempo. Seria a grande propriedade que esclareceria o modo como as relações de classes e as contradições no sistema agrário se constituem até a época contemporânea. Guimarães analisou a luta de classes no campo a partir do sistema de propriedade da terra no Brasil, mostrou a permanência da grande propriedade como elemento marcante do nosso sistema de

produção, mesmo tendo havido significativas mudanças na estrutura econômica e social brasileira.

As conclusões a que chegou Alberto Passos Guimarães em *Quatro séculos de latifúndio* o levaram a prever, em outros escritos, uma revolução agrária de novo tipo no Brasil. A primeira inferência que formulou neste livro é a de que o latifúndio na época colonial tinha um caráter feudal, pois a terra era o mais importante meio de produção nesse período. Essa circunstância teria dado à classe possuidora domínio sobre a terra e poder de coação econômica e extra-econômica sobre as demais classes sociais¹⁶. Alegava, contudo, que a estrutura social implantada pela metrópole portuguesa no Brasil não seguiu os moldes do feudalismo clássico. O sistema de plantação aqui empregado teria, assim como no feudalismo europeu, a terra como o meio de produção mais importante. Contudo, ele lembrava que a orientação colonial da produção agrícola impediu que a produtividade fosse obtida por meio do consequente desenvolvimento das forças produtivas. A necessidade não só de manter a colônia dependente em relação aos produtos manufaturados da metrópole portuguesa, mas também seu lugar de fornecedora de produtos primários baratos, foi o motivo para os portugueses optarem por fazer a produtividade da colônia advir do gradativo aumento da exploração extra-econômica da mão de obra, e não de incrementos na produção. Segundo Guimarães, a necessidade de se manter a orientação colonial da nossa produção, o interesse em preservar o monopólio da terra, assim como a ausência do servo da gleba aqui, teriam levado o feudalismo colonial brasileiro regredir, em relação à metrópole, ao escravismo.

Guimarães considerava que, ao adotar a escravidão como regime de trabalho, o feudalismo colonial retrocedeu em relação ao estágio mercantil alcançado pela

¹⁶ Em *As classes perigosas: banditismo rural e urbano* (1982), Alberto Passos Guimarães complexifica sua argumentação ao enumerar outras consequências negativas da permanência do latifúndio no Brasil. A continuidade do sistema latifundiário teria permitido a perseverança de diferentes formas de arbítrio além daquelas vigentes nas relações pré-capitalistas no campo, constituídas entre agregados, foreiros etc. e latifundiários. Guimarães menciona distintas instituições, como capangagem, banditismo, coronelismo, grilagem de terras, espoliação de posseiros etc., nas quais estaria presente o arbítrio. Relaciona esse fato, inclusive, com a tradição, entre nós, de um sistema de poder que se organiza em torno do compromisso firmado entre o público e privado. Considera que a incorporação do coronelismo ao poder central, iniciada com a Revolução de 1930, revivida em 1964 e reafirmada em 1968, são consequências diretas da manutenção do latifúndio como pilar da nossa estrutura produtiva. Os problemas de subemprego, mão de obra sobrando, inchamento das cidades e pauperismo também estariam diretamente relacionados ao monopólio territorial.

metrópole portuguesa¹⁷. O autor refutava, assim, a tese de que o latifúndio, desde a época colonial, estava inserido em um modo de produção capitalista de produção. Para ele, o caráter comercial da produção, ou seja, o fato de os produtos coloniais se destinarem ao comércio externo, sob controle da metrópole, não era suficiente para qualificar o sistema de produção colonial de capitalista. Seria exatamente essa circunstância que daria ao sistema de produção brasileiro sua feição semi-feudal e colonial.

O publicista alagoano chamava atenção para o fato de que quando há monopólio feudal da terra em função do mercado interno, o excedente econômico obtido na produção obriga o latifúndio a incorporar processos técnicos mais adiantados e a adotar formas de trabalho e de produção capitalistas – o latifúndio se converte, com o tempo, em grande propriedade capitalista. Para ele, a condição colonial impediu que isso acontecesse na colônia portuguesa porque grande parte da renda da terra aqui obtida destinava-se aos intermediários-compradores, que faziam a transferência dos lucros especulativos para os grandes trustes internacionais compradores. Esse tipo de comercialização, instituído pelos antigos moldes do capital mercantil, descapitalizava o país, limitava o desenvolvimento industrial, comprimia o poder aquisitivo das massas rurais e limitava a expansão do mercado interno.

O ponto central da argumentação de Guimarães é que a condição colonial do monopólio feudal da terra acentuava, sobretudo, os elementos regressivos do latifundismo brasileiro, deixando mais fortes os vínculos do tipo feudal, como as relações de domínio sobre coisas e pessoas, e a dependência em relação aos compradores da produção latifundiária. As características feudais e coloniais do latifúndio brasileiro teriam deixado como herança o modelo de relações extra-

¹⁷ A passagem do feudalismo para o capitalismo só se opera, segundo Guimarães, quando o trabalhador se vê livre da coação feudal, da coibição extra-econômica que o impede de vender livremente sua força de trabalho como assalariado. Nesse momento, as formas capitalistas de produção deixariam de ser exceção e seriam a regra na sociedade. O autor chama atenção, portanto, para a coexistência de modos de produção diferentes no interior de uma mesma sociedade, em um mesmo período histórico, considerando que isso não acontece somente em circunstâncias de transição de um período histórico para o outro. Essa coexistência estava bastante acentuada na sociedade quinhentista portuguesa e na colônia brasileira. Sempre teria havido na colônia formas escravistas entrelaçadas a formas servis de produção, como a renda-trabalho e a renda-produto, além de outras formas de prestação pessoal de trabalho, como por exemplo aquelas desempenhadas pela massa de moradores “livres” ou de agregados que desempenhavam atividades acessórias e estavam de certo modo desligadas do predominante modo de produção feudal-colonial.

econômicas de domínio e de exploração pessoal entre os homens. Essa condição ainda estaria presente na atual forma de propriedade da terra, embora não de forma pura.

Segundo Guimarães, nossa estrutura fundiária apresentaria ainda, no começo dos anos 1960, características semifeudais e semicoloniais, pela permanência incontestável do latifúndio como principal forma de cultivo e de partilha da terra. A sua ideia básica era que o fim da escravidão não abalou as estruturas de propriedade da terra, nem tampouco as formas servis de trabalho, uma vez que os contratos de parceria continuaram a seguir uma orientação extra-econômica.

O interesse da metrópole em conservar o monopólio territorial como principal meio de produção da colônia teria justificado a opção pelas relações de trabalho feudais-escravistas, impedindo que a classe dos agregados agrícolas se proletarizasse ou se constituísse como pequeno proprietário. Em função disso, as relações de subordinação pessoal no engenho se constituíram como o modelo de relacionamento entre as classes subalternas rurais e os latifundiários até os tempos mais recentes. Viu o engenho, então, como a base econômica e social da vida brasileira, a síntese de nossa formação social que instalou o modelo do senhorio familiar, fundando em nosso meio rural o governo do clã e da propriedade, impedindo traços associativos comuns a uma economia mercantil.

Veremos que é essa construção teórica que fez o autor defender uma transformação que permitisse ao trabalhador se ver livre da coação feudal, da coação extra-econômica que o impedia de vender livremente sua força de trabalho como assalariado. Esta seria, segundo ele, a condição necessária para o capitalismo avançar, instaurando a livre concorrência e ampliando a polaridade entre as classes. A permanência do latifúndio, ao longo dos séculos, como principal estrutura econômica e social de nossa organização histórica impedia que as relações de dominação pessoal dessem lugar a relações de trabalho assalariadas e produzissem o avanço do capitalismo no Brasil. Daí a sua ideia de uma revolução agrária baseada na subdivisão da propriedade fundiária.

Ao lado dos trabalhadores, Guimarães assegurava, neste livro publicado em 1963, que a singularidade de nosso desenvolvimento histórico residia no fato de que a grande propriedade latifundiária, mesmo tendo se desenvolvido antes, não impediu a constituição da propriedade camponesa por meio da posse. Para ele, a posse foi o

mecanismo por meio do qual a classe camponesa se formou no país, sendo um dos fatores cruciais para as constantes crises do sistema latifundiário. Segundo ele, “o instrumento decisivo da vitória dos sem-terra sobre o privilegiado sistema latifundiário foi a posse, a ocupação extralegal do território conquistado na dura e continuada batalha contra os seus seculares monopolizadores” (Guimarães, 1981a: 151). “A ocupação extralegal [...] foi o que abriu caminho para pequena propriedade em nosso país” (ibid.: 151). Agregados e posseiros seriam os elementos geradores da classe camponesa, coibida com a promulgação da Lei de Terras (1850), que vetou o acesso à terra, a não ser por meio de compra.

Em *Quatro séculos de latifúndio*, o publicista afirmava que a propriedade camponesa só surgiu de fato no Brasil quando o sistema latifundiário feudal começou a se decompor, no último quartel do século XIX. A partir desse momento, o latifúndio passou a dividir nem que fosse uma ínfima parte de seu domínio com outras formas de propriedade. Para Guimarães, o século XX inaugurou-se com a evolução do capitalismo para o regime monopolista no plano internacional; e, no plano interno, com o desenvolvimento do capitalismo industrial. Esses dois fatores teriam atuado no sentido de desintegrar o sistema latifundiário porque o pressionaram a investir mais capital e a aumentar a produtividade mudando as relações econômicas.

Ao comprimir os preços dos produtos primários, os monopólios internacionais forçaram os latifundiários a ressarcir suas perdas à custa do aviltamento dos salários, pela ocupação de terras virgens ou introdução de melhorias nos processos técnicos e de beneficiamento. Esse processo não se daria, segundo Guimarães, sem que aumentassem as contradições no seio da própria classe latifundiária e entre esta classe e a camponesa, fato que teria dado origem a três formas de propriedade no Brasil: a propriedade latifundiária, a propriedade capitalista e a propriedade camponesa.

Guimarães sintetizava assim sua argumentação a cerca da crise do sistema latifundiário:

Com a extinção do instituto sesmeiro e o simultâneo reconhecimento da posse como meio legítimo de acesso à terra, [o latifúndio] perdeu o privilégio de casta, que havia tornado por tanto tempo indivisível o monopólio territorial. Com a extinção da escravatura, perdeu o domínio absoluto sobre seus trabalhadores. Com a expansão e consolidação da pequena propriedade, perdeu o controle do mercado de mão de obra livre que antes exercia plena e cabalmente. Com o aparecimento, no exterior, de compradores monopolistas e de produtores concorrentes, perdeu toda a

virtual capacidade de resistir à especulação e à pressão baixista no mercado mundial. Com o desenvolvimento do capitalismo, no interior do país, com a exigência de novas técnicas de organização e de produção agrícolas e o aparecimento de competidores mais aptos, perdeu parte de sua capacidade de expansão territorial, ou foi obrigado a desfazer-se de parte de suas terras, pela necessidade de aplicação de capitais para melhorar a produtividade ou impedir que ela decaísse. (Guimarães, 1981a: 201-2)

Apesar de reconhecer um processo de crise do sistema latifundiário a partir do século XX, o autor sustentava que isso não significava sua derrocada. Possuindo controle de nossa economia agrária, o domínio de mais da metade de nossas divisas obtidas no comércio internacional e da propriedade e exploração de metade de nosso território, o sistema latifundiário controlaria e absorveria mais da metade da renda gerada no setor agrário, receberia muito mais da metade do crédito agrário, influenciaria decisivamente a política de preços agrícolas, a política cambial, econômica, financeira e governamental.

O mais importante é que, por deter o duplo monopólio da propriedade e da renda agrária, o sistema latifundiário transferiu para o povo as sobrecargas do processo espoliativo resultante da pressão baixista exercida pelos trustes estrangeiros sobre os produtos primários. Ao fazer isso, ele se tornou responsável pelo atrasado e insuficiente desenvolvimento do mercado interno e pelo irrisório poder aquisitivo das populações rurais e urbanas. Por esta razão, Guimarães considerava que, a despeito de ter introduzido métodos, processos e relações capitalistas, o sistema latifundiário permanecia em situação de espantoso atraso (Guimarães, 1981a: 203).

A recapitularmos aquela evolução, desde o ponto em que o sistema latifundiário brasileiro guardava por inteiro seus três caracteres originais – o caráter colonial, o caráter escravista e o caráter feudal –, verificaremos que apenas um deles desapareceu totalmente, e os outros dois alteraram-se parcialmente. Assim, o sistema latifundiário brasileiro atravessou um longo período de desagregação sem deixar de ser o que ainda hoje é – um sistema semicolonial e semifeudal. Embora não seja mais, como era, uma peça do mecanismo da metrópole, mantém-se como um apêndice das grandes potências industriais, para cujos mecanismos destina a quase totalidade de sua produção. E, apesar de não ser mais, como antes, um conjunto de senhorios autônomos, armados de todos os poderes de governo, conserva o mais forte vestígio da essência do medievalismo: o poder de coação extra-econômica, que lhe é conferido pela atual estrutura ultra-monopolizadora da terra. (Guimarães, 1981: 164)

Em *As classes perigosas: banditismo urbano e rural* (Guimarães, 1981b), Guimarães deixava mais clara sua argumentação e a ideia que fazia do tipo de desenvolvimento a que nossa organização social deu origem, afirmando que a ideologia feudal presente em Portugal aqui se tornou o conteúdo fundamental da vida política. Ele referia-se ao fato de as relações de dependência e subordinação mais características do meio rural brasileiro se orientarem por razões extra-econômicas. Para ele, a sobrevivência do monopólio territorial ao longo dos séculos teria garantido a possibilidade de ressurgimento constante das relações de dependência pessoal, mesmo depois do aparecimento de relações de produção capitalistas no campo. O constante ressurgimento das obrigações servis levava-o a afirmar que

... não são ainda as transformações capitalistas que apontam para a solução do problema da terra, mas as práticas extensivas ditadas pelos latifúndios tradicionais. Os resíduos do feudalismo continuam a ser a força latente – como nos tempos das velhas oligarquias e do coronelismo, a força latente ainda capaz de tutelar a política agrária brasileira. (Guimarães, 1981b: 86)

Partindo desse diagnóstico sobre a centralidade das relações de dominação extra-econômicas no campo, o autor recorria a Lênin para caracterizar o tipo de desenvolvimento que o Brasil estaria trilhando. Segundo o líder bolchevique, a modernização burguesa poderia seguir duas vias: a destruição revolucionária das relações de produção anteriores, peculiares ao feudalismo; ou a conciliação e acomodação entre as relações de produção feudais e as relações de produção capitalistas.

Para Guimarães, o Brasil experimentou um tipo de revolução burguesa pelo alto, trilhando uma via *junker*, em que as relações de produção feudais eram mantidas no campo como elemento constitutivo da sociedade capitalista. A manutenção da propriedade latifundiária obstaculizou a formação de uma robusta classe de camponeses livres e independentes, elemento crucial para um desenvolvimento capitalista democrático, baseado na pequena propriedade e em relações tipicamente capitalistas. Impediu também uma via *farmer* de transformação agrária democrático-burguesa como a que ocorreu nos Estados Unidos.

No Brasil, a conservação do monopólio da terra e a manutenção do domínio extra-econômico dos latifundiários sobre a população rural geraram a consolidação de um regime intermediário “que se aproximava muito menos do trabalho livre do que da servidão da gleba” (Guimarães, 1981b: 99). A extração da renda-produto e da renda-trabalho impediu a transformação da população rural desvalida em pequenos proprietários e pequenos arrendatários, ou seu ingresso na força de trabalho como operários rurais. Se isso ocorresse, teria se consolidado um desenvolvimento democrático do capitalismo baseado no mercado interno e na distribuição da propriedade da terra.

Desse modo, para Alberto Passos Guimarães, a existência social e histórica do campesinato esclarecia como o capitalismo se estruturava em uma dada sociedade (Guimarães, 1981b: 89). A persistência do regime senhorial, da subordinação que não prendia o trabalhador ao seu patrão pelo vínculo empregatício, mas pelo vínculo pessoal ao senhorio da terra, teria consolidado uma via autocrática do capitalismo no Brasil¹⁸.

Raimundo Santos observa que, embora sublinhasse a existência de um protocampesinato no Brasil, Guimarães partiu do pressuposto de que a classe camponesa era débil (Santos, 2007a). Por sustentar o baixo protagonismo dos atores revolucionários, da população rural, sobretudo, Alberto Passos Guimarães defendeu uma via política ou democrática de chegada ao socialismo. Esse encaminhamento pressupunha uma passagem não direta ao socialismo, porque primeiro seria necessária uma revolução burguesa em duas etapas, que consolidasse ao final um campesinato forte no Brasil.

A defesa dessa revolução burguesa em duas etapas estava baseada também na suposição de que a contradição salutar de nossa economia nos anos 1960 era gerada pela dependência do capitalismo nacional em relação ao mercado externo. Para Guimarães, o imperialismo seria responsável pelo desenvolvimento incipiente da economia nacional, pelo latifúndio feudal monocultor e pela presença de formas extorsivas de coação econômica e extra-econômica de exploração da mão de obra campesina. Por repercutir em praticamente todos os setores da economia brasileira, a

¹⁸ Nesse sentido, a descrição de Alberto Passos Guimarães lembra muito a de Barrington Moore em *Origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno* (1966).

contradição provocada pela subordinação aos ditames dos trustes internacionais seria, na visão de Guimarães, a principal bandeira de luta das forças progressistas.

Por essa razão, a despeito de sublinhar a existência de um campesinato brasileiro que sofria com um alto grau de extorção econômica, não considerava que a bandeira de luta desse ator era tão representativa quanto a que congregava praticamente todos os setores progressistas em favor da resolução das contradições da economia nacional com o mercado externo

Acreditava que a presença de forças populares no movimento burguês de emancipação nacional faria da luta contra o imperialismo o movimento que impulsionaria a revolução burguesa no Brasil, cuja primeira fase se concretizaria na formação de um governo nacional e democrático (Guimarães, 1960). A sua intenção é que se originasse no país um capitalismo de Estado baseado no capital privado nacional que assegurasse a autonomia do país em relação aos trustes internacionais. Ao mesmo tempo, supunha que esse movimento fortaleceria as forças populares, se fosse feito em concomitância com o processo de sindicalização dos trabalhadores rurais e de acordo com o campesinato, que ainda incipiente.

Vencida a contradição com o imperialismo, o segundo momento da revolução de caráter anti-imperialista e antifeudal seria de aprofundamento do capitalismo de Estado e da democracia a partir da destruição de relações pré-capitalistas de trabalho e da instauração da propriedade camponesa. Nessa fase, segundo Guimarães, cresceria o peso específico do operariado e do campesinato em termos sociais e políticos no movimento. Desse modo, a concretização da revolução capitalista anti-imperialista e antifeudal preconizada por Alberto Passos Guimarães pressupunha também a alteração da estrutura latifundiária brasileira no campo e a superação das relações de trabalho extra-econômicas.

Raimundo Santos observa que Guimarães defendia um caminho ao moderno por uma via não clássica pois o autor tinha uma ideia de revolução burguesa que atribuía ao movimento camponês um papel diverso da função revolucionária *strictu sensu*. Santos supõe que, para Guimarães, a primeira etapa nacional e democrática do processo revolucionário não contaria com um campesinato revolucionário como no caso russo, preconizado por Lênin. Nem tampouco contaria com uma classe burguesa forte e protagonista como no caso europeu. Aqui seria uma frente nacional e

democrática, conduzida por forças populares e progressistas, como semi-assalariados e assalariados agrícolas, proletariado e burguesia nacional a desencadear o processo revolucionário.

O autor lembra, entretanto, que Alberto Passos Guimarães não defendia, como Caio Prado Júnior, uma revolução protagonizada do “começo ao fim” por grupos agrários não camponeses (Santos, 2007a: 74). Em Guimarães, a consolidação do capitalismo exigia uma revolução rural inicialmente não camponesa, que começaria a partir de uma base de apoio criada em torno de uma frente única nacional e democrática; entretanto, o campesinato seria levado pelo proletariado rural a participar do movimento, transformando a revolução anti-imperialista em anti-feudal também, ao viabilizar uma reforma agrária camponesa. O processo, que seguiria o curso normal dos acontecimentos, viabilizaria não apenas a consolidação do capitalismo de Estado e da democracia, a destruição das relações pré-capitalistas no campo, a instauração da propriedade camponesa, permitiria sobretudo o livre desenvolvimento da luta de classes no campo.

Deste modo, a opinião de Maria Isaura difere radicalmente dessas duas leituras consagradas sobre a realidade e o campesinato brasileiro. Enquanto a de Alberto Passos Guimarães orienta-se por uma ideia de revolução democrático-camponesa, a segunda, proposta por Caio Prado Júnior, e também partindo de uma valorização do processo democrático, pensa a revolução brasileira conduzida de início ao fim por grupos não camponeses. Sem travar um diálogo explícito com esses dois autores contemporâneos seus, e sem tampouco esboçar qualquer prognóstico de como seria uma revolução social no país, Maria Isaura, também projeta uma imagem de como têm sido o desenvolvimento do país, e indica que, para ele se tornasse mais democrático, seria necessário o resgate do campesinato via o reconhecimento de seus meios e modos de vida. Essa valorização do tipo de povoamento rústico a fez não defender proletarização da massa subordinada rural nem tampouco abraçar o conceito de revolução burguesa. Para ela, ao contrário do que supunham Caio Prado Júnior e Alberto Passos Guimarães, as relações vicinais pessoais tinham potencialidades positivas que impediam o engessamento da ordem social brasileira por completo; ao mesmo tempo, significavam uma proposta de acomodação e desenvolvimento do capitalismo mais adequada à nossa realidade social. Essa constatação levou-a a

valorizar a lógica *do ut des* e, ao mesmo tempo, impediu-a de condenar totalmente as relações de dependência pessoal, veementemente criticada pela tradição marxista, aqui representada por Caio Prado Júnior e Alberto Passos Guimarães.

Embora Alberto Passos Guimarães reconheça a economia camponesa como compatível com a modernidade capitalista, o autor considera que a pessoalidade característica das relações de parceria indicava a presença da sujeição extra-econômica e de resquícios de feudalismo que precisavam ser superados. Assim como em Caio Prado Júnior, em Alberto Passos Guimarães essa relação era vista como consequência direta do latifúndio e da dependência da economia brasileira em relação aos países centrais. Ambos não enxergavam, como fazia Maria Isaura, uma possibilidade de bilateralidade também nessas relações.

Contudo, se Caio Prado Júnior defendia que essa incorporação ao sistema produtivo mercantil se daria mediante um movimento abolicionista de proletarianização plena da massa rural, Guimarães sustentava que ela só seria obtida pela transformação do regime de propriedade. Isso fez com que Guimarães, ante ao processo de proletarianização dos trabalhadores rurais, visse também a possibilidade de consolidação da propriedade camponesa. Desse modo, assim como em Maria Isaura, há no pensamento do intelectual alagoano um matiz camponês. Todavia, se ambos eram motivados por um ideal implícito de resgate do campesinato brasileiro, divergiam na caracterização que faziam do problema agrário. Se em Maria Isaura o não reconhecimento das potencialidades progressistas e mercantis inerentes às relações viscinais pelo mercado comprador urbano explicava a marginalização crescente do camponês da economia moderna, em Alberto Passos essa não incorporação é relacionada diretamente ao problema da luta por terra; a propriedade seria essencial para que se consolidasse um projeto camponês sem traços servis.

2. Florestan Fernandes.

A convicção de que há bilateralidade nas relações pessoais quando estas são permeadas pela lógica *do ut des* distancia o pensamento de Maria Isaura também de Florestan Fernandes. Assim como para os demais autores marxistas aqui citados, para ele as relações de dependência pessoal seriam uma função direta do capitalismo dependente. Essas relações eram vistas como um obstáculo ao desenvolvimento do capitalismo no Brasil e um impedimento à polarização das classes no campo. Elas

denunciavam que grande parte da população rural não gozava das prerrogativas políticas que normamente acompanham o progressivo desenvolvimento econômico alcançado por um país capitalista. Florestan julgava que também a ligação heteronômica entre campo e cidade contribuía para essa marginalização porque reproduzia a ligação de dependência do país em relação aos países centrais.

Por essa razão, a mercantilização plena das relações sociais no campo aparece, em Florestan, como uma das soluções contra o que ele chamou de natureza do capitalismo agrário, originado pelo padrão colonial. Todavia, Florestan não via a possibilidade de uma revolução burguesa ao modo clássico no contexto brasileiro de capitalismo dependente, marcado por vínculos de subordinação em relação às nações estrangeiras; e pela dependência dentro da dependência, isto é, por vínculos heteronômicos do campo em relação à cidade. Essa situação daria origem a um capitalismo “que ainda se acha no estágio da satelitização permanente e de espoliação sistemática da economia agrária” que reproduzia incessantemente relações não totalmente mercantis no campo (Florestan, 1979: 107).

O principal argumento de Florestan era que a manutenção dos vínculos de subordinação econômica do Brasil em relação às economias centrais, após a independência política, a instauração do trabalho livre e a expansão da economia de mercado especificamente capitalista no país, teria dado origem a um mercado que reproduzia internamente o mesmo tipo de vinculação de dependência estabelecida entre o Brasil e os países estrangeiros. O capitalismo dependente brasileiro teria formado uma espécie de “colonialismo interno”, fazendo o desenvolvimento da cidade ser fruto da captação dos excedentes econômicos da economia agrária. Isso impedia que o campo se beneficiasse dos lucros obtidos com sua própria produção. Segundo Florestan, o colonialismo interno, tributário de uma economia capitalista dependente, vetava a economia agrária de se alterar substancialmente. Por essa razão, o meio rural teria mantido características subcapitalistas identificáveis pela natureza das relações de trabalho no campo e pela presença de agentes econômicos privilegiados egoístas, que se recusam a promover o incremento das técnicas produtivas da economia agrícola e a incentivar sua rápida absorção pelo mercado interno.

Os agentes econômicos privilegiados, no capitalismo dependente de colonialismo interno, desenvolveriam um *ethos* capitalista específico. Eles buscavam

retirar lucros da subcapitalização da economia agrária e de atividades econômicas paralelas situadas no âmbito das economias dominantes (o mercado urbano interno ou o mercado internacional). Assim, a intensificação do desenvolvimento econômico urbano gerou como contrapartida a atrofia do desenvolvimento capitalista da economia agrária, fato que renovou os vínculos heteronômicos internos e externos de nossa economia e as relações de dependência pessoal.

Para Florestan, as motivações econômicas da elite agrária representavam fortes obstáculos à própria expansão do capitalismo. O empresário brasileiro, para resguardar sua posição, convertia a economia agrária numa instância reprodutora do capitalismo dependente. O esvaziamento da economia no campo era o principal fator de neutralização da revolução burguesa no Brasil, pois situava a acumulação capitalista na mercantilização de produtos, impedindo que as relações de produção e de trabalho no mundo rural assumissem uma forma capitalista. A subcapitalização da economia agrária neutralizava também as potencialidades de ampliação do mercado interno, impedindo que este incorporasse os trabalhadores na economia moderna. Disso decorria a manutenção do caráter pré-capitalista no campo e a marginalização da população rural do sistema produtivo e político brasileiro.

A dependência da economia brasileira em relação aos países centrais imprimia ao capitalismo daqui uma feição predominantemente comercial, ao mesmo tempo que acentuava em demasia a importância do polo urbano em relação ao campo. Florestan reconhecia que se, por um lado, essa circunstância econômica conseguiu garantir o desenvolvimento capitalista das cidades, por outro, fez delas verdadeiros núcleos de mediação interna entre a economia brasileira e as centrais, permitindo a manutenção dos vínculos heteronômicos com os países estrangeiros em tempos recentes.

Os efeitos de ambos os processos foram convergentes: as cidades dotadas de maior vitalidade de crescimento econômico associaram-se às nações hegemônicas na apropriação do excedente econômico gerado pela economia agrária. (Fernandes, 1979: 112)

Do mesmo modo como Maria Isaura, Florestan assegurava que, a partir da emancipação política brasileira e da constituição do Estado nacional, houve uma predominância dos interesses econômicos, do ritmo e estilos de vida das cidades sobre o campo. E acrescentava, lançando mão de argumentos econômicos, reconhece que o domínio urbano foi responsável pela expansão de um mercado capitalista moderno no

Brasil. Entretanto, assim como Maria Isaura, constatava que essa transformação não fora suficiente para modificar as formas de produção agrária. Contudo, ao contrário da pesquisadora paulista, defendia que a supremacia da cidade pelo campo inaugurou um tipo de dependência econômica do rural em relação ao urbano extremamente danosa por relegar a maior parte da população rural à marginalidade, perpetuando relações de dependência pessoal e o comportamento sociopático dos atores sociais progressistas. Para Maria Isaura a oposição entre campo e cidade era da ordem dos valores e não econômica. Por isso, a incorporação da massa camponesa não pressupunha, para ela, uma revolução fora da ordem como previa Florestan.

Assim, há uma divergência entre os dois sociólogos. Florestan insistia que o aparecimento de uma vida urbana no Brasil foi responsável pela retenção nas cidades de parcelas crescentes do excedente econômico agrário, perpetuando as relações pré-capitalistas no campo e a economia nacional dependente. Entretanto, Florestan considerava que essa orientação não nasceu de uma imposição da economia urbana sobre a agrária. Ela teria sido reflexo da hegemonia econômica externa dos países centrais, que segundo ele, necessitavam de uma ingerência mediadora para assegurar seu domínio.

Desse modo, Florestan dizia que “o Brasil dependeu e ainda depende da economia agrária como recurso ou técnica de acumulação originária de capital”¹⁹ (Fernandes, 1979: 113). Essa circunstância teria propiciado o desencadeamento de um tipo particular de revolução burguesa no Brasil, que fez dos vínculos heteronômicos presentes na nossa economia uma alavanca para o desenvolvimento do capitalismo, convertendo-o em uma constância de nossa histórica. Entretanto, essa heteronomia teria efeitos, sobretudo na estratificação do meio rural.

Dessa perspectiva, para que o capital possa reproduzir na economia urbana o trabalhador assalariado, é necessário que exista na economia agrária o capital que reproduz o trabalhador semilivre. Do mesmo modo, o despossuído, que não logra sequer a proletarização na economia agrária, está na raiz das possibilidades de trabalho assalariado do operário urbano. (Fernandes, 1979: 113-14)

¹⁹ Segundo Florestan, essa orientação teria se generalizado graças à conjugação da produção e exportação do café com a expansão urbano-industrial de São Paulo. A partir daí, toda cidade brasileira estaria na dependência de seu *hinterland*.

A drenagem do excedente econômico do campo para as cidades e para o exterior impedia que o lucro obtido pela economia agrária promovesse um impacto estrutural e dinamizador sobre a organização e diferenciação de seu próprio meio social. O resultado não era apenas a existência, no meio rural, de uma numerosa classe baixa e uma classe intermediária, ligadas apenas sazonalmente, pelo trabalho, à economia agrária; também houve uma massa de população totalmente excluída das possibilidades de classificação e participação normalmente associadas à mercantilização do trabalho.

Portanto, a dependência dentro da dependência dá origem a uma estratificação no meio imediato da economia agrária, da qual as maiores vítimas são os despossuídos e os agentes da força de trabalho, que vivem dentro das fronteiras do capitalismo, mas fora de sua rede de compensações e de garantias sociais. Esses setores, no caso brasileiro, têm por vezes de cinquenta a setenta por cento, ou mais, das populações rurais, formando maiorias que continuam destituídas sob o regime capitalista, que não lhes oferece condições econômicas, socioculturais, psicológicas e políticas de uma classe social. Constituem o vasto contingente dos condenados do sistema, os segmentos da população brasileira que suportam os maiores sacrifícios, decorrentes dos custos diretos e indiretos da existência de uma sociedade de classes e da propriedade urbana, mas que são ignorados na partilha dos benefícios da “civilização” e do “progresso”. (Fernandes, 1979: 116).

O sociólogo sustentava que esse padrão de estratificação rural era o mais grave dilema social brasileiro. Em função dele, a maior parcela da população nacional estava e ainda está permanentemente dissociada da ordem social competitiva, participando dela apenas esporádica e superficialmente. As tensões a que esse padrão de estratificação deu origem, segundo Florestan, só poderiam ser resolvidas por uma luta que se daria fora da ordem social.

Tudo se passa como se o desenvolvimento capitalista tivesse vigência apenas em algumas partes da sociedade nacional, precisando excluir e sacrificar as demais, para ter viabilidade e expandir-se. Não há a menor dúvida de que essa situação acarreta a existência de tensões latentes e abetas nos setores mais sacrificados do mundo agrário. Também não há a menor dúvida de que essas tensões não podem ser enfrentadas e resolvidas socialmente dentro da ordem, porque o desenvolvimento capitalista não é suficientemente extenso e profundo para universalizar as funções classificadoras do mercado interno e as funções estratificadoras do sistema vigente de produção capitalista. (Fernandes, 1979: 116)

A grande maioria da população rural não tinha como se tornar integrante da ordem social competitiva, de tal modo a poder resguardar seus interesses; não

conseguia alcançar uma situação de classe bem definida e aumentar sua participação no mercado interno e na sociedade nacional. Em contrapartida, as massas rurais despossuídas sofreriam duplamente: por perder as poucas garantias sociais inerentes aos padrões das relações tradicionalistas e paternalistas em crise; e por não saberem como desfrutar das garantias sociais inerentes aos padrões das relações seculares e racionais em emergência.

O argumento de Florestan era de que os agentes econômicos privilegiados do meio rural, em função de seus interesses econômicos, estavam empenhados na reprodução social do trabalho que não chegava a se transformar em mercadoria. Em função disso, a inação das elites econômicas, culturais e políticas foi taxada pelo sociólogo de comportamento sociopático das camadas sociais privilegiadas, prejudicando a universalização e a eficácia do sistema capitalista na sociedade nacional, vetando a possibilidade de uma revolução do mundo rural por meio de uma reforma agrária, mesmo que em sentido puramente capitalista e dentro da ordem²⁰.

O intelectual acreditava que, enquanto a modernização das economias agrárias fosse apenas um reflexo da absorção do padrão de desenvolvimento capitalista do polo urbano e das economias centrais, as transformações suscitadas por essa incorporação não provocariam a completa integração da população rural ao mercado interno. Tampouco produziriam uma homogeneização relativa do desenvolvimento capitalista em todo território nacional que permitisse a mercantilização plena das relações sociais no campo e a incorporação regular da massa rural no mercado de trabalho.

Assim, como os demais autores aqui citados, Florestan não via com bons olhos a presença de relações pessoais no campo. Avaliava que sua vigência revelava que boa parcela da população ainda não gozava dos benefícios de classe que uma ordem social competitiva poderia suscitar. Considerava que a solução para essa situação viria de uma revolução fora da ordem que solucionasse os vínculos heterônomos internos existentes entre campo e cidade e externos originários de nossa ligação desigual com as economias centrais. Ao afirmar isso, situa a questão agrária de uma forma diferente de Maria Isaura.

²⁰ Caberia esboçar aqui a solução que Florestan achava mais adequada para aquilo que chamou de capitalismo dependente. Entretanto, essa tarefa revelou-se demasiado extensa com o decorrer da tese. Cabe aqui um pedido de desculpas ao leitor.

Lembramos que, para a socióloga, as relações de vizinhança que emergiam dos bairros rurais produziram uma positiva síntese entre tradicional e moderno. Essa conjugação singular inaugurada pela população camponesa brasileira era vista como um indício de que a oposição entre campo cidade ainda não tinha assumido uma conotação econômica, estando restrita ainda ao plano dos valores. Essa constatação permite que a autora considere o tipo de relação entre tradicional e moderno proposto pelos grupos de vizinhança como uma solução “interessante” de acomodação ao capitalismo, porque condizia com a formação social brasileira ainda centrada na parentela. Por isso, ao contrário de Florestan, Maria Isaura não acreditava que entre campo e cidade havia uma disjunção heteronômica que pedia, como solução, um movimento revolucionário de confrontação da ordem, mas sim um processo lento de acomodação ao capitalismo que se daria dentro da ordem, e não pressupunha a suplantação das relações pessoais e nem o questionamento da estrutura agrária²¹.

Chama atenção o fato da autora ter chegado a conclusões tão díspares em relação a Florestan, embora ela também tenha tomado como referência os pressupostos da sociologia e a relação entre cidade e campo para a análise da situação dos camponeses, ou para a massa rural excluída do sistema, como preferia Florestan. A diferença gritante entre os dois decorre do fato de Maria Isaura não ser tão pessimista em relação ao nosso passado e ao futuro que estava por vir. Enquanto Florestan via uma ordem social autocrática e fechada no pós-64, prevendo uma hecatombe social que teria como uma solução um movimento fora da ordem- não à toa deixa a sociologia de lado e mergulha no ensaísmo - a pesquisadora, se apegando cada vez mais à sociologia, via uma saída aberta pela dinâmica societal brasileira e elege os bairros rurais como configuração que seria responsável pela incorporação dos sitiantes no mundo moderno.

A chave interpretativa do equilíbrio de antagonismos e a teoria da reciprocidade

²¹ Há uma lacuna no pensamento de Maria Isaura. Se repararmos bem, todos os autores aqui citados, com exceção de Gilberto Freyre, consideram a questão agrária como reflexo de uma ligação injusta da economia brasileira com os países centrais. Maria Isaura não faz essa relação. A autora parece se preocupar somente com os fatores internos que estariam provocando o problema agrário.

Há na teoria de Maria Isaura elementos que nos levam a afirmar que há, a despeito da aparente alheamento da autora em relação ao caloroso debate que se travava nos idos dos anos 1950 e 1970 em torno do que se convencionou chamar questão agrária, uma crítica às propostas nacionais desenvolvimentistas que compunham o imaginário político da época. Sustentamos que, com isso, a autora situa a sua obra num lugar mais próximo da matriz de cunho mais sócio-culturalista. A sua ligação com essa corrente se estabeleceu primeiro por meio de uma tentativa de rompimento com a mentalidade etnocêntrica que, segundo ela, embasava boa parte das propostas políticas que abraçaram o nacional desenvolvimentismo e que seguiam uma lógica cartesiana, que separava sagrado e profano, tradicional e moderno, passado e futuro como realidades estanques. Foi Roger Bastide quem forneceu o mote que irá embasar toda a obra de Maria Isaura e que a situa num lugar mais próximo da vertente intelectual que prioriza os dados sócio-culturais.

O sociólogo francês considerou que o conflito entre as camadas sociais era vivenciado pela cultura e, assim chegou numa linha de raciocínio muito próxima de Gilberto Freyre²². Ambos negavam a suposta dualidade dialética que existia entre brancos-negros, os negros, entre subordinados e dominadores e também a dualidade entre cidade e campo. Embora considerassem que grandes transformações estavam ocorrendo com a urbanização do país, tanto Gilberto Freyre como Roger Bastide afirmavam que essas transformações não estavam provocando o colapso total da dinâmica intre-classes herdadas do padrão colonial, essa espécie de herança cultural que anulava os contrastes de uma sociedade paradoxalmente marcada pela grande desigualdade sócio-econômica.

Contudo, a partir do estudo das religiões africanas, Roger Bastide chega a conclusão distinta de Gilberto Freyre porque afirma que o suposto dualismo sócio-econômico que existiria entre negos e brancos se repetia também no plano da cultura por meio da existência do princípio de cisão. Afirma, assim a existência de uma multiplicidade de cisões suscitadas pelas camadas subalternas, cisões estas que permitiriam, na realidade brasileira existência de elementos econômicos contraditórios que se chocavam por meio do apego a raízes culturais distintas. Mostraremos que a aproximação entre as teorias de Roger Bastide e Gilberto Freyre é uma das

²² “ A harmonia existe até no contraste, o contraste persiste até a reconciliação dos antagonismos” (Queiroz *apud* Bastide, 1957: p. 9).

consequências que a leitura de Maria Isaura suscita. Para ela, o princípio de cisão, apesar de indicar a presença de conflitos entre as camadas, mostrava que eles se realizavam por meio de uma coexistência tranqüila, complementar.

Maria Isaura afirma que o princípio de cisão formulado por Bastide há uma maior aceitação do conflito como elemento constitutivo de novas sínteses. Ao fazer isso, o sociólogo encararia as divergências e diferenças não como fatores de desequilíbrios ou de atraso, mas como o caminho do progresso. “Na perspectiva de Bastide (...) a integração se transforma numa espécie de ideal constantemente buscado e nunca atingido porque inadequado à própria natureza mais íntima da sociedade” (Queiroz, 1983: p.42).

A diferenciação marcava todos os níveis da realidade social; os processos em marcha para superá-la criavam a cada vez mais novas divergências. Heterogeneidade e diversidade constituíam assim a condição essencial das dinâmicas e das dialéticas. E a análise das contradições e suas consequências se apresentava como uma perspectiva muito mais frutífera do que o desvendamento dos processos sociais reguladores ou do que a análise dos mecanismos de adaptação. Para Roger Bastide, novamente o princípio de cisão superava o de participação (Queiroz, 1983: p.42)²³.

Assim, Maria Isaura se filia a essa corrente interpretativa inaugurada por Bastide, que segundo ela seria distante daquela ligada a chave do antagonismo de equilíbrios. Na nossa opinião, com a leitura que faz de Bastide, na realidade a autora fornece uma conotação sociológica à teoria de Gilberto Freyre. Sustenta-se que, a despeito de focalizar os fatores de desequilíbrio de nossa sociedade, tratando-os como se estes embasassem a lei primeira das sociedades globais, a análise de Maria Isaura não se distancia da corrente interpretativa inaugurada por Gilberto Freyre porque considera que a oposição entre os atores subalternos e a camada dominante não era econômica, nem tampouco materializava-se também na cultura formando um quisto cultural. Com isso, ela diagnostica um longo processo de acomodação entre tradicional e moderno assim como o intelectual de Apipucos. Os grupos de vizinhança mostrariam a importância da barganha e do indivíduo como elementos modificadores e contestadores da ordem social. Contudo, ao mesmo tempo, os bairros rurais aparecem na obra de Maria Isaura como organizações incapazes de provocar mudanças estruturais porque compatibilizavam ainda com os padrões culturais herdados da parentela. Essa brecha aberta pela reciprocidade de favores permitia a barganha, mas

²³ Por participação, Bastide chamava os elementos que conformariam a síntese e o equilíbrio das partes contrastantes de nossa sociedade.

não dava lugar a uma contestação da estrutura social e nem da estrutura agrária, fazendo a mudança se situar no plano lento das acomodações. Essa constatação situa o pensamento de Maria Isaura num lugar muito próximo da matriz interpretativa inaugurada pelo intelectual de Apipucos.

Embora a obra da pesquisadora siga uma orientação discordante de Gilberto Freyre, ambos testemunham a existência de uma solidariedade familiar vertical no Brasil e enxergam potencialidades positivas nas relações pessoais no campo, mesmo aquelas que se davam nas zonas de monocultura de exportação pela parceria (Freyre, 1982). Gilberto Freyre faz isso elogiando o patriarcalismo, Maria Isaura, ao contrário, enxerga uma bilateralidade nas relações de mando, ou seja, identifica uma relação conflituosa entre atores assimétricos que, se por uma lado, permite que ela demonstre sua condenação ao patriarcalismo, por outro a impede de aderir a ideia de movimentos disruptivos. É importante acentuar que essa relativa dissidência provém do fato de que para Gilberto Freyre, o ator social paradigmático era o morador de engenho, em Maria Isaura, o sitiante independente, que vivia longe das grandes fazendas monocultoras, é que era visto como o aquele que melhor representava a conduta do brasileiro em geral e formalizava interessantes propostas de desenvolvimento, mais adequadas ao contexto brasileiro.

Essa diferença marca dois desejos distintos de incorporação da massa rural: o de Gilberto Freyre era uma nostalgia da organização compacta e supostamente incorporadora da casa-grande e senzala; o de Maria Isaura passava por uma valorização do trabalho autônomo dos camponeses e do ideal de reciprocidade de favores, que, embora embasasse a solidariedade vertical presente nas parentelas, também permitia a existência da configuração igualitária dos bairros rurais. Reafirmamos a hipótese de que em Maria Isaura não há uma proposta da superação da ordem social assimétrica, em seu trabalho está presente a ideia de que seria possível utilizar o canal de contestação aberto pelos bairros rurais e pela parentela, por meio da barganha política. Esse dinamismo *do ut des* seria o que permitiria a consolidação de um povoamento camponês.

Entretanto, ambos supunham que as potencialidades abertas pelo desenvolvimento brasileiro só se concretizariam caso o Brasil conseguisse restabelecer entre rural e urbano uma “dialética de complementaridade”, como dizia a pesquisadora

paulista, ou uma tendência “rurbana” que equilibrasse esses dois meios, como definia sociólogo de Apipucos. Para os dois autores, a não sintonia entre campo e cidade seria resultado de uma orientação política e cultural que não emanava de nossa estrutura social, mas era fruto de um ideal de modernização importado.

Em ambos o problema agrário estava mais definido em função da desarticulação entre campo e cidade que pela natureza do regime fundiário brasileiro, ou pelo conflito de classes antagônicas. A distribuição de terras não seria, segundo eles, a solução que a conjuntura dos anos 1960 pedia, ainda caracterizada pela dominação pessoal e pela presença de terras devolutas e desocupadas. Essa opinião situa a obra dos autores na contracorrente das teorias em voga dos anos 1960 que tinham como tema de estudo o meio agrário e a mudança social.

À semelhança de Maria Isaura, Gilberto Freyre não via o conflito de classes como o dínamo da mudança social no Brasil. Se para ela, a barganha política propiciada pela lógica do *ut des* assinalava o tipo de transformação mais adequada à nossa formação social, para o intelectual de apipucos, a dinâmica das forças antagônicas entre si, porém equilibradas é que era a dinâmica mais adequada para se concretizar a ida ao moderno. O fato de os dois aderirem a atores diferentes, Gilberto Freyre, ao subordinado morador de engenho, e Maria Isaura, ao sitiante independente, indica a existência de interpretações sobre o desenvolvimento brasileiro e sobre as relações de mando diferentes? É essa pergunta que norteia a nossa tese. Buscaremos responder a ela fazendo uma breve retomada das teorias de Gilberto Freyre e Roger Bastide, de tal modo que possamos ilustrar porque afirmamos que a leitura de Maria Isaura sobre o construto bastidiano a aproxima, ao invés de separá-la, da teoria patriarcal da cultura, mesmo com todas as críticas que a autora fez a Gilberto Freyre e o seu conservadorismo.

4. Gilberto Freyre

A acomodação entre forças antagônicas a que nosso país deu origem era vista pelo ensaísta de Apipucos como uma constante da nossa formação histórico-social e como a nossa “verdadeira vocação”. Por meio da capacidade de conciliação de contrários aparentemente inconciliáveis é que, segundo ele, o Brasil teria se “abrasileirado”, se “deseuropeizado” criativa e ecologicamente, isto é, teria acrescentado aos valores de civilizações europeias espontaneidades “não civilizadas”

oriundas principalmente das gentes rurais. Esse mecanismo teria feito a síntese “feliz” entre campo e cidade, garantindo a unidade social do país e também a incorporação dos antigos moradores de engenho no universo civilizante da casa-grande.

Para o ensaísta, alguns fatores teriam impedido que essa vocação “natural” para a acomodação fosse plenamente desenvolvida, de tal forma que desembocasse na rubarnização, processo pelo qual valores urbanos e rurais se interpenetrariam, resultando em um equilíbrio polivalente. Gilberto Freyre se refere principalmente aos “progressismos” ou “tecnologismos” de origem importada, que, segundo ele, eram pouco realistas, desvinculados da socioecologia de nosso país, porque repudiavam as sobrevivências do “teluricamente rural” e propugnavam uma urbanização pura, à moda européia. Essa orientação importada teria fundamentado muitas de nossas políticas modernizantes, sendo um dos fatores que provocou a interrupção do sentido “natural” rurbano de nosso desenvolvimento.

Gilberto Freyre atribuía a essas políticas modernizantes a responsabilidade pelo surgimento de um dos maiores contrastes em nosso “sistema de convivência”: o contraste entre as interregiões brasileiras, sobretudo aquelas que conhecemos como campo e cidade. Este seria um dramático desequilíbrio que punha em risco a dinâmica de antagonismos que teria propiciado a consolidação do país como nação singular. Provocava também a decadência do antigo morador de engenho, visto por Freyre como a figura mais adequada à realidade social rural brasileira, marcada pela presença do latifúndio, e a mais representativa do equilíbrio de antagonismos.

Em *Rurbanização: o que é?*, livro que reuni artigos e ensaios escritos na época do nacional desenvolvimentismo e no qual Freyre se propõe a analisar esse desequilíbrio, o país aparece como um conjunto composto de vários Brasis, alguns deles predominantemente urbanos, outros rurais. A não integração entre esses dois polos teria prejudicado a individualidade cultural do nosso “modo de ser nação”. Por isso, com o conceito de rurbanização, o autor indicava uma das dinâmicas sociais características de nossa formação “psicossociocultural” desde sua origem. Com esse neologismo, elaborou também uma proposta de política social para o Brasil: uma “quase reforma agrária”²⁴.

²⁴ Gilberto Freyre se propõe a fazer uma abordagem socioecológica²⁴ de nossa sociedade. Lembramos que o termo ecologia denota, em *Rurbanização*, uma perspectiva analítica que cuida da relação do homem com a natureza. O social diz respeito à organização ou à sistematização, às formas de vivência e

A ideia básica de Freyre era que, no caso brasileiro, os ruralitas e os urbanitas puros estavam desajustados ao ambiente natural e social do Brasil. Os rurbanos eram os tipos humanos mais adequados à dinâmica de equilíbrio de antagonismos e ao espaço agreste, extenso e tropical.

Desse modo, o autor de *Rurbanização* endossava a tipologia clássica dos habitantes de espaços rurais e urbanos, respectivamente ruralitas e urbanitas, ao considerá-los grupos humanos de personalidades contrastantes, em função de suas situações no espaço e segundo os tipos de ocupação. Ele chamava atenção para existência do rurbano, um terceiro tipo “psicossociocultural” misto, presente na sociedade brasileira desde o período colonial como uma das consequências positivas do equilíbrio de antagonismos. E citava como exemplo o morador de engenho, figura que considerava emblemática do modo como as forças aparentemente divergentes de nossa formação se harmonizavam.

Gilberto Freyre advogava a ideia de que o Brasil possuía uma vocação histórica para a conciliação de contrários. Por isso, desde seus primórdios, a sociedade brasileira apresentava uma tendência à urbanização. Embora o país tivesse uma formação predominantemente rural, marcada elementarmente pela monocultura, pelo latifúndio e pelo trabalho escravo, já estava presente nela uma necessidade de complementação urbana.

A economia colonial estava majoritariamente voltada para a exportação de produtos tropicais, fato que propiciava o contato recorrente com valores urbanos europeus, provenientes sobretudo de Espanha, Portugal e algumas regiões nórdico-europeias. Isso teria permitido o surgimento aqui de áreas rurbanas, locais em que os padrões de vivência e convivência eram simultaneamente urbanos e rurais²⁵.

A fusão de valores e comportamentos urbanos – também chamados pelo autor de europeus, racionais ou não tropicais, por não nascerem da relação espontânea do

de convivência – das econômicas às políticas, religiosas e recreativas –, isto é, às tendências psicossociais de um grupo. Lançando mão dessa perspectiva, o intelectual de Apipucos considera o desequilíbrio dramático nas relações interregionais, entre Brasis pobres e Brasis ricos, rurais e urbanos, um desajustamento ecológico causado pela não conjugação entre as características psicossociais de nosso povo com sua ecologia tropical ou telúrica.

²⁵ O intelectual de Apipucos toma as cidades de Olinda e Recife do século XVI e as de Minas Gerais como exemplos precursores de ajustamentos rurbanos. Cita também a “República dos Palmares” como exemplo de dinâmica rurbana, pelo seu caráter misto, eurotropical. Vassouras seria um equivalente de Olinda, assim como Taubaté (São Paulo), Santarém (Pará) e Caxias (Maranhão).

homem com seu ambiente tropical – com os valores teluricamente rurais resultaria na reciprocidade urbano-rural, nexos que, para Gilberto Freyre, sintetizaria o modo como se desenvolveu nossa sociedade e nossa história. Essa dinâmica era vista como positiva porque foi responsável pelos surtos de desenvolvimento sociocultural brasileiro. Ela também avigorava, na cultura brasileira, a identidade nacional como sinônimo de polivalência e permitia que a sociedade se formasse como um sistema de convivência singular, em que coexistiam unidade e diversidade²⁶.

Os brasileiros seriam integrantes de uma sociedade de formação caracteristicamente eurotropical, na qual os elementos da cultura civilizada – elementos predominantes – estavam amalgamados aos elementos da cultura não civilizada, oriundos dos espaços e das gentes rurais. Os elementos rurais eram rudimentos irracionais, intuitivos, criadores ou criativos, a base de nossa formação “psicossociocultural” caracterizada pela pluralidade étnica. Por isso, para ele, seríamos sempre dependentes de nossas origens e constâncias ruralmente agrárias e ecológicas.

Gilberto Freyre, assim, qualifica o Brasil de majoritariamente tropical – embora, como espaço, sempre tenha sido, além de urbano, rural. Os diferentes Brasis teriam formado politicamente um sistema doméstico de convivência. A rurbanização foi responsável pela síntese que teria dado base à nossa individualidade cultural, como nação de formação ibérica, a vocação rural-urbana. Por meio dessa dinâmica, durante o período colonial, fez-se a integração dos Brasis diversos, mas harmônicos. Desse fato originou uma situação intermediária equilibrada entre o puramente rural e o exclusivamente urbano.

A dinâmica rurbana aparece como produto da monocultura, do latifúndio e da escravidão. Esses três componentes são tidos como os grandes uniformizadores da paisagem tropical. O modelo de produção agroindustrial representado pelo engenho de açúcar, que envolvia, além dos fazendeiros e escravos, numerosos lavradores ou moradores dos arredores das fazendas, era visto como elemento civilizatório por excelência de nossa formação, e deveria ser reavivado por meio da figura do morador.

²⁶ Embora Gilberto Freyre reconhecesse a unidade cultural brasileira, ele sempre chamava a atenção para o conjunto de influências diversas que coexistiam harmonicamente, formando o complexo brasileiro: a intraibérica, a intraeuropeia, a africana e a teluricamente rural. Ele apontava alguns elementos que seriam expressão de nossa unidade. A língua portuguesa, o mestiço – indivíduo miscigenado, plural, síntese das interpenetrações, sofridas pelo país, de caráter cultural – a dinâmica rurbana. Todos esses elementos seriam sínteses harmônicas de elementos opostos.

Segundo o ensaísta, as casas-grandes possuíam uma função rururbanizante junto às gentes rurais mais próximas, sem que esse processo afetasse o apreço delas pela ruralidade. A ocupação luso-católica dos espaços, particularizada pelos engenhos de açúcar, sempre acompanhado por patriarcais casas-grandes e senzalas, foi a grande força uniformizadora de nossas paisagens. Todavia, essa organização não foi uma força absoluta e unânime por todo o território nacional.

Haveria por todo o país espaços ocupados por ruralitas rústicos situados fora da órbita da casa-grande. Essa parcela da população não teria desfrutado das vantagens civilizatórias irradiantes das casas-grandes e não teriam assimilado valores urbanos aos seus estilos de vivência e convivência rurais. Por isso, os chamados moradores de engenho compunham uma população socialmente privilegiada em relação aos ruralitas isolados e rústicos.

Aí situa-se a grande diferença entre a teoria freireana e a de Maria Isaura. Enquanto a autora elegia como figura paradigmática de nossa formação o sitiante independente, preocupando-se em salvaguardar sua maneira de ser, o pernambucano via com nostalgia a figura do antigo morador de engenho e as relações patriarcais, sugerindo que estas deveriam se reproduzir de modo a se alcançar um desenvolvimento incorporador.

Isso porque, para ele, em termos sociológicos, o complexo da casa-grande e senzala impôs a miscigenação biológica de etnias e uma interpenetração de culturas – senhoris e servis –, de tal forma que desempenhou uma função desmobilizadora da luta de classes no Brasil. A relação entre senhor e escravo atenuou também as potenciais lutas entre os moradores da fazenda e os seus senhores, porque possibilitou que as gentes rurais tivessem uma existência de camada média entre esses dois extremos. Essa circunstância teria garantido o acesso dos moradores de engenho aos elementos civilizadores da casa-grande, de forma diferente da vigente em outras sociedades: teriam sido assimilados de um modo que não formaram uma classe oposta à dos fazendeiros.

O seu argumento principal é que o maior contato desses grupos com o complexo da casa-grande e senzalas permitiu que a sociedade brasileira estendesse seu mecanismo de integração de contrários entre senhores de engenho e escravos aos agregados e colonos. Esse processo formou uma camada média composta por gentes

rurais com possibilidade de ascensão social no interior da paisagem rural da casa-grande e senzala. Por isso, o autor considera que a formação brasileira compunha uma sociedade total, ou patriarcal, afeita ao equilíbrio de antagonismos²⁷.

Nesse tipo de formação social as classes sociais não possuem contornos muito nítidos. Seriam formados grupos ocupacionais e regionais psicossocioculturalmente distintos. Por isso, para Gilberto Freyre, os principais conflitos existentes no Brasil eram gerados pelas diferenças entre duas civilizações distintas – a rural e a urbana –, e não por classes sociais antagônicas. A proposta urbana de desenvolvimento do ensaísta buscava justamente neutralizar esses conflitos e salvaguardar a antiga sociedade brasileira patriarcal, dotada de uma feição de comunidade doméstica.

Tratava-se de um resgate porque, a partir da proclamação da República, em 1889, os desequilíbrios regionais no Brasil se acentuaram, dando origem a problemas socioeconômicos graves. A alteração na relação entre cidade e campo foi vista como resultado de orientações econômicas e políticas modernizantes pouco realísticas e inadequadas à realidade nacional, por serem encaminhadas por iniciativa urbana e externa.

O erro dessas propostas estava no fato de elas julgarem nossa antiga estrutura nacional estéril e infecunda, porque baseada em tradições agrárias e rurais. Assim elas acabavam por assumir uma solução exclusivamente urbano-industrial para o Brasil, como se este fosse o único futuro possível para o país. Com isso, os elementos rurais eram vistos como arcaísmos que entravavam nosso desenvolvimento e não tinham função no presente. Gilberto Freyre afirma que essas decisões ou orientações econômicas importadas e abstratas tornaram os desequilíbrios intrarregionais complexos do ponto de vista socioeconômico, por beneficiar com investimentos maiores os centros urbanos. Era uma orientação negativa porque contrariava nossa tendência natural à rurbanização.

O resultado dessas políticas modernizantes e urbanizantes “messiânicas” era colocar os antigos moradores em uma situação de permanente regressão ao nomadismo, ao tornar antipáticas as atividades rurais e as lavouras de subsistência. Elas forçariam essas populações a buscar um novo lugar social, provocando o

²⁷ O autor considera ainda que essa tendência ao equilíbrio de antagonismos teria sido reforçada pela possibilidade de obtenção de propriedade da terra por meio da posse, abertura que também amenizava os conflitos entre os grupos sociais.

desaparecimento da “figura típica” e “saudavelmente rural” do antigo morador. A proletarização era vista por Freyre como uma tendência que contrariava nossa natureza psicossociocultural telúrica, fundada na figura do antigo morador de engenho²⁸. O velho conflito entre grupos regionais distintos, que durante o período colonial estivera harmonizado pela lógica rururbanizante ou de equilíbrio de antagonismos suscitada pelo complexo da casa-grande e senzala, teria assumido proporções maiores a partir de 1889.

Em sua análise dos tempos mais recentes, Gilberto Freyre qualifica o Brasil como uma sociedade neocapitalista em desordenado e rápido desenvolvimento, com diferentes grupos da população vivendo tempos sociais diversos (Freyre, 1982). Por causa desse grande descompasso entre dois tipos de população, uma rural e outra urbana, apresentando sistemas de convivência e economias diversas, o processo de rururbanização ganhava caráter de urgência.

A orientação política urbana a que o Brasil se filiou impedia a cultura brasileira de ser criativamente nacional e a condenava a ser sub-europeia, com aversão à lavoura, à agricultura e à pecuária, enfim, seria alheia à nossa ecologia agreste, à nossa tradição telúrica e à nossa constituição psicossociológica inclinada à rururbanização, um “dom natural nosso”. Sua premissa, assim como a de Maria Isaura, era a de que a cultura primitiva, ruralmente rústica, ainda seria um elemento vivo, resistente e espontâneo de nossa cultura, eram as instâncias que impunham nossos limites e definiam nosso grau de adaptabilidade ao moderno.

Para Gilberto Freyre, somente nutrimos apreço por esses rudimentos, chamados de passados úteis, com políticas de desenvolvimento elaboradas em consonância com nossas constâncias telúricas ou rurais, seríamos capazes de vislumbrar um futuro que não fosse um projeto à revelia de nosso modo de ser. A sua hipótese era que tais condicionamentos existenciais e essenciais indicavam que a sociedade brasileira deveria se tornar um grande mercado de alimentos para populações não brasileiras.

Em *Rurbanização: o que é?*, há uma proposta de política social para o Brasil que levava em consideração a nossa tendência de conciliar desenvolvimento com integração nacional por meio de uma dinâmica rururbana. A respeito de um ideal de

²⁸ A fuga do ruralita para outras regiões, geralmente urbanas, também seria uma das consequências de políticas de desenvolvimento urbanas.

Brasil uno, a rurbanização seria um instrumento da acomodação entre sistemas de convivência e vivência contrários, representados pelo binômio urbano e rural.

A proposta de rurbanização defendida por Freyre seria uma solução para o problema de ocupação socioeconômica e psicossociocultural de espaços. Lembramos que, para ele, os conflitos existentes na sociedade brasileira não eram vividos em termos de classes sociais antagônicas, mas de habitantes de regiões e ocupações diferentes. As lutas que acometiam nossa sociedade eram entre civilizações diferentes, entre regiões ou espaços que psicossocioculturalmente representavam atitudes e valores antagônicos, inclusive em relação à própria natureza. De um lado haveria o apego à terra, ao telúrico, ao campestre, de outro, o encanto por uma ecologia urbano-industrial que, para Gilberto Freyre constituía um paradoxo, por ser o Brasil um país tropical de dimensões continentais ainda com espaços desocupados. Aquelas seriam lutas, segundo ele, oriundas do choque entre distintos imaginários.

O projeto visava transformar os vários espaços naturais e culturais antagônicos – agrários, pastoris, industriais – em complementares, dando origem a uma situação mista, dinâmica e conjugal entre valores urbanos e estilos rurais. Para a formação desse espírito conjugal ou dessa mentalidade rurbaria seria necessária a integração do operário com o camponês, através da inserção de gentes rurais no complexo urbano, tendo como modelo a incorporação propiciada pela casa-grande ao antigo morador. Esse fenômeno deveria permitir que as populações do campo tivessem acesso à infraestrutura da vida urbana e, ao mesmo tempo, produzir uma modificação da imagem trágica do homem do campo – homem que foi triturado pelas engrenagens do latifúndio e da monocultura, e por isso devia ter sua ruralidade revigorada²⁹.

O projeto de rurbanização formulado por Freire não possuía uma orientação tecnológico-econômica, mas abrigava uma preocupação com os aspectos psicossocioculturais que definiriam o caráter de um povo, modelando seu tipo de desenvolvimento e definindo, no caso brasileiro, o grau de adaptabilidade do ruralita

²⁹ O intelectual de Apipucos salientava a importância, para isso, da professora primária, figura rurbaria que permitia tanto o contato das gentes rurais com a cultura urbana quanto a valorização das expressões e modos de ser camponeses. A criação de centros transmunicipais de cultura, de assistência e recreação também teria a mesma função. Por meio dessa política social, ele defendia também a fixação e o ajustamento do homem à sua terra de origem, evitando que as cidades ficassem superpovoadas. Para isso, ele defendia o maior investimento de capital na periferia da urbe, para se criar uma relação interregional mais democrática.

ao modo de vida urbano. Tratava-se, portanto, de uma proposta de modificação do caráter das propostas modernizantes formuladas no Brasil da época, pregando uma rejeição à mística absoluta da urbanização e o respeito ao teluricamente rural.

Mas insista-se, não era a valorização de uma vivência antimodernamente rural, nem tampouco um sonho lírico de preservar populações inteiras no interior de formas de convivência arcaicamente rurais de vida. Era uma redescoberta de nossa compleição e da *gestalt* da cultura nacional que, para ele, resultava de uma formação histórico-social, psicocultural ou antropocultural diferente da europeia ou da anglo-americana, e eminentemente marcada pelo *ethos* rural. Para Gilberto Freyre, a orientação da política social rurbana comungava o respeito ao sentido telúrico com o afã de reforma sociopolítica urgente no Brasil. Integrava um ritmo moderno de convivência num espaço e num ambiente psicossociocultural teluricamente rural. Era uma proposta que juntava o técnico ao telúrico, portanto.

A rurbanização resultaria não apenas em interrelações regionais mais democráticas, como também seria um resgate da agricultura ou uma redescoberta do papel que a ela se pode atribuir numa sociedade moderna. Era um aperfeiçoamento do técnico-econômico de nossa estrutura agrária e pastoril, à medida que estes aprimoramentos não prejudicassem os valores das gentes rurais. E mais: A rurbanização trazia embutida também um projeto de reforma agrária que não tinha como objetivo principal incentivar a luta de classes no país, nem tampouco incluía o processo distributivo de terras como condição para sua realização. Portanto, elegia o relacionamento supostamente harmonioso e integrador do morador de engenho com o grande fazendeiro como o modelo de interação a ser reproduzido pelas políticas de desenvolvimento do rural. Essa ligação aparecia como responsável pela dinâmica de equilíbrio de contrastes que, no plano das macrorregiões, definiria nossa orientação rurbana supostamente favorável à pequena agricultura e a policultura. Gilberto Freyre contraria, com isso, a perspectiva marxista, de que somente pela luta de classes se chegaria a uma sociedade homogênea.

O que o intelectual propunha, segundo suas próprias palavras, era um modernismo provincial. Como, para ele, o operário não era o elemento representativo de nossa psicossociocultura, a proletarianização do trabalhador rural não se apresentava como o destino histórico necessário para a modernização do país. O que Freyre

defendia era que esse ator rural pudesse se converter em rurbano, isto é, numa figura mista que conjugasse a orientação impessoal das cidades e a orientação afetiva e pessoal do campo. Isso só seria possível quando os espaços rurais se tornassem propícios à formação de gentes rurais orgulhosas de sua rurbanidade.

O processo de rurbanização evitaria que a proletarização se tornasse estável por meio de providências que tendessem a valorizar figuras rurais como a do tradicional morador, pondo ao seu alcance valores e incentivos transferivelmente urbanos ou urbanizantes que lhe reforçassem o status de gente potencialmente média. A valorização do morador, na obra de Freyre, é decorrente do fato de ele não considerar a concentração de terras e a dominação pessoal problemas que entravavam o nosso desenvolvimento e que definiam a questão agrária no Brasil. O maior obstáculo ao nosso desenvolvimento era a não conjugação entre as tendências rurais e urbanas. Para ele, essas tendências, quando puras, são antagônicas e impediam a modernização social e econômica do país, por instalar um conflito econômico que tornava impraticável a concretização da dinâmica rurbana. Por isso, uma política que propiciasse a mescla entre urbano e rural era vista como a mais acertada.

* * *

Tanto em Maria Isaura quanto em Gilberto Freyre há o desejo de resgate do que a socióloga paulista chamou de antiga “cultura rústica” e o ensaísta denominou de “passados úteis”. Pautados por uma rejeição à mística da urbanização e por um sonho lírico, os autores acreditavam que as formas arcaicamente rurais “eram suscetíveis de se prolongar em presentes valiosos e até de se projetar em futuros adaptados a constantes nacionais” (Santos, 2006: 35). Para eles, essas formas arcaicas de vida rurais eram condizentes com o nosso tipo de organização social e, ao mesmo tempo, continham uma fórmula de adaptação à modernidade urbano-industrial adequada, porque não pressupunha o aniquilamento da tradição. Pelo contrário, há em Maria Isaura e em Gilberto Freyre, a suposição de que esses “passados úteis” e a “cultura rústica” ainda estariam vivos e seriam elementos que concorreriam para a criatividade brasileira na solução do que convencionou chamar problema agrário.

Em ambos, o problema agrário se referia mais ao descompasso entre cidade e campo e aos problemas que esse hiato acarretava do que à questão da concentração e distribuição de terras. Isso se justifica porque os dois não acreditavam que os conflitos da década de 1960 no campo fossem representativos de interesses de classes sociais antagônicas, e também porque havia, ainda naquela época, terras devolutas e não ocupadas, neutralizando o questionamento, por parte das camadas subalternas rurais, ao sistema de propriedade da terra. O que deve ser enfatizado é que eles não viram totalmente como problemáticos os vínculos de dependência pessoal no campo porque não supunham haver uma contradição econômica entre a agricultura de subsistência e a de monocultura de exportação e entre campo e cidade. Longe disso. Seriam essas relações complementares que ainda informariam a receita brasileira de ida ao moderno. Por esta razão, o descompasso entre rural e urbano no Brasil foi considerado o resultado de uma orientação política importada e inapropriada à realidade nacional, que estaria causando justamente o aniquilamento das “promissoras” relações pessoais no campo, principalmente aquelas referidas ao campesinato, como apontava Maria Isaura, ou aquelas veiculadas pela parceria com o antigo morador, como apontava Gilberto Freyre.

O intelectual de Apipucos julgava que a relação mais adequada às investidas racionalizantes era a do antigo morador de engenho, na qual vigorava uma dominação pessoalizada responsável pela dinâmica de equilíbrio de antagonismos e pela evolução rurbana. As relações de dependência pessoal assimétricas não eram vistas como problemáticas. Era como se o patriarcalismo propiciasse uma incorporação satisfatória e civilizadora da massa rural porque não estava baseada na polarização de atores antinômicos nem na prevalescência do pólo urbano sobre o rural.

Por sua vez, Maria Isaura acreditava que a figura do camponês, com sua valorização do trabalho autônomo e do princípio *do ut des* (“dou para que me dê”), exprimiria o modelo de conduta no qual as políticas modernizantes deviam se basear. A povoação igualitária dos bairros rurais enunciava o tipo de evolução a que o Brasil deveria se filiar para alcançar um progresso mais democrático. Em seu pensamento estava implícito o desejo de que o país encontrasse uma via camponesa para o avanço do capitalismo. Mas, assim como em Gilberto Freyre, esse ingresso no moderno teria de ser feito por acomodações sucessivas, seguindo o ritmo das parentelas.

Os dois autores consideravam que a modernização do país, para se tornar mais condizente com a organização social brasileira, não deveria buscar soluções por meio da competição política no nível de contextos socioeconômicos – ao contrário do que afirmavam Caio Prado Júnior e Alberto Passos Guimarães e talvez Forestan. Se Gilberto Freyre estava convencido de que nossa entrada na modernidade deveria ter feição rurbana, e, portanto, dependia da ação dos homens públicos e governamentais (Santos, 2006), Maria Isaura avaliava que ela deveria ter uma conotação camponesa, e isso pressupunha mais que uma relação de complementaridade dialética entre campo e cidade: impunha a existência de bairros rurais e do agir dos camponeses por meio da lógica *do ut des*. Seria uma incorporação que necessitava do mínimo possível de intervenção, ficando sua condução a cargo da própria dinâmica dos bairros rurais e da educação de seus líderes³⁰.

Por conseguinte, Maria Isaura e Gilberto Freyre não atribuíam à luta de classes um papel preponderante na modernização do Brasil, tampouco acreditavam que apenas dessa dinâmica originaria uma sociedade socialmente mais homogênea. Contudo, em Gilberto Freyre, a saída passava necessariamente pelo poder de interferência e condução do Estado, enquanto em Maria Isaura ela se daria pela movimentação interna de nossa sociedade, que, com sua lógica imanente, teria criado os bairros rurais. Para ambos, as transformações históricas brasileiras deviam seguir ainda o ritmo lento das agitações originárias do tipo de ligação que os atores sociais contraem entre si e ressaltam que a característica que mais se sobressai nas relações brasileiras é que as relações de mando possuem uma conotação pessoal.

Na nossa tese, sustentamos que Maria Isaura não condena as relações de dependência pessoal porque acredita que estas são mitigadas pelo ideal de reciprocidade. Identifica nelas o elemento dinâmico de nossa formação que, apesar de originar uma subordinação não alodial, permite a barganha política por parte da camada subalterna. O ritmo lento das transformações viria do fato de que a lógica *do ut des* coadunar, ainda que em parte, com a orientação da parentela, não fazendo oposição a ela. Nessa circunstância, a relação cidade e campo se tornaria a variável

³⁰ Essa opinião revela a crença de Maria Isaura nas soluções propostas pela própria dinâmica societal brasileira, como se ela, e apenas ela, formulasse os desdobramentos mais viáveis a nossa formação social.

fundamental para a existência dos grupos de sitiantes, pois assumiria uma feição de complementaridade, fato que garantiria mercado para os produtos de subsistência fabricados pelos camponeses.

A pesquisadora era contra, então, as propostas desenvolvimentistas que clamavam pelo domínio do urbano sobre o rural porque, caso isso ocorresse, haveria a marginalização da população numericamente mais significativa do campo. Para ela, o legado que a nossa formação social deixou foi o da acomodação entre rural e urbano e não o da polarização. Assim como Gilberto Freyre, associava essa situação a uma não polarização também entre os atores hierarquicamente desiguais.

Com essa opinião, Maria Isaura se coloca na contracorrente do imaginário político nacional desenvolvimentista que abraçava o conceito de revolução burguesa. Ela indicava que o processo de democratização podia prescindir de relações impessoais, da proletarianização e do modelo ocidental de desenvolvimento que levou a supremacia urbano-industrial sobre o campo. Para ela, a povoação dos bairros rurais não era avessa à monetarização de suas atividades produtivas, por isso informavam as coordenadas de como democratizar o moderno no Brasil.

Em sua valorização da utopia camponesa, Maria Isaura acaba por defender não um questionamento frontal da ordem social tradicional assimétrica, mas a sua conversão molecular, de baixo para cima, em uma economia moderna sem que isso representasse a racionalização completa de todos os processos da vida camponeses. Foi justamente essa crença de que a modernização se daria por meio de uma acomodação ao capitalismo que a fez não localizar o problema rural na concentração de terras. A socióloga julgava que, na conjuntura dos anos 1960, a estrutura social e econômica brasileira e o regime fundiário ainda abriam brechas consideráveis para a economia camponesa em terras devolutas³¹. A aspiração da autora era que os projetos de modernização indicassem um meio de converter essa economia autárquica em economia comercial. Os bairros rurais permitiriam essa passagem, sem prejuízo da vida social camponesa.

³¹ Essa suposição situa a obra de Maria Isaura num lugar próximo de Gilberto Velho. Em *Capitalismo autoritário e campesinato*, o autor faz uma aposta no campesinato de fronteira para o derruimento do capitalismo autoritário a que demos origem. Contudo, o sociólogo, ao contrário de Maria Isaura, achava que a existência de um campesinato de fronteira abria possibilidade para uma ida ao socialismo, enquanto Maria Isaura afirmava que a sua existência permitia o aprofundamento do capitalismo, mas de forma mais democrática (Velho, 1979).

Com sua formulação a respeito do dom e contradom, a autora contraria também a ideia de que as relações pessoais de dominação no Brasil eram unilaterais ou impostas de cima para baixo. Afirma que a visão de mundo concentrada no ideal de reciprocidade era uma manifestação dos meios e modos de vida dos camponeses e por essa razão não havia legitimidade nos projetos de modernização que defendiam o solapamento das relações pessoais. Sustenta que o agir dos camponeses seria pautado muito mais por uma busca de autonomia no trabalho do que pela proletarianização plena.

É por essa razão que seu pensamento desperta algumas inquietações. A pergunta que suscita é se o seu compromisso com a sociologia política não revela um posicionamento mais próximo de toda uma matriz que aderiu a chave interpretativa do equilíbrio de antagonismos, que teve como seu principal representante Gilberto Freyre.

Longe de significar apenas um compromisso com os postulados da sociologia política e os rigores do saber acadêmico e científico, essa opinião parece revelar um não compartilhamento da autora com as interpretações que julgavam que o camponês defendia um projeto de massiva subdivisão da propriedade fundiária. Para ela, “Num país em que as terras devolutas são ainda em quantidade, o que permite a ocupação tranquila de roças por largos anos, não é propriamente na falta de terras que se localiza o âmago do problema” (Queiroz, 1963: 71). Por sua vez, a parentela é vista como a principal célula do nosso desenvolvimento, como um fato social total que a tudo absorve do ponto de vista político, uma vez que, do ponto de vista econômico, não haveria conflito de classe ou contradição econômica entre bairros rurais e parentela a incentivar um efetivo questionamento à estrutura agrária. Maria Isaura afirma, com isso, que ainda é possível a coexistência do campesinato com a grande produção monocultura, estando o país fadado a movimentos reformistas.

Deste modo, para Maria Isaura, o Brasil seria ainda uma sociedade com estrutura tradicional, formada pela coexistência de unidades autônomas e independentes economicamente, típicas de uma população camponesa, e outra, mais moderna, representada pela monocultura efetuada em grandes conjuntos territoriais. A ideia dela parece ser a de que esses dois tipos de organização, num contexto ainda tradicional, se associavam uma a outra, com adaptações recíprocas mais ou menos consistentes, que abria possibilidade de existência de um campesinato brasileiro livre. O ponto que gostaríamos de ressaltar é que as parentelas, por serem vistas como a

célula de nosso desenvolvimento, não são totalmente condenadas pela autora. Muito pelo contrário, Maria Isaura defende que o campesinato deveria se inserir na modernidade ainda sob os auspícios da parentela e não fazendo oposição frontal a ela. Por haver proeminência das parentelas nessas relações, também a relação entre cidade e campo não se polarizaria, o que indicava que havia espaço para os camponeses no mercado citadino. Assim, havia ainda uma brecha na tessitura social brasileira marcada pelas parentelas que anulava a possibilidade de mudanças estruturais, mas que instaurava a barganha política como modelo de relacionamento e como contestação política coerente a impedir o engessamento total da ordem social e, ao mesmo tempo, a indicar a reforma como modelo de mudança social³².

Se por um lado, essa opinião situa a obra da pesquisadora de uma forma um pouco diferente do legado inaugurado por Gilberto Freyre, em que a subordinação é amorosa, por outro, a situa no mesmo campo interpretativo. Para ela, o Brasil ainda era um todo integrado em torno das parentelas e das relações pessoais, embora não formasse uma comunidade doméstica sem manifestações vindas de baixo. Isto é, embora enxergasse uma bilateralidade na lógica da reciprocidade que fazia com que as posições de mando fossem mitigadas, identificava que a parentela tinha uma força absorvente que fazia a lógica camponesa não se diferenciar da lógica da camada dominante. Isso origina duas previsões políticas muito semelhantes, em que a relação entre cidade e campo desponta como a questão a ser resolvida nos anos 1960, sem

³² Por isso, para ela, a necessidade primordial do sitiante, naqueles conturbados anos, seria a potencialização de sua cultura, e não a sua conversão em proprietário, uma vez que, para ela, o campesinato tinha acesso à terra (embora, em boa parte, não fosse proprietário dela) e se inseria na economia citadina. Com essa opinião, Maria Isaura critica o discurso reformista do PCB, que depositavam esperança na proletarização da massa rural e nas relações impessoais. Para ilustrar as diferenças entre o PCB e Julião, cita-se aqui o artigo de Armênio Guedes: “Travou-se na Comissão de Reforma Agrária uma discussão em torno de uma tese da Ulta. Alguns dos participantes da comissão viam na tese uma contradição entre o sentido geral a favor de uma reforma agrária radical e um dos seus itens que dizia respeito à necessidade de se lutar pela regulamentação em lei do arrendamento e da parceria, como medidas capazes de fortalecer a luta pela reforma agrária radical. Os companheiros que assim pensavam – entre os quais estavam o deputado Francisco Julião – achavam que a medida inoportuna e inútil e mesmo reacionária, de vez que significava o reconhecimento da parceria e do arrendamento. Os que defendiam a medida, entre os quais os comunistas, o faziam do ponto de vista de que não há contradição entre a luta por determinadas reivindicações imediatas das massas camponesas enquanto não é conquistada uma transformação total no campo brasileiro e a luta pela reforma agrária radical do regime de propriedade latifundiária da terra e das relações de produção pré-capitalistas que caracterizam a vida rural de nosso país nos dias de hoje. Argumentam que tais medidas aumentam a área de atrito entre as forças camponesas democráticas e o latifúndio, dinamizam a luta de classe no campo, ajudam, enfim, a elevar a consciência e o nível de combatividade das massas trabalhadoras rurais pela reforma agrária radical” (Carvalho Costa, *Apud Cf. Novos Rumos*, 24/11/1961).

impor a necessidade de mudanças abruptas ou o questionamento do regime fundiário. Por ainda depositarem esperança nas relações pessoais matizadas pelas parentelas, defendem que o ritmo das mudanças no Brasil é o das acomodações entre tradicional e moderno e não o das rupturas. Essa crença na conciliação de contrários ou na complementaridade de opostos os impedem de reconhecer as disputas pela propriedade da terra como movimentos legítimos de resolução de conflitos. Nas suas teorias há a suposição implícita de que campo e cidade, monocultura de exportação e pequena agricultura se auto-geravam e se acomodavam reciprocamente, fato que permitia a existência de terras livres, do campesinato e sua incorporação ao mercado citadino, mesmo sem mudanças ruptivas. Essa semelhança talvez seja suficiente para situar Maria Isaura e Gilberto Freyre em lugares teóricos não muito diferenciados, pois ambos depositam esperanças na dinâmica de equilíbrio de antagonismos ou de complementaridade e também nas relações pessoais. Afirmamos isso porque, embora tenhamos registrado que Gilberto Freyre eleja como paradigmático a figura do antigo morador, ao passo que Maria Isaura, a do sitiante independente - o que indicaria uma diferença de posicionamento entre ambos -, gostaríamos de ressaltar que tanto um como outro acentuam que as relações pessoais deveriam seguir ainda a lógica informada pelas parentelas. Deste modo, embora a socióloga paulista tenha ajudado a inaugurar uma nova vertente interpretativa, ao assinalar a presença de um campesinato brasileiro, fato não percebido por Gilberto Freyre em sua teoria patriarcal, ambos ressaltam que a organização familiar ainda era a célula de nosso desenvolvimento. Convém assinalarmos mais que isso, que tanto um como outro viam com otimismo essa força absorvente, fato que os impediu de condenar totalmente a presença do latifúndio em nossa formação social. Ressalta-se, entretanto, que cada qual fez isso com seu registro e sua área disciplinar.

CAPÍTULO III

Maria Isaura e a proposta de moderno como não ruptura com a tradição

1. Bairro rural e parentela

No livro *Bairros rurais paulistas* (Queiroz, 1967), Maria Isaura Pereira de Queiroz realiza um estudo sociológico sobre os chamados grupos de vizinhança, unidade social mínima representativa do povoamento tradicional caipira. A autora conjuga a análise diacrônica ao método comparativo para entender a dinâmica dos bairros rurais paulistas e sua vinculação com os municípios mais próximos, a região circundante e a sociedade global. A pergunta central que tenta responder é: como reage à mudança e ao processo de modernização essa configuração social que, no passado, “ditava o ritmo geral da sociedade colonial” e era “a organização social tradicional do meio rural brasileiro” (Ibid.: 147).

Em *Bairros rurais paulistas*, a autora contraria a ideia de Antonio Candido em *Os parceiros do rio Bonito* (Candido, 1964), de que os bairros rurais seriam a unidade social mínima do tipo de povoamento adotado pela população caipira que estariam fadados à degradação social com o processo de modernização. Assim define a autora seus propósitos no estudo de 1967:

Nossa intenção foi chamada por este problema: estaria realmente o pequeno proprietário condenado à desorganização socioeconômica, ou era possível um reerguimento? Este implicaria uma melhor adaptação ao mundo moderno, que o trabalho de Antonio Candido parecia indicar ser inviável? (Queiroz, 1967: 64)

Maria Isaura afirma que o trabalho de Antonio Candido apresentava uma visão parcial dessa forma elementar de agrupamento e de vida cultural no meio rural paulista. O pesquisador teria priorizado em seu estudo os bairros rurais paulistas em

decadência (Queiroz, 1967; 183), e ela julgava que se deveria incluir também aqueles que estavam em prosperidade econômica. É isso que ela procura fazer em seu estudo sociológico publicado 1967. Contudo, toma como ponto de partida para sua reflexão a definição de bairro rural adotada por Antonio Candido, declarando que o bairro rural seria a forma mais elementar de sociabilidade da vida rústica, uma forma de povoamento típica de ambientes dispersos e pouco povoados. Por isso, sua vitalidade poderia ser medida justamente pelo ritmo de reunião-dispersão periódica entre vizinhos.

Na definição emprestada de Antonio Candido, o bairro rural é um agrupamento composto de famílias conjugais autônomas e autárquicas do ponto de vista econômico, isto é, que lavram independentemente suas roças, mas vivem socialmente sob estreita relação de vizinhança construída a partir do ideal da ajuda mútua, do compadrio e da festa religiosa. Essa unidade social mínima constituída pelo bairro rural é internamente estruturada de forma igualitária. Todos os seus habitantes pertencem a um mesmo nível social, com acesso aos mesmos costumes, mesmos hábitos e crenças. Também do ponto de vista econômico não há distinção significativa entre seus membros capaz de gerar uma diferenciação hierárquica muito acentuada. Embora constituindo unidades funcionais relativamente autônomas, os bairros rurais são sempre tributários de um povoado, de uma cidadezinha.

Maria Isaura chama atenção para o fato de que, na definição dada por Candido, o bairro rural paulista seria sempre uma configuração social de caipiras ou “gentes de sítio” que praticam a agricultura de subsistência com ajuda da família. Seriam lavradores que consomem o que produzem e comercializam o excedente da produção, ou seja, que não visam ao lucro com o cultivo da terra. Na acepção de Candido, portanto, o bairro rural seria essencialmente composto por camponeses.

O bairro rural paulista descrito por Antonio Candido é composto de camponeses que podem possuir ou não a terra em que trabalham. Não é a situação em relação à propriedade da terra que os qualifica como tais, e sim sua situação de pequenos produtores independentes, no sentido de que são donos da iniciativa do seu trabalho; no quadro das relações de produção, seu trabalho se define como autônomo. (Queiroz, 1967: 67)³³

³³ Portanto, segundo essa definição, pequenos proprietários, arrendatários, foreiros, meeiros e parceiros poderiam ser enquadrados como camponeses, desde que conservem sua autonomia no trabalho e o direito à disposição de parte dos produtos.

Maria Isaura aponta que na definição de bairro rural do autor estaria implícita uma diferenciação entre camponês e agricultor muito em voga na sociologia rural da época (Queiroz, 1967: 67). Nela, o camponês desenvolvia a atividade de subsistência como sua atividade principal, ao passo que o agricultor era aquele que produzia para o mercado local, regional ou internacional, ou seja, seu objetivo primeiro seria o lucro. A agricultura de subsistência, neste último caso, seria uma atividade subsidiária à produção para o comércio. O camponês, assim, era aquele que cultivava sua roça sem muita necessidade do mundo exterior, ao passo que o agricultor era um elemento estreitamente dependente da cidade ou de outras áreas agrícolas.

O objetivo de Maria Isaura é justamente relativizar um pouco essa diferenciação adotada por Candido. Para ela:

O bairro rural tradicional é uma das formas de bairro rural, coexistindo com uma 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 “hábitat” que definem o bairro rural. Assim, para definir o que é um bairro rural, o aspecto econômico passa para segundo plano, deixando para primeiro plano o tipo específico de relações sociais e de relações de trabalho. Bairro rural é aquele cujos membros, estando à frente de empreendimento rurais de que guardam responsabilidade (mesmo quando não conservam a totalidade da colheita), desenvolvem entre si relações de trabalho expressas na ajuda mútua, e conservam relações de vizinhança que se concretizam na participação, em nível local igualitário, das atividades quotidianas e festivas do grupo de localidade. (Queiroz, 1967: 109)

Essa perspectiva teórica leva-a a afirmar que “as relações econômicas não definem o bairro rural, uma vez que encontramos bairros de camponeses e bairros de agricultores” (ibid.: 190). E mais: o bairro rural não se vincularia especialmente à organização rural paulista. Ele seria a maneira pela qual se organizaram as unidades mínimas de povoamento na história de nossa colonização. Eles teriam sido a sede dos processos de aculturação e adaptação entre a cultura portuguesa, a cultura autóctone e a cultura africana.

A pesquisadora paulista lembra ainda que o bairro rural, embora disperso geograficamente, possuía a capela como centro que congregava todas as instituições

rústicas. Essa circunstância imprimiria um ritmo de dispersão e reunião entre vizinhos que impossibilitava ao grupo se fechar em si mesmo³⁴. As relações de compadrio também não se davam somente entre aqueles que tinham uma ligação de parentesco sanguíneo, podendo ser compadres os que mantinham alguma relação instituída por meio das práticas religiosas, folclóricas e também pelo mutirão. Aliás, o compadrio seria a relação que melhor definiria o modelo de conduta do camponês, marcado pela lógica da reciprocidade de favores. Todos esses fatores teriam feito da vizinhança um grupo aberto, com um significativo raio de influência.

Deste modo, na obra de Maria Isaura o bairro rural é uma configuração que se generalizou por todo o território nacional, embora os bairros rurais de São Paulo fossem os mais representativos da antiga povoação rústica³⁵. Em seu estudo, a socióloga se contrapõe à tese de James B. Watson, de que a persistência da população cabocla se explicava pelo isolamento e marginalidade em que viviam as populações rurais brasileiras. Para este, havia diferença entre os caboclos “circum-urbanos” e os caboclos isolados e de “fronteira”, determinada pelo maior ou menor grau de ocidentalização que possuíam. Na interpretação de Watson, os mais isolados sofreriam menor a influência da sociedade mais ampla e conservariam melhor os modos de vida rústicos.

Maria Isaura não concorda com essa interpretação. Para ela, a existência de um bairro rural não seria uma função direta do seu isolamento. O que marginalizava um grupo de vizinhança era o desaparecimento das relações sociais construídas em torno da reunião-dispersão periódica entre vizinhos. Esse enfraquecimento estava mais relacionado à perda de capacidade dos sitiantes, camponeses ou não, de manter sua autonomia no trabalho, isto é, de conseguir subsistir com suas roças, vendendo produtos comerciais ou as sobras da colheita nas regiões circundantes. A autonomia no trabalho era condição básica para o vaivém dos roceiros no interior de uma região, para a frequência às festas religiosas, seu comprometimento com relações de ajuda mútua, como aquelas sustentadas pelo compadrio. Era o que permitia que a população camponesa convertesse suas relações sociais de vizinhança, sejam elas fechadas ou

³⁴ Maria Isaura cita como fato que comprova a permeabilidade do bairro rural às pessoas de fora os casos dos colonos imigrantes, que, a despeito de ser estrangeiros, adotaram o ritmo de dispersão e reunião do grupamento rústico e foram agregados ao bairro rural.

³⁵ Em Candido, a organização caipira paulista é originária e está intimamente ligada ao surgimento dos bairros rurais (1955).

abertas do ponto de vista econômico, em uma eficiente oportunidade de negócio (Queiroz, 1967).

A autora chama atenção para a importância de não se confundir independência econômica do sitiante em relação a sociedade global e isolamento³⁶. Mesmo porque, para Maria Isaura, essa independência econômica jamais foi completa. O caboclo, com seus meios e modos de vida peculiares, “prosperou e viveu bem 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” (ibid.: 187).

A região é o lugar no qual o sitiante vende seus produtos e obtém os recursos necessários para manter suas relações vicinais. O mesmo ocorre quando os sítiantes são agricultores, ou seja, quando a roça é um elemento constante de sua atividade, mas não o meio que lhe garante o sustento. De todo modo, em ambos os casos, tratar-se de uma categoria independente de pequenos produtores rurais que possuem como unidade mínima de povoamento os bairros rurais.

Como já se viu, pela inserção que possuíam na região urbana a população dos grupos de vizinhança não é refratária ao desenvolvimento tecnológico e ao aprofundamento das relações capitalistas. Do ponto de vista econômico, os bairros rurais têm em si os elementos necessários para seguir uma orientação urbana, racional e voltada para o lucro. Tudo isso sem prejuízo dos valores tradicionais representados pela instituição do compadrio e pelo ideal da ajuda mútua. Para Maria Isaura:

A economia não é importante, pois, para traçar o contorno local do bairro; é importante, porém, para determinar em que área ou região que ele está integrado. Efetivamente os sítiantes estão sempre em relações econômicas com determinada área, ou com determinada cidade, em relação à qual agem como produtores, concorrendo para a sua manutenção, e na qual se abastecem dos produtos que não cultivam ou fabricam. É, pois, através das relações econômicas que se efetua o entrosamento dos bairros numa sociedade global, da qual sempre fazem parte; tal entrosamento desmente as antigas noções de isolamento e de marginalidade, fruto de uma abordagem defeituosa de nossos problemas rurais. (Queiroz, 1967: 190)

A pesquisadora afirma, portanto, em *Bairros rurais paulistas*, que “é o equilíbrio do bairro com a região ou com a cidade que determina o seu progresso ou sua

³⁶ Por isso, a autora não segue a metodologia dos estudos de comunidade, já que seu objetivo não é apenas estudar a dinâmica interna dos bairros rurais, mas também as relações que eles mantêm com meio social circundante.

decadência, e não os caracteres específicos da região e do bairro” (ibid.: 191). Desse modo, o maior contato com a sociedade global não resultaria sempre na decadência do povoamento tradicional. Maria Isaura mostra, por exemplo, o caso de bairros rurais do município do Leme, que mantinham relações com as cidades de Araras e Rio Claro, e os bairros rurais do município de Paraibuna, próximo a São José do Campos, cuja situação não é de decadência.

Nos estudos de 1967, a autora mostra que a transformação da economia do sítio, com a passagem de um regime predominantemente de subsistência para um regime comercializado – como nos bairros estudados no município de Paraibuna, num contexto ainda tradicional, e no caso do município de Leme, num contexto modernizado – não gerou a decadência dos bairros rurais. Ao contrário, levou à maior integração com a sociedade global. Contudo, apresenta-se também o caso oposto, em que os moradores da bacia do Ribeirão das Antas, pela proximidade da cidade de Taubaté, sofreram um enfraquecimento do modo de vida tradicional. E conclui que a melhor integração dos bairros rurais estudados com suas respectivas regiões circundantes acontecia quando esta se dava por meio de um paralelismo independente, em que a cidade ainda oferecia oportunidades para os sítios venderem seus produtos, permitindo que a vida rural tradicional mantivesse um grau de autonomia, isto é, conservasse a independência da empresa familiar conjugal.

A pesquisadora conclui, então, que o vínculo econômico que une o bairro rural e região é, ao lado da autonomia no trabalho e da dinâmica das relações de vizinhança, um fator importante para o vigor da vida rural tradicional. A análise do vínculo que prende o sítio à sociedade global é importante porque, para Maria Isaura, no momento em que as condições econômicas se transformam e que as cidades perdem a necessidade do meio rural para seguir sua linha de evolução; no momento em que a subordinação do caboclo ao regime econômico urbano é total, ocorrendo a perda da sua autonomia no trabalho e a transformação de mão de obra permanente em temporária (volante), a degradação sociocultural da vida tradicional é total³⁷. Portanto, o isolamento é que levaria à destruição a população caipira.

³⁷ Isso é o que teria ocorrido nos bairros de Sertão de Itapeçerica. As antigas relações econômicas de complementaridade que uniam esses bairros à região, e que permitiam o equilíbrio da civilização tradicional, foram sendo desfeitas, provocando o ocaso dos bairros rurais naquela região.

Há também em *Bairros rurais paulistas* um esforço de teorização acerca do tipo de comportamento político que a configuração social específica enseja. Maria Isaura mostra que, embora o bairro rural seja uma configuração de tipo igualitário, nem todos os indivíduos ocupam a mesma posição na constelação de status e de relações sociais que compõem os grupos de vizinhança. Descobre que a posição de prestígio depende apenas indiretamente dos meios econômicos, já que, no interior da estrutura igualitária dos bairros rurais, era a maior ou menor capacidade de fazer favores que determinava a posição do indivíduo no grupo. A maior abastança, no caso de sítiantes proprietários de terras, conferia a eles maior capacidade de fazer favores e servir aos outros. Entretanto, na ordenação igualitária dos bairros rurais, que viviam sob uma estreita relação de vizinhança construída a partir do ideal da ajuda mútua, do compadrio e da festa religiosa, “o fator econômico é fator auxiliar de ascensão social, mas não essencial” (ibid.: 203). Nessas circunstâncias, a predisposição para a generosidade, a boa vontade com o próximo, a prudência e o tato se consolidariam como as principais vias de aquisição de prestígio num grupo de vizinhança. Essas seriam características que a posse de bens, por si só, não garante. Fazer ou não fazer favores dependeria, em última instância, da disposição pessoal do indivíduo. Desse modo, nas zonas de sítiantes, as qualidades pessoais dos indivíduos dariam acesso à liderança política.

Para ela, os bairros rurais dão origem a verdadeiras microssociedades praticamente autônomas, construídas a partir do ideal de ajuda mútua, de compadrio e festa religiosa. A noção de governo formulada pelos grupos de vizinhança, por consequência, seria moldada também em termos tradicionais e respeitaria a lógica das relações de simpatia e de contatos pessoais. A autora mostra que o governo é visto como um órgão a partir do qual se espera receber assistência, benefícios e melhorias locais, mas do qual não necessariamente se deseja participar. Portanto, os habitantes dos bairros rurais compreenderiam a noção de Estado como entidade assistencial que, para eles, tem o dever de prestar auxílio e socorro; não o vêem como órgão de vigilância e organização da vida pública e privada, um órgão de autoridade e administração. Essa perspectiva se originaria do modo de pensar local, da maneira como se processam todas as relações de vizinhança. Em Maria Isaura, o bairro rural, com sua estrutura socioeconômica igualitária, é a configuração social que explica o a

lógica do voto pautada no ideal da reciprocidade de favores, a lógica do dom e contradom e da barganha política.

Embora haja em *Bairros rurais paulistas* uma tentativa de teorização do comportamento político do sitiante brasileiro, é em *Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios* (Queiroz, 1976) que Maria Isaura aprofunda suas avaliações desse tema. Ainda que nesse livro a pesquisadora não eleja como objeto de estudo específico os grupos de vizinhança, é nele que define o tipo de inserção política que a pequena organização familiar agrícola possuía no interior da sociedade global, marcada pela estrutura das grandes plantações monocultoras.

Lembra que o Brasil, até 1930, possuía uma estrutura de poder coronelística, traço específico da República Velha. Contudo, o fenômeno do mandonismo local já existia nos tempos coloniais, sendo tributário da parentela. Esse tipo de organização social, segundo ela, se constitui como um modo particular de solidariedade familiar, que, na passagem do Império à República, deu origem à solidariedade da dependência assimétrica ou ao fenômeno do coronelismo³⁸.

Descreve a parentela como um grupo extenso de indivíduos unidos por parentesco, por razões econômicas e políticas, de que resultaria uma estrutura de poder piramidal, assentada numa solidariedade vertical. Aponta que o ápice da pirâmide em geral é ocupado por um indivíduo dotado de bens de fortuna. Isso garante, segundo ela, que o mandão local faça favores e ofereça proteção aos demais membros menos favorecidos. Estes, por não possuírem bens de fortuna, se situariam em posição inferior na escala de poder. Todavia, esse conjunto solidário de indivíduos também assumiria dimensão igualitária, encontrada principalmente entre sitiantes, dando origem ao que Maria Isaura também chama de bairro rural. Nesse caso, como já foi dito, as famílias tendem a estar todas no mesmo nível, sem grandes distâncias socioeconômicas entre seus membros. Esta situação torna indireto o poder do chefe político. Entre ele e o eleitor estaria a figura do cabo eleitoral, cujo poder de influência sobre os demais membros que integram a parentela igualitária, em geral, é dado pelo prestígio pessoal. Maria Isaura supõe que, ao conseguir manter relações de amizade com um grande número de pessoas, o cabo eleitoral conquista e conserva um eleitorado para seu chefe político. Essa forma indireta de poder, na qual o coronel não

³⁸ “O coronelismo seria uma forma de adaptação entre poder público e poder privado em um regime político de extensa base representativa” (Queiroz, 1976: 165).

exerce influência direta sobre seus eleitores, torna a dominação política mais flutuante nas áreas igualitárias.

Segundo Maria Isaura:

A importância das relações pessoais comprova que o eleitorado (que não é um eleitorado subordinado a alguém, do ponto de vista do trabalho, e sim um eleitorado livre economicamente) tem possibilidades de escolha. Por outro lado, ficou também patente que, além das qualidades pessoais, todo um sistema de dom e contradom (para empregar a expressão de Marcel Mauss) estava em jogo. Enquanto as relações pessoais envolvem afetividade na determinação do voto, o sistema de dom e contradom implica já o raciocínio, o peso de vantagens e desvantagens, a escolha. (Queiroz, 1976: 167)

Prossegue ela:

O que chamamos de “dom e contradom” se apresenta na realidade como uma reciprocidade de favores, como que 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. (*Idem*)

Segundo a autora, o cabo eleitoral ocupa então o papel de intermediário, e não de líder. Ele se define como alguém que comanda um grupo em razão de seu prestígio pessoal e não de sua posição privilegiada na hierarquia social. O cabo eleitoral não tem posição de superioridade em relação aos eleitores. A liderança derivada do prestígio pessoal do cabo eleitoral seria de outro tipo. É liderança de *primus inter pares*, e não proveniente de uma dominação propriamente dita. Mesmo porque, nas zonas igualitárias de sítiantes, segundo Maria Isaura, as qualidades pessoais têm muito mais importância como fator de determinação de liderança política que os fatores econômicos.

Nas zonas de agricultura de abastecimento, na qual a dominação política seria indireta, a barganha é muito mais acessível por parte do sítiante na hora das eleições do que nas áreas de monocultura de exportação.

O momento da eleição não se confunde como momento da escolha do mais capacitado para exercer funções 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 ser um candidato indicado pelo coronel significa que o coronel já fez um benefício ao eleitor, ou deverá fazê-lo; o voto não é inconsciente, muito pelo contrário, resulta do raciocínio do eleitor, e de uma lógica inerente à sociedade à qual pertence (Queiroz, 1976: p.168).

Essa expectativa de retribuir o benefício recebido faria parte de uma lógica inerente à instituição rústica do compadrio, pilar dos bairros rurais. Em *Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*, Maria Isaura considera que a parentela estratificada dá origem não a um laço vicinal, mas a uma solidariedade vertical que une indivíduos com posições socioeconômicas diferentes.

A parentela estratificada também inclui como base das relações sociais a reciprocidade de favores. Ou seja, esse tipo de solidariedade que não impede a negociação entre os agentes hierarquicamente desiguais, e isso por uma razão: a parentela era, assim como o bairro rural, uma organização social fluida. As relações permeáveis do compadrio não seriam específicas ao bairro rural, se estenderiam de alto a baixo pela estrutura social brasileira. O hábitat disperso e a indeterminação dos mecanismos de escolha das chefias dentro das parentelas abririam espaço para negociação, para a formação e quebra de alianças no seu interior, permitindo a possibilidade de negociação do voto como um bem de troca também para aqueles que ocupam posição inferior na estrutura social piramidal.

Entretanto, Maria Isaura reconhece que nas parentelas estratificadas, marcadas pela presença de grandes proprietários de terras e comerciantes, o poder exercido pelo “coronel” é direto, por isso, a dominação política do mandatário é mais forte. Contudo, esse tipo de relação política não teria se generalizado por todo o país de maneira uniforme. Lembramos que para a autora, a barganha é o elemento primordial do voto no Brasil. Mesmo o fenômeno do “voto de cabresto” é visto como uma maneira do eleitor utilizar seu voto de forma que redunde em benefício para ele.

Essa possibilidade de negociação do voto, de escolha consciente, em parte é explicado, como já dissemos, pela estrutura igualitária dos bairros rurais, comum às zonas de sitiantes, que compunham a parentelas de formato igualitário. Todavia, em *Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*, Maria Isaura chama atenção para o fato de que a lógica da reciprocidade de favores possui também como fundamento socioeconômico a estrutura da parentela. E salienta a possibilidade de

margem de manobra aberta por essa própria estrutura. Seu principal argumento é que a estrutura coronelística se caracteriza principalmente pela dominação indireta.

Essa forma, que Jean Bondel chamou de dominação indireta – muito mais complexa que a dominação direta – teria sido a regra no país; a dominação direta só se teria dado num número muito restrito de casos, ou estão no caso do último coronel da escala, em relação ao seu eleitorado, que comanda diretamente. (Queiroz, 1976: 171)

A dominação indireta não era uma especificidade política das zonas de sitiantes. Entre o coronel e o eleitorado sempre tendia a existir intermediários como os chefes locais de algum porte ou os chefes locais de médio ou pequeno porte. Esses subchefes políticos mais próximos do eleitorado exerceriam o poder de forma mais absoluta sobre os votantes. A existência de alguns intermediários entre o coronel e o sitiante deixa o poder de dominação do mandão local mais flutuante³⁹. O chefe político, nesse caso, não tem certeza de que receberá todos os votos.

Por isso, Maria Isaura salienta a importância de se estudar o tipo de chefia coronelística no grau superior do mando e no grau médio, e qual a possibilidade de defesa que conta o eleitor no grau inferior da escala de poder. Segundo ela, “este nem sempre é totalmente um pau-mandado, podendo deter alguma margem de manobra” (Ibid.: 167).

Para Maria Isaura, o sistema do coronelismo variava de acordo com a estrutura socioeconômica do lugar. Em regiões onde a estratificação social era bem marcada e o mando de um coronel ou de uma parentela era único, isto é, quando não havia parentelas rivais, o poder do coronel era absoluto. Quando havia apenas duas parentelas, a rivalidade entre elas era renhida, o que abria pouca possibilidade de manobra para o sitiante. Mas quando havia um número maior de parentelas, as divergências entre elas eram menos brutais, as alianças se tornavam indispensáveis e ao mesmo tempo negociáveis, permitindo que o sitiante expressasse sua opinião e que a barganhasse⁴⁰.

Para Maria Isaura,

³⁹ O poder coronelístico nas zonas de monocultura de exportação, em que as camadas econômicas e as relações de dominação dos grandes proprietários são muito marcadas, era quase absoluto.

⁴⁰ Opressão, violência e crueldade seriam comuns em lugares de dominação mais rígidas como nas zonas de grande monocultura de exportação ou em locais em que somente um mandão local exercia o poder.

A multiplicidade de níveis de coronéis é, assim, o primeiro aspecto essencial, a originalidade da estrutura política do Brasil, na Primeira República, traço que se prende à estrutura socioeconômica tradicional do país. Esta se fundamenta em grupos de parentela, que são ao mesmo tempo grupos de parentesco de sangue com suas alianças, e grupos de associados econômico-políticos. [...]

O segundo aspecto essencial existente é o da possibilidade de barganha e a consideração do voto como uma “posse”, que marca os eleitores diante dos respectivos chefes, e que provém justamente da multiplicidade de graus da hierarquia. (Queiroz, 1976: 172)

Maria Isaura descobre que a parentela, como um grupo familiar distribuído numa hierarquia, revelava a influência do poder econômico, político e de parentesco e a presença de uma solidariedade efetiva, construída em torno da prática do amparo econômico, afetivo e de proteção entre membros que ocupavam posições socioeconômicas desiguais. Embora as famílias conjugais camponesas fossem economicamente independentes, havia sempre necessidade de amparo do mandão local nas horas de maior necessidade. A parentela é, então, um grupo solidário de famílias unidas pelos mesmos interesses sociopolíticos e econômicos e por laços afetivos. Isso levou Maria Isaura a concluir que tais grupos eram muitos coesos, fossem eles igualitários ou estratificados. “Nas parentelas estratificadas, a solidariedade vertical é tão forte quanto a horizontal, e une indivíduos de níveis socioeconômicos muito diversos”⁴¹ (Queiroz, 1976: 182).

A solidariedade vertical entre as famílias hierarquicamente desiguais não impedia, contudo, conflitos intra e intraparentelas. Por ser formada por uniões de diferentes graus, a estrutura coronelística não era fechada à ascensão socioeconômica⁴² e política dos indivíduos. Esse fato abria possibilidade para a constante cisão e fragmentação vertical da parentela e para o conflito entre parentelas rivais, produzindo novas parentelas menores e aprofundando os diversos graus da estrutura coronelística.

Contudo, para Maria Isaura, “a quebra da solidariedade do conjunto maior agia como um fator de reforço poderoso da solidariedade interna dos conjuntos menores, adversários entre si” (ibid.: 183). Segundo ela, a rachadura de alto a baixo no interior

⁴¹ O compadrio seria a relação que melhor ilustra o tipo de união que perpassava a parentela, seja ela estratificada ou não. Ele encerra alianças econômicas, políticas e de parentesco.

⁴² “A possibilidade de ascensão social nesse tipo de sociedade decorria do fato de não existir uma rígida determinação na sucessão de chefias, isto é, de que a determinação se apoiava tanto no ator econômico, quanto nas qualidades pessoais dos indivíduos” (Queiroz, 1976: 199).

das parentelas seguia a linha das alianças econômicas, políticas e de parentesco, fato que provocava não o enfraquecimento da solidariedade interna do grupo, mas sua reafirmação. As lutas no interior das parentelas e entre parentelas rivais constituíam um antídoto para a separação das camadas socioeconômicas diferentes, para a luta entre inferiores e superiores. O conflito inter e intraparentelas resultava sempre em novas parentelas.

Solidariedade, conflito, violências foram fatores de conservação da estrutura brasileira de parentelas, e uma das bases do sistema coronelista. A dinâmica desta sociedade fez com que surgissem amiúde novas parentelas, mas não fez com que essas se transformassem senão lentamente. Devido àqueles fatores, também, não se propiciou a formação de camadas socioeconômicas distintas da parentela, e apoiadas em laços socioeconômicos somente. A luta contra “outro grupo” fez com que muitas vezes as divergências socioeconômicas internas da parentela permanecessem latentes e não operassem. Através do tempo, a solidariedade da parentela, os conflitos e as violências reforçassem a estrutura das parentelas, fazendo-as se acomodar com diversas formas políticas que sucessivamente se instalaram no país – Colônia, Império, República. E se traduziram em ditados como este: “Para os amigos, tudo; para os inimigos, o rigor da lei!” (*Ibid.*: 190)

A parentela são centros vigorosos de solidariedade interna que, contraditoriamente, também estavam sujeitas a fragmentações das mais variadas. Para a autora, a solidariedade interna efetiva seria uma espécie de contrapartida da fragilidade também efetiva, ambas indissolúvelmente ligadas por uma “dialética de verso e reverso”. A estrutura piramidal não seria, portanto, estática e imóvel. Os conflitos intra e intraparentelas, provocados pelo fato de não existir uma rígida determinação na sucessão das chefias, contribuía para manter constante a multiplicidade de graus de poder dos coronéis no interior da estrutura piramidal familiar⁴³. Essa característica, segundo Maria Isaura, conferia à estrutura da parentela uma fluidez que, se por um lado, dava a ela uma capacidade de adaptabilidade às

⁴³ Maria Isaura julga que, numa sociedade como a brasileira que se apresentava dividida em parentelas, a lógica da reciprocidade de favores influenciava até mesmo os mecanismos de ascensão socioeconômica dos indivíduos. Embora considere que, em tal ordem social afeiçoada às relações pessoais, o carisma – a qualidade do chefe para produzir uma adesão afetiva dos homens – despontasse como fator importante para a liderança política, ela atribui à posse de bens de fortuna importância fundamental para se alcançar a chefia política. A fortuna seria um dos meios principais para se fazer benefícios e favores. A possibilidade de exercício de poder era uma função, em primeiro lugar, da posição socioeconômica do indivíduo, e, em segundo lugar, da presença ou não de certas virtudes pessoais requisitadas – ser bem relacionado, por exemplo –pela estrutura da parentela, fortemente marcada pela ligação afetiva entre seus membros.

diferentes formas políticas ao longo de nossa história, por outro, fez o Brasil desenvolver um novo tipo de relação política baseada na dominação indireta, em que é possível a barganha política. Essas duas prerrogativas explicariam o fato de o processo histórico brasileiro ocorrer por meio de acomodações sucessivas, e não por rupturas⁴⁴.

Contudo, o conflito inerente à estrutura da parentela e a consequente presença dos diferentes níveis de chefia política na estrutura piramidal familiar não foram os principais fatores eleitos por Maria Isaura para explicar sua tese da barganha como elemento primordial não só das eleições, mas de toda relação, seja ela simétrica ou assimétrica, aqui constituída. Para ela, a lógica da reciprocidade de favores, do dom e contradom, presente tanto na configuração igualitária dos bairros rurais quanto na estrutura da parentela, explicava a possibilidade da barganha entre os indivíduos numa sociedade como a brasileira, apoiada no latifúndio, na organização familiar e no paternalismo⁴⁵. Ao afirmar isso, Maria Isaura acaba por considerar que a relação de compadrio se firmou como o modelo a partir do qual todas as relações sociais se constituíram no Brasil. Essa ligação pressupunha a obrigatoriedade da contraprestação do favor recebido.

Numa sociedade em que “as relações básicas se haviam sempre regido pela reciprocidade de dom e contradom dentro da parentela, tanto no interior da mesma camada quanto entre camadas de posição socioeconômica diferentes, o mesmo modelo se estende ao setor político, no momento em que este ganha amplitude. (Queiroz, 1976: 178)

Tanto nas parentelas estratificadas quanto nas igualitárias, a solidariedade seria tingida por conotações pessoais e afetivas e pela lógica de dom e contradom, embora o

⁴⁴ Maria Isaura, em outro estudo, explica essa peculiaridade do desenvolvimento brasileiro também pela relação cidade e campo (Queiroz, 1978).

⁴⁵ A hipótese que Maria Isaura apresentada nos dois estudos aqui comentados é que a sociedade tradicional brasileira não possuía uma estrutura única rigidamente estratificada em duas camadas sociais, compostas por grandes proprietários e escravos, num primeiro momento, e mais tarde por assalariados rurais e fazendeiros. A autora acredita que a sociedade brasileira, desde a época da colonização, estaria caracterizada pela junção de dois tipos de estruturas complementares: uma composta pela grande exploração monocultora, a outra pelos bairros rurais igualitários de sitiantes. A autora lembra que o crescimento demográfico, o crescimento urbano e a industrialização aumentaram a divisão de trabalho no interior da sociedade, tornando insustentável a antiga estrutura coronelística, cujo fundamento socioeconômico eram as parentelas, fossem elas estratificadas ou não. A transformação do complexo coronelista teria acontecido por “acomodações sucessivas” e “defensivas”, dando origem ao que a autora chamou de “coronelismo urbano”; essa espécie de fenômeno síntese da antiga estrutura existente – onde vigia a solidariedade vertical que unia as camadas superiores às inferiores – com a nova estrutura, na qual os indivíduos de mesma posição socioeconômica já possuíam consciência de classe. Essa combinação entre estrutura tradicional e estrutura classista teria dado condições, segundo a autora, para o surgimento do fenômeno populista.

critério de liderança política nas zonas estratificadas fosse a posse de bens econômicos, ao passo que, nas zonas de sítiantes o critério era ser bem relacionado. Esses dois tipos de configuração social corroboravam a dominação familiar e, ao mesmo tempo, instauravam a barganha como elemento das relações sociais e políticas.

Concordamos com Carvalho (Carvalho, 2010) quando este afirma que, em Maria Isaura, a dependência pessoal é vista como um tipo de relação complexa de contraprestações de todos os agentes envolvidos, inclusive do grande fazendeiro. O referido autor afirma que, ao apontar uma bilateralidade de dons e contradons, inclusive nas relações pessoais assimétricas, a posição de mando em Maria Isaura é mitigada pela reciprocidade da prestação de favores. Com isso, a autora faria a dominação presente na configuração da parentela se distinguir do conceito de patriarcalismo, tão caro ao pensamento social brasileiro. A formatação social das famílias extensas geraria um tipo de dominação pessoal que teria o conflito como parte constitutiva das relações entre indivíduos hierarquicamente desiguais⁴⁶.

Deste modo, para Maria Isaura, o modelo de dominação econômica e política no Brasil se configurou a partir do ideal da reciprocidade de favores⁴⁷. A obrigatoriedade da contraprestação abriria espaço para todos os agentes sociais manifestarem seus interesses, inclusive aqueles que se situavam em posição inferior na antiga estrutura social. Essa perspectiva distingue a obra de Maria Isaura do legado teórico do pensamento social brasileiro que, com o conceito de patriarcalismo, defende a ideia de que, no Brasil rural tradicional, o poder do patriarca dono de terras era quase incontestado. A parentela, assim, inauguraria um tipo de poder que não se renovava sozinho e não era absoluto por ser indireto. Por isso, o senhor de terras não é visto como único ator social da sociedade brasileira, os outros atores também interfeririam no curso dos acontecimentos.

Os livros publicados em 1967 e 1976⁴⁸ mostram que o entendimento da relação de dominação política no Brasil não é possível apenas pelo estudo da relação

⁴⁶ Com essa interpretação, Maria Isaura se diferencia do postulado defendido por Oliveira Vianna, de que os grandes potentados rurais eram dotados de um poder que podia ser sentido de alto a baixo na estrutura social brasileira (Vianna, 1987).

⁴⁷ A configuração social da parentela inspiraria esse acordo bilateral assimétrico envolvendo todos os agentes sociais da nossa estrutura social. Mesmo nas regiões igualitárias dos bairros rurais, a parentela se faria presente, porém apresentando uma estrutura não estratificada.

⁴⁸ Refiro-me aos livros já citados da autora *Bairros rurais paulistas*, de 1967, e *Mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios*, de 1976.

entre senhor de terras e escravos no complexo da monocultura de exportação. Maria Isaura aponta a relevância das relações políticas entre fazendeiros e sitiantes nas zonas de monocultura e dos sitiantes entre si e a sociedade global nas zonas de agricultura de abastecimento para a compreensão de como a dominação se constituía no Brasil. É por meio dessa ótica que ela chega à conclusão de que as configurações da parentela, estratificada e não estratificada, presente em todo o meio rural, explicam o comportamento político não só do sitiante, mas do brasileiro em geral.

2. O campesinato brasileiro

Maria Isaura considera que o pensamento social construiu suas explicações sobre as relações de dominação no campo elegendo como ponto de observação as relações assimétricas nas zonas de monocultura de exportação. Em sua obra, entretanto, ela chama atenção para a presença no Brasil, desde os tempos coloniais, de uma camada de homens livres que não sofria uma dominação direta do grande proprietário. Por acreditar que essa população era demograficamente relevante, em *O campesinato brasileiro* (Queiroz, 1973), a pesquisadora concentra-se ainda mais no estudo do comportamento político dos sitiantes tradicionais independentes, isto é, que não estavam inseridos no complexo da grande propriedade monocultora e produziam primordialmente para sua subsistência⁴⁹. O seu propósito era verificar como pensa e reage essa camada da população que sempre constituiu a mão de obra livre no campo.

No estudo de 1973, classifica os sitiantes tradicionais brasileiros como camponeses. Faz isso apoiando-se na definição histórica de camponês formulada por Marc Bloch para o contexto francês⁵⁰ e na definição socioantropológica elaborada por

⁴⁹ Lembramos que em *Bairros rurais paulistas* Maria Isaura elege como objeto de estudo não apenas os camponeses, mas também os agricultores. Ambos adotam a configuração igualitária dos bairros rurais como organização social, mas são agentes sociais diferenciados de acordo com o destino dado à produção. Enquanto os camponeses produzem sobretudo para autoconsumo, fazendo da venda uma atividade subsidiária, os agricultores têm como atividade principal a produção para o comércio, enquanto a roça é apenas um ponto de apoio econômico subsidiário, embora importante.

⁵⁰ Queiroz, 1973 *apud* Bloch, M., *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, 2 vols., Libr. Armand Colin: 1960.

Robert Redfield⁵¹, que toma como referencia a circunstância socioeconômica e antropológica mais atual.

Na definição histórica elaborada por Marc Bloch, o campesinato é uma camada autárquica do ponto de vista econômico, que utiliza a família como unidade social e de exploração do trabalho, e se define em oposição à camada senhorial. Em *O campesinato brasileiro*, Maria Isaura afirma que a relação entre grandes plantadores e criadores de gado e os sitiantes tradicionais nunca foi uma relação definida em moldes medievais, uma vez que a monocultura de exportação ou de gado sempre foi, desde o período colonial, uma empresa comercial regida pelo propósito do lucro. Apesar disso, considera que os trabalhadores rurais livres brasileiros também se definiam em oposição à camada superior de produtores rurais. Isso acontecia sobretudo nas áreas de monocultura de exportação em que esses dois agentes sociais conviviam mais proximamente.

Maria Isaura acredita que em zonas de agricultura de abastecimento, os sitiantes tradicionais eram mais dependentes e tinham uma ligação mais próxima com as cidades. Como os camponeses brasileiros sempre tiveram uma relação muito forte com o mundo urbano, ela recorre à definição de campesinato elaborada por Robert Redfield, em que o binômio campo-cidade é visto como condição *sine qua non* para a sobrevivência da população camponesa.

Não por acaso, a autora faz referencia a essas duas construções teóricas que buscam definir a posição social que tal parcela da população ocupa na estrutura social global. O lugar social do camponês na sociedade brasileira tradicional é um dos critérios fundamentais em sua definição de camponês e é o modo pelo qual Maria Isaura explica a maneira como pensa essa camada. Em síntese, em sua definição, o camponês brasileiro pode ser visto como camada social que ocupa uma posição subalterna, tendo sempre como contrapeso a classe dos grandes proprietários ou o modo de ser urbano⁵². A subordinação do campesinato em relação aos fazendeiros era política, ao passo que sua subordinação em relação às cidades era econômica.

⁵¹ Queiroz, 1973 *apud* Redfield, R., *Peasant society and culture, an anthropological approach to civilization*, University of Chicago Press: 1956; *O mundo primitivo e suas transformações*, São Paulo: Sociologia e política, 1964.

⁵² Na definição de Redfield, a relação do camponês com a cidade é de complementação econômica. Ao mesmo tempo que abastece a cidade com seus víveres, o camponês também retira dela produtos que o auxiliam a sobreviver. Essa constatação teria levado Redfield a formular a hipótese, que Maria Isaura

No Brasil, durante muito tempo se negou a existência de uma camada camponesa; supunham os autores que, abolida a escravidão, durante a qual os escravos haviam desempenhado todos os trabalhos agrícolas, o trabalho assalariado ou então a servidão disfarçada viera substituí-la nas empresas rurais de tipo capitalista. Na verdade sempre houve em todos os tempos um campesinato livre brasileiro, coexistindo tanto com as fazendas monocultoras quanto com as fazendas de criação de gado, e tendo a seu cargo a produção de abastecimento para estas empresas e para os povoados. (Queiroz, 1973: 26)

Embora sempre ocupando uma posição subalterna, essa camada da população teria se constituído como homens livres gozando de autonomia no trabalho. Esse é um dado muito destacado na obra de Maria Isaura porque revela o tipo de povoamento que os indivíduos rústicos dão nascimento. Como desfruta de autonomia no trabalho, os sitiantes tradicionais brasileiros ocupam uma posição intermediária na tradicional estrutura social brasileira, situada entre fazendeiros e escravos, no período colonial; entre os fazendeiros e os trabalhadores sem terra no período pós-colonial. Maria Isaura pondera que, numa sociedade escravocrata como a nossa, a autonomia no trabalho é um critério muito importante de diferenciação social. Essa circunstância faz a peculiaridade do camponês brasileiro derivar do fato de que essa camada, mesmo não possuindo a terra, usufrui dela por meio de parceria, arrendamento etc. Mesmo quando é agregado, o sitiante tem acesso a um lote de terra que pode cultivar por conta própria.

Segundo Maria Isaura, é Nice Lecocq Müller (Queiroz *apud*. Müller, 1951) quem fornece uma clara definição dos pequenos lavradores.

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 de seus assalariados. Essa 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 em geral acompanhadas de uma terceira – são plantações efetuadas com técnicas rudimentares. Outra

também endossa, de que, como a cidade exige apoio de uma área rural, coexiste com o campo, ela não o eclipsa, e o campesinato tem condições de existir. Quando a cidade se torna uma metrópole, ocorre a transformação das unidades familiares de trabalho agrícola voltadas primordialmente para a subsistência em empresas de tipo capitalista. Acreditando nessa previsão, a pesquisadora paulista acaba por afirmar que o campesinato brasileiro estava em vias de extinção. “O campesinato brasileiro encontra-se hoje em vias de desaparecimento. Persiste ainda em certas regiões devido às condições locais. Noutras, porém, entram os sitiantes tradicionais em decadência, pois a produção hoje tende mais e mais a se organizar sob a forma capitalista, voltada para o lucro e para o mercado” (Queiroz, 1973: p.29).

característica dos sitiantes é a mobilidade espacial – característica que conservam desde os tempos coloniais. (Queiroz, 1973: 12)

Assim, a definição utilizada por Maria Isaura não exprime a relação do sitiante tradicional com a terra.

A relação do camponês brasileiro com a terra sempre foi variada. A extensão de sua propriedade nunca foi homogênea, indo das propriedades de grande tamanho até os minifúndios – estes últimos em 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 da terra com uma percentagem da colheita ou o equivalente em dinheiro. Os arrendatários, cujo aluguel da terra é fixo, independente da quantidade que colhem; os moradores ou agregados, habitando nas propriedades monocultoras, porém cultivando nelas gêneros, com permissão do proprietário e dando em pagamentos a estes dias de serviço. (Queiroz, 1973: 28)

Em Maria Isaura, portanto, a possibilidade de cultivar as próprias roças aparece como principal característica do campesinato brasileiro. Seria isso que lhe permite arcar com as despesas de sua existência social e manter suas relações de vizinhança. A autora chama atenção para o fato de que em zonas de agricultura de abastecimento, onde a estratificação social era mais igualitária e se tinha maior acesso ao usufruto da terra, os sitiantes tradicionais gozavam de uma independência econômica em relação ao fazendeiro graças à policultura de subsistência que praticavam. Com isso, ela nega que o campesinato brasileiro seja economicamente subordinado à figura do fazendeiro. A sua subordinação em relação a este seria estritamente política. Em relação às cidades, acontecia o contrário: a subordinação era econômica e não política.

A autonomia do trabalho tem seu reflexo no tipo ideal de homem reverenciado pelas suas comunidades: são orgulhosos da liberdade, vangloriam-se da insubmissão a qualquer disciplina e não importa a que autoridade, desde que imposta pela força. Somente relações derivadas da amizade e da gratidão os fazem curvar-se diante de alguém, que então consideram superior. Isto é, a obediência só é compreendida como livremente consentida; quando imposta, desperta rebeldia. (Queiroz, 1973: 104)

Maria Isaura afirma, paradoxalmente, apesar de não ser uma camada inteiramente submetida ao dono de terras, essa camada intermediária de homens livres

entre fazendeiros e trabalhadores que se estendia de Norte a Sul do país impediu a formação de conflitos comuns a sociedades como a brasileira, marcada por profundos desníveis socioeconômicos.

Nossa hipótese é de que esta camada intermediária de sitiantes autônomos teria agido sempre como um tampão amortecendo as arestas demasiado vivas de dois níveis sociais opostos, caracterizados por um equilíbrio socioeconômico brutal; a esperança de ascender a ela agiria como uma motivação contrária à formulação de reclamações e de contestações. 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. Sua existência explicaria por que uma organização social de grandes desníveis se perpetuou e continuou existindo durante séculos, sem dar lugar a rebeliões, e sim sustentada por um consenso social quase unânime. (Queiroz, 1973: 40)

Contudo, não seria apenas a possibilidade de evasão do trabalho subordinado que impediu a formação de conflitos abertos na sociedade brasileira tradicional. Maria Isaura chama atenção também para o fato de que também o bairro rural teria colaborado para isso.

Apesar estar centrado na capela, os contornos geográficos do grupo de vizinhança são dispersos. Maria Isaura realça que o bairro rural é uma estrutura típica de hábitat disperso e população demográfica baixa. Em função disso, o ritmo de dispersão e reunião ditado pelas festas religiosas, pelas festas folclóricas e pelo mutirão (prática da ajuda mútua) são de suma importância, porque, através dessas práticas, define-se o tamanho do bairro rural e cria-se o sentimento de pertencimento do camponês ao grupo e a um lugar.

Cada bairro se compunha de famílias conjugais autônomas, autárquicas, lavrando independente de suas roças quando e como queriam, isto é, cada bairro se compunha de sitiantes tais como os havia definido Nice Lecocq Müller; centralizado por uma capela e uma vendinha, servia este núcleo de centro de reunião para a vizinhança dispersa. Configuração igualitária entre a família, de um lado, e de outro lado o arraial, ou a vila, ou a cidadezinha, o bairro apresenta as formas mais elementares de sociabilidade da vida rústica. Relativamente autônomos, não estão no entanto os bairros desgarrados uns dos outros; pelo contrário, congregam-se numa zona e conhecem que assim estão dispostos. Não estão, pois, isolados; integram-se em conjuntos que se alargam em diferentes graus: a) relações dos bairros entre si; b) relações com a região; c) relações com o exterior (isto é, com tudo que ultrapasse a região). (Queiroz, 1973: 13)

A configuração do bairro rural orquestrava todas as relações sociais dos camponeses brasileiros e informava seu modo de ver e de pensar, inclusive politicamente. Essas instituições rústicas forneciam inclusive o modo a partir do qual o camponês pensava toda a sociedade à sua volta, interferindo inclusive em sua concepção de sagrado e de sobrenatural. A hipótese de Maria Isaura é que as relações familiares e recíprocas dentro do bairro rural faziam o camponês conceber tudo a partir da lógica da ajuda mútua entre compadres.

As relações familiares, de trabalho e religiosas que tinham origem no bairro rural interferiam também na percepção que o camponês tinha de conflito. O princípio fundamental das relações familiares e de vizinhança do camponês brasileiro era o *do ut des*, em que predomina a noção de reciprocidade. Essa orientação o impedia de formar a noção exata da distância social que vigora em uma sociedade de classes; faria o sitiante tradicional não fazer da sua contestação social uma queixa contra a desigualdade social, mas sim à quebra da reciprocidade. Segundo Maria Isaura, o sitiante

... vive num grupo social igualitário e sente-se levado a considerar todos os indivíduos como pertencendo ao mesmo nível social que é o seu. A consciência que tem da sua própria dignidade, do seu valor pessoal, é muito viva. Em sua visão, a sociedade perde a dimensão vertical dada pela superposição das classes sociais, não conserva senão um nível, é “achatado”. (Queiroz, 1973: 66)

A autora entretanto complexifica sua tese sobre o comportamento social e político do camponês a partir do estudo de caso efetuado no povoado de Santa Brígida, na Bahia⁵³. Reafirma a ideia de que os sitiantes tradicionais vivem em bairros rurais de estratificação igualitária cujo funcionamento seria dado pelas relações de vizinhança. Mas mostra que, apesar de não haver uma diferenciação de camadas sociais em zonas de sitiantes, o campesinato é um grupo com uma hierarquia interna determinada pelos laços de afeição e gratidão. A ascensão social e a liderança política se tornam, assim, reflexos do prestígio pessoal ou de qualidades carismáticas⁵⁴. As

⁵³ Política, ascensão social e liderança num povoado baiano. In: *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1973.

⁵⁴ A civilização rústica brasileira poderia encerrar, portanto, três tipos de liderança política: a derivada do carisma, a derivada do prestígio pessoal e a que era resultada da indicação de um coronel.

lideranças sociais de outro tipo não gozam de autoridade efetiva – como as indicadas pela administração pública ou por escolha de um coronel distante.

Na região de Santa Brígida, havia duas comunidades rústicas, a dos baianos, cujas relações vicinais estavam em decadência, e a dos alagoanos, marcada pela vigência do trabalho coletivo e das festas religiosas comunais. Na primeira comunidade havia dois cabos eleitorais cujos poderes emanavam de causas distintas. Um deles era da UDN, e seu poder derivava do prestígio pessoal, fato que lhe garantia uma capacidade efetiva de influência sobre a comunidade. O segundo alcançou o status de liderança no PSD através dos laços de família, amizade e gratidão com um coronel que residia no município distante de Jeremoabo. Em função de não ser tão bem relacionado quanto o outro, o cabo eleitoral do o líder do PSD não conseguia angariar tantos votos quanto o primeiro. Por isso, sua liderança não era considerada uma ascendência política efetiva entre a comunidade baiana.

Já na comunidade dos alagoanos, o prestígio, as qualidades pessoais, os supostos dons sobrenaturais alçaram Pedro Batista primeiro à condição de cabo eleitoral e depois a líder dos romeiros. Esta era uma liderança com autoridade real no grupo de vizinhança. Segundo Maria Isaura, o voto era dado a Pedro Batista como contrapartida aos benefícios que a população local dele havia recebido – conselhos, proteção, amparo financeiro, cura de doenças e, sobretudo, uma disciplina social rígida, alicerçada na ideia de ajuda mútua e em valores tradicionais rústicos.

Dentre os três cabos eleitorais de Santa Brígida, Maria Isaura constatou que somente dois gozavam de poder efetivo junto às duas comunidades locais: o cabo eleitoral da UDN, entre os baianos, e o padrinho Pedro Batista, entre os romeiros. Entre os dois, havia apenas uma diferença de grau de poder sobre suas respectivas comunidades. Por exercer uma liderança carismática, o padrinho tinha um poder de influência entre os romeiros que independia do funcionamento do esquema de dom e contradom. As crenças dos habitantes alagoanos nas virtudes sagradas de Pedro Batista geraram uma relação de devoção à sua figura que remontava a uma atitude de obediência. O mesmo não ocorria em relação o cabo eleitoral baiano, cujos poderes emanavam apenas de suas qualidades pessoais.

No caso do cabo eleitoral da UDN, que também o é na base do prestígio pessoal, as relações são muito mais de reciprocidade de favores.

Há como que um contrato entre os cabos eleitorais e os eleitores. Estes retribuem o que aquele lhes deu, ou então oferecem seus votos na expectativa de um favor a ser alcançado. O contrato, que é informal e costumeiro, pode ser rompido quando uma das partes não cumpre o que delas se espera. (Queiroz, 1973: 114)

Dos três tipos de liderança que emergiram em Santa Brígida, a única que não gozava de autoridade real era justamente aquela que tinha alcançado o status de cabo eleitoral por indicação de um coronel distante. As outras duas desfrutavam de um poder efetivo na comunidade.

Com essa análise sobre ascensão social e liderança no povoado de Santa Brígida, Maria Isaura formulou a hipótese de que o voto, em zonas igualitárias de sítiantes, possui como base a lógica do dom e contradom, o ideal da reciprocidade de favores porque cria a expectativa da contrapartida, inclusive, da parte do líder⁵⁵. Isso provaria que as formas tradicionais de existência possuem uma lógica racional porque o voto é encarado como um bem de troca. Ele seria uma manifestação consciente e podia ser barganhado. A pesquisadora desmistificava a ideia de que, no Brasil, o voto seria somente o reflexo da escolha do grande coronel ou do chefe político local⁵⁶.

Enquanto as relações pessoais envolvem a afetividade na determinação do voto, o sistema de dom e contradom implica já o raciocínio, o peso da vantagem e da desvantagem, a escolha, [...] e se apresenta na realidade como uma reciprocidade de favores, como que 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. (Queiroz, 1976: 168).

Pode-se contudo dizer que, se, em Maria Isaura, a configuração igualitária dos bairros rurais de camponeses, por se basear na ideia da reciprocidade, abre possibilidades para a barganha política por parte das camadas rurais subalternas, ela acaba também por estabelecer uma forma de ação política que mantém o mandonismo

⁵⁵ A lógica do dom e contradom, que perpassava todas as instituições sociais camponesas, como catolicismo rústico, folclore, mutirão, compadrio, bairros rurais, parentela etc., fomentava um tipo de liderança social um tanto fluida, mas que proporcionava acesso à racionalidade, lógica, barganha na hora do voto. Somente a liderança política carismática, que deriva da crença de que o líder possui dons sobrenaturais, uma qualidade fora do comum, independia do esquema de dom. Nesse caso, o grau de avaliação era menor, e a interferência da afetividade era maior do que na liderança derivada do prestígio pessoal. Segundo Maria Isaura, a crença nas qualidades sobrenaturais do líder impedia o indivíduo de desobedecer. Para ela: “Enquanto o prestígio pessoal leva à liderança, as qualidades carismáticas fazem o indivíduo alcançar um status realmente mais elevado que os outros.” (Queiroz, 1973: p.116)

⁵⁶ Cunha de Lima, 2007.

local, a mistura entre público e privado herdado da estrutura social tradicional brasileira marcada pela parentela.

Isto acontece porque a barganha propicia que as camadas subalternas rurais manifestem seu desacordo em relação ao poder dos grandes proprietários ou aos impactos desestruturantes da modernidade política e econômica por meio de uma acomodação ao capitalismo urbano industrial e não por uma crítica a ele. A atitude do campesinato brasileiro não seria, a despeito disso, de resignação passiva ou de conformismo com a situação que lhe desagradava. Essa camada produziria tentativas de solucionar as crises econômicas e a anomia em que está sempre na eminência de entrar migrando, aderindo a movimentos messiânicos, barganhando politicamente etc. A transformação da economia do sitiante, com a passagem de um regime predominante de subsistência para um regime comercializado, também seria exemplo de solução e adaptação a novos contextos econômicos mais marcados pelo padrão de organização urbano-industrial do Ocidente. Entretanto, faria isso de tal modo a não romper com status quo.

Por conseguinte, Maria Isaura nega as teses de que havia um imobilismo social entre as populações pobres carentes. Ao contrário, elas intervinham diretamente no curso dos acontecimentos, produzindo interessantes experiências de desenvolvimento regional alternativas aos vinculados à modernidade política e econômica⁵⁷. Todavia, se, por um lado, a movimentação das camadas rurais subalternas produzia mudanças, deslocamentos e melhoria de suas condições de vida, por outro, ela não resultava, em geral, na formação de camadas sociais distintas, portanto, na alteração profunda da estrutura familiar própria das parentelas. Se a reciprocidade, ao instaurar a barganha como um dos únicos canais possíveis de contestação social⁵⁸, conferia dinamismo às populações rurais, assegurava também legitimidade à estrutura familiar piramidal da parentela, ao reforçar a importância das relações pessoais e afetivas para a expressão da insatisfação social. No plano macrossocial, esse dinamismo marcado por pequenas acomodações era responsável pelo fato de a mudança social no Brasil se processar com acomodações sucessivas, e não com rupturas.

⁵⁷ A parceria, por exemplo, era uma solução específica do campesinato, e não um arcaísmo ou uma sobrevivência.

⁵⁸ Outro canal de mudança e contestação social aberto pela estrutura social tradicional brasileira eram os movimentos messiânicos. Pela complexidade que o tema assume na obra de Maria Isaura, dedicaremos a capítulo à parte.

O campesinato brasileiro, em Maria Isaura, é uma camada insubmissa, porém não contestadora da ordem social tradicional. Isso pelo menos até 1950, época em que, segundo Maria Isaura, o aumento do crescimento demográfico, da urbanização e da industrialização começou a alterar a estrutura social familiar brasileira, dando origem a classes sociais com contornos mais nítidos.

A análise da religiosidade rústica e das práticas folclóricas do camponês lhe ajudou a compreender que essas instituições tinham como função social principal reforçar os valores e a ordem social tradicionais, marcada pelo imbrincamento entre a solidariedade vicinal dos grupos de vizinhança e a solidariedade vertical das parentelas.

Essa hipótese sobre as práticas folclóricas é formulada no livro publicado em 1958 sobre a dança de São Gonçalo, manifestação popular que Maria Isaura pôde observar também no povoado de Santa Brígida, na Bahia (Queiroz, 1958). Lembrando que nessa região havia duas comunidades rústicas, uma formada por alagoanos, que ainda praticavam entusiasticamente a dança de São Gonçalo, a outra composta por baianos, que, embora praticassem a cerimônia religiosa folclórica, não o faziam com tanta frequência e com a mesma convicção. O desinteresse do segundo grupo demonstrava que, na comunidade baiana, a dança era uma sobrevivência da antiga população rústica já em decadência.

A primeira conclusão a que chega a autora é que a dança de São Gonçalo ainda era valorizada pelos alagoanos porque exercia uma função social na comunidade: reafirmava a solidariedade vicinal que ainda regia as relações sociais do grupo e que podia ser percebida pela prática do batalhão⁵⁹ e pela existência de cerimônias religiosas coletivas. No grupo dos baianos, a dança perdia sua função social porque as instituições sociais da antiga cultura rústica brasileira, formada pela junção das culturas portuguesa, indígena e africana, e cujo pilar era a solidariedade vicinal, deixavam paulatinamente de vigorar⁶⁰.

A dança de São Gonçalo está, pois, ligada a um determinado tipo de relações humanas, definidas pela solidariedade vicinal, que servem de

⁵⁹ Batalhão era o nome dado pelos alagoanos aos trabalhos coletivos regidos pelo princípio da ajuda mútua que em outros lugares recebem o nome mais conhecido de mutirão.

⁶⁰ Eram dois os principais aspectos da vida rústica e da solidariedade vicinal: o trabalho coletivo e a prática religiosa coletiva.

fundamento a todo um estilo de vida social, pois vai predominar nos mais variados setores como o familiar, o econômico, o religioso etc. (Queiroz, 1958: 103)

Na comunidade baiana não vigorava mais o modo de vida definido nos antigos moldes da cultura rústica, baseado na solidariedade vicinal. O grupo atravessava um processo de laicização e individualização dos divertimentos e das práticas produtivas, o que repercutia diretamente em sua mentalidade e em seu modo de vida. A comunidade baiana reagia à crise econômica adotando um padrão de conduta mais próximo ao da cultura urbana de tipo ocidental. Maria Isaura salienta, contudo, que este não era o único destino possível para o antigo modo de vida rústico.

No povoado alagoano a dança de São Gonçalo era ainda um elemento coerente e adequado às relações sociais baseadas na solidariedade vicinal vigentes no grupo. Mostra que essa prática que não podia ser encarada como arcaísmo ou a sobrevivência de um modo de vida tradicional que deixava de existir. Embora a dança fosse um elemento pertencente à cultura rústica, sua presença em tempos mais recentes na comunidade atestava que a cultura rural tradicional tinha um grau de adaptabilidade ao contexto de mudança econômica provocada pela industrialização e urbanização do país. Para ela, o revigoramento da dança de São Gonçalo na comunidade de alagoanos era uma resposta ao período de adversidade econômica pelo qual passava o grupo. A orientação geral da cultura rústica, com seu ideal de ajuda mútua, teria permitido ao grupo uma acomodação adequada à nova situação que vivia. Não podendo mais o promesseiro arcar sozinho com as despesas da cerimônia folclórico-religiosa em questão, a comunidade como um todo assumiu os gastos, demonstrando o vigor da solidariedade vicinal no grupo.

Maria Isaura descobre que os grupos rústicos possuem um grau de adaptabilidade a novos contextos que merece ser estudada pelas pesquisas do folclore⁶¹. A autora observou que não é o contexto cultural que determina os diferentes estágios de transformação precedentes à instalação de uma cultura de tipo urbana, mas as relações sociais a ele inerentes. A presença de determinado tipo de relações sociais que remontam ao antigo modo de vida rústico no contexto sociocultural brasileiro

⁶¹ Maria Isaura chega a afirmar: “Dentro, pois, da civilização tradicional coexistem elementos muito antigos e outros mais novos, isto é, ela comporta uma ‘certa contaminação de elementos de civilizações muito recentes’, e um dos problemas do folclore é procurar determinar que condições sociais permitem a persistência de elementos tão antigos dentro de contextos novos” (Queiroz, 1958:108).

contemporâneo marcava os diferentes graus de harmonia ou desorganização sociocultural das comunidades rurais no interior, até o país chegar a uma cultura mais moderna.

O grupo familiar de alagoanos em Santa Brígida possuía uma organização social muito parecida com as antigas comunidades rurais brasileiras, nas quais não havia diferenciações de profissão ou de classe, e cujos membros viviam o mesmo modo de vida. Era um exemplo daquela estrutura igualitária caracterizada pela lógica da reciprocidade e da ajuda mútua descrita em *Bairros rurais paulistas*, e que havia se generalizado por todo o país.

Em *A dança de São Gonçalo num povoado baiano* verifica-se que esse tipo de organização social não sobreviveria a uma diferenciação entre camadas em seu interior. Essa era a principal função desempenhada pela cerimônia folclórico-religiosa em questão: evitar que o incipiente processo de divisão em camadas que já se insinuava na comunidade de alagoanos desse origem a uma estratificação social mais rígida como na comunidade baiana. A dança era um exemplo de prática religiosa que operava como fator de homogeneização das diferentes camadas da comunidade de romeiros alagoanos, trazendo a mais elevada para o nível da intermediária e elevando a inferior à posição de intermediária. Ela fazia isso neutralizando o princípio de diferenciação social em camadas que, embora incipiente, já se fazia sentir em Santa Brígida.

Para Maria Isaura, havia dois princípios de diferenciação social vigorando na comunidade de alagoanos em Santa Brígida. O princípio econômico e o grau de proximidade com o chefe local, Pedro Batista. De acordo com a situação econômica, a organização social alagoana apresentava-se dividida em três camadas. A camada superior era composta por proprietários e comerciantes donos de algumas posses. A camada intermediária, na qual se situava a maioria da população de Santa Brígida, era integrada por indivíduos donos de pequenas roças. E a camada inferior era composta pelos romeiros, alagoanos recém-chegados na região e que por isso não tinham posses acumuladas. O segundo critério hierárquico, formado de acordo com o grau de amizade com Pedro Batista, chefe político local, ajudava a compor a camada superior, dando aos indivíduos próximos do líder mais prestígio do que a acarretada pela simples posse de bens.

A manifestação popular, ao nivelar todos pela camada intermediária, dava a ilusão de que não havia privilégios em Santa Brígida (Queiroz, 1973). A dança de São Gonçalo, operando desse jeito, reforçava o controle social sobre o comportamento coletivo da comunidade, os valores tradicionais do grupo baseados no ideal de reciprocidade de favores, e a solidariedade vicinal da comunidade de romeiros em Santa Brígida. Ela evitava que as diferenças socioeconômicas incipientes no grupo dessem origem a camadas sociais mais bem definidas.

Todavia, é no livro sobre camponeses, publicado em 1976⁶², que a argumentação da autora fica mais clara quanto ao papel social assumido pelo folclore na sociedade rústica⁶³. Ao analisar a função social das instituições sociais caboclas tradicionais, Maria Isaura desenvolve a hipótese de que não apenas a religião rústica atua para reforçar as duas solidariedades básicas dos sitiantes tradicionais, a vicinal e a familiar⁶⁴. As práticas folclóricas também desempenham a mesma função. Despertam o sentimento de localidade e de grupo nessa parcela da população sempre em risco endêmico de anomia. A adversidade advinda do hábitat disperso marcado por uma estrutura social de tipo tradicional dividida em parentelas suscita sempre esse risco, cuja emergência é evitada pelas práticas religiosas do catolicismo rústico, com sua dinâmica de dispersão e reunião. Estas permitem que as relações vicinais peculiares ao bairro rural se estendam por uma área geográfica maior, possibilitando a formação de um grupo dotado de solidariedade interna⁶⁵.

O bumba-meu-boi, espécie de farsa popular, de dança dramática, também teria a função de despertar a coesão interna dos grupos de vizinhança, ao reafirmar ritualmente os valores tradicionais camponeses. Contudo, o folguedo, ao mesmo tempo, reforçava a solidariedade vertical que unia os grupos dentro parentela, configuração social mais ampla na qual se inserem os bairros rurais. Essa dupla função sintetiza, a nosso ver, como Maria Isaura enxerga a crítica à estrutura socioeconômica

⁶² Refiro-me ao livro já citado da autora *O campesinato brasileiro*, de 1976.

⁶³ Nesse estudo, Maria Isaura analisa também outras instituições rústicas que reafirmavam a lógica da reciprocidade ou do dom e contradom como regra básica das relações sociais constituídas em zonas de sitiantes. A religiosidade rústica também exercia essa função, ao estabelecer uma relação de compadrio com o sobrenatural.

⁶⁴ A religião rústica é um tema que ganhou destaque na obra da pesquisadora paulista. Por essa razão, será tratada em capítulo à parte.

⁶⁵ As festas e reuniões religiosas propiciavam, ao mesmo tempo, o encontro constante dos sitiantes, e também os obrigava se dispersar e se relacionar com a região circundante, por meio das romarias, procissões e novenas, ampliando sua rede de relações sociais.

tradicional brasileira feita pelos bairros rurais. Para Maria Isaura, a dança dramática possui um papel de controle social e de crítica que permite ao povo rústico questionar as autoridades. Todavia, a crítica propiciada pela farsa popular também se volta contra o próprio povo. Atingia a todos que, fosse qual fosse sua posição social, tivessem ofendido a moral popular, a moral tradicional, a moral religiosa. Portanto, a sátira é um instrumento de controle do grupo todo, dirigido a todas as camadas.

A pequena farsa defende, pois, os valores tradicionais do grupo, não propondo nenhuma modificação do mesmo, e assim pode ser aplaudida tanto pelas camadas superiores quanto pelas inferiores. Não era específica de uma camada social, mas ao contrário se inscrevia na sociedade global e sua ação se exercia de alto a baixo na escala social. (Queiroz, 1973: 130)

O bumba-meu-boi seria uma forma cristalizada de resolver os conflitos presentes na sociedade brasileira tradicional que simultaneamente reforçava, pela catarse, a solidariedade interna dos bairros rurais e a solidez da organização e da estrutura da parentela. O folguedo afirma os comportamentos ideais da sociedade tradicional, reiterando a interdependência entre desiguais. A solidariedade se estendia do alto a baixo na escala social, favorecendo a integração das diferentes camadas. Essa função desempenhada pelo bumba-meu-boi levou Maria Isaura a formular a hipótese de que o folclore na estrutura socioeconômica teria uma função eminentemente conservadora.

Assim, a despeito dos princípios de igualitarismo presentes na comunidade de sitiantes, havia uma correlação positiva entre os princípios estruturais básicos da sociedade mais ampla, marcada pela solidariedade vertical, e os do grupo menor, caracterizado pela solidariedade vicinal, unindo indivíduos de posição socioeconômica semelhante. As instituições folclóricas e religiosas rústicas tinham dupla função: atuavam reforçando a solidariedade vicinal dos sitiantes, dando-lhes o contorno dos grupos de vizinhança, e, ao mesmo tempo, reafirmavam, de maneira indireta, o tipo de solidariedade em vigor na estrutura piramidal da parentela. Ao atuar dessa maneira, elas não favoreciam a formação uma classe camponesa dotada de consciência própria. Pelo contrário, reiteravam, de modo indireto, o tipo de solidariedade atuante na estrutura piramidal da parentela. Teriam por isso um papel eminentemente conservador. A despeito disso, Maria Isaura não considera a estrutura social tradicional brasileira fechada à contestação da camada rural subordinada.

Para ela, as relações de mando são mitigadas pela lógica da reciprocidade de favores, do dom e contradom. Isso tornaria a mudança social e o curso dos acontecimentos obra direta também da ação dos camponeses.

Com essa perspectiva, Maria Isaura desenvolve uma concepção dinâmica da sociedade brasileira, cujo ritmo seria dado pelas acomodações sucessivas, e não pelas rupturas, em que o grau de parentesco e a religião são tão importantes quanto o aspecto econômico para a produção e solução de conflitos. Na obra de Maria Isaura a sociedade brasileira aparece como que estruturada de acordo com o modelo das sociedades camponesas.

Maria Isaura concorda com o historiador Marc Bloch quando este afirma, em relação ao campesinato francês, que a reação da sociedade camponesa a uma situação adversa assume em geral uma conotação religiosa, e não revolucionária no sentido de destruir a estrutura social existente, substituindo-a por outra. Um dos objetivos desses movimentos, entre os quais se destacam os messiânicos, era mudar as pessoas que ocupam os postos hierárquicos, conservando, porém, as hierarquias. Eles seriam, portanto, reações reformistas que não chegam a envolver grandes regiões (Queiroz, 1976b: 22).

3. O desenvolvimento urbano-industrial brasileiro e seus reversos

Em *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil* (1978), Maria Isaura reúne alguns artigos em que avalia os efeitos do processo de modernização no Brasil a partir das transformações por que passou nossa estrutura agrária. Adotando uma perspectiva que oscila entre presente e passado, traça um panorama sobre os processos de transformação e de adaptação da sociedade agrária no Brasil até meados da década de 1960.

Afirma que a agricultura brasileira, durante o período colonial, apresentava três unidades de produção agrárias que se distinguiam de acordo com o destino dado a produção: a propriedade de tipo *plantation*, na qual eram cultivadas monoculturas de exportação como a cana-de-açúcar; as fazendas de criação de gado, com produção voltada para o mercado interno e que ligava diretamente ao que se passava nas regiões

de monocultura; e a pequena agricultura de mantimentos que, fosse de abastecimento ou comercializada, estava voltada para os mercados locais.

Os estabelecimentos de agricultura de exportação eram unidades de produção da superposição de várias camadas. Na base da pirâmide estavam os escravos; entre estes e a camada superior havia um conjunto de homens livres de várias espécies, sendo o morador o ocupante da camada mais baixa; no topo da pirâmide situavam-se os fazendeiros. Na *plantation*, por conseguinte, coexistiam trabalhadores subordinados e trabalhadores livres. Grande parcela dos trabalhadores livres estava em geral encarregada da produção de alimentos.

As fazendas de gado possuíam uma estrutura interna mais simples. Como a criação era realizada de forma extensiva, não havia grande necessidade de mão de obra, portanto, não era preciso escravos. O principal trabalhador na criação de gado era o vaqueiro, homem livre com um gênero de vida muito semelhante ao do patrão. Nas fazendas de gado, onde a estratificação social era mais simples, os vaqueiros recebiam parte da produção do estabelecimento como pagamento, um vitelo a cada quatro que nasciam, e suas famílias podiam cultivar a roça nas fímbrias das grandes propriedades. Apesar de gozarem de maior liberdade, os vaqueiros, assim como os parceiros das grandes monoculturas de exportação, contraíam relações paternalistas com os grandes fazendeiros. Havia também os moradores, parcela da população que abastecia com a pequena produção familiar as fazendas de gado e as monoculturas de exportação.

A agricultura de abastecimento, por sua vez, se caracterizava pelo fato de operar com mão de obra familiar, e ser constituída por moradores ou roceiros independentes. Nas regiões em que atuavam fora da órbita da monocultura de exportação e das fazendas de gado, os roceiros independentes eram proprietários de direito e ou de fato de suas terras e tinham como base da produção as unidades familiares de trabalho e economia⁶⁶. Era agricultura de hierarquização socioeconômica pouco acentuada. As famílias se dispersavam sobre as terras que cultivavam formando grupos de vizinhança⁶⁷.

⁶⁶ No interior das fazendas de agricultura, o trabalho dos escravos era coletivo e controlado por um feitor, ao passo que os moradores compunham uma mão de obra livre, que tinha como unidade de produção a família conjugal.

⁶⁷ Não está muito claro se parceiros e moradores também se organizavam em bairros rurais.

Portanto, desde os tempos coloniais, havia no Brasil unidades produtivas voltadas para a produção de alimentos. A camada da população que se ocupava dessa atividade era composta de agricultores ou de camponeses, dependendo da prioridade atribuída à produção: comércio ou subsistência, respectivamente. Não importava a relação que moradores ou roceiros independentes tinham com a terra em termos de propriedade. Segundo Maria Isaura, o que caracterizava a pequena agricultura de alimentos era o fato de ela ter com unidade produtiva a família conjugal.

Contudo, no livro de 1978, a autora considera que havia uma ligação de complementaridade entre os três sistemas produtivos, uma vez que tanto as *plantations* de gado quanto as de monocultura estavam na inteira dependência dos produtos da pequena agricultura. Esta última instância produtiva abastecia de alimentos as outras duas. A ligação de complementaridade também se perpetuava em relação às cidades. Estas também estavam na inteira dependência da produção da pequena agricultura⁶⁸. Ao apontar a persistente coexistência no Brasil de pelo menos três estruturas de trabalho agrário – a veiculada pela monocultura de exportação, pelas zonas de criação e pela pequena produção de abastecimento –, a pesquisadora não demonstrava muita crença na tese de que tradição e modernismo eram contrários incompatíveis e irreduzíveis.

Solidariedade profunda, na verdade, unia os três sistemas de produção, com base na complementaridade. A diferença de produtos, a diferença de superfície dos estabelecimentos, a diferença na organização do trabalho não determinavam oposição declarada entre grandes, médios e pequenos lavradores, nem entre monocultores, criadores de gado e roceiros. Seus interesses econômicos estavam aparentemente ligados, sua maneira de ressentir o movimento dos preços e, portanto, sua mentalidade econômica eram semelhantes. (Queiroz, 1978: 29)

A ligação estreita entre monocultura de exportação, criação de gado e agricultura alimentar era ocasionada também pela ideia do lucro fácil. Mesmo os lavradores de pequena envergadura viam-se atraídos pela possibilidade do enriquecimento rápido, e buscavam, não raro, associar à sua modesta agricultura o cultivo de um produto de exportação. Sendo assim, a dedicação à roça logo diminuía, provocando escassez e alta

⁶⁸ Essa promiscuidade de interesses durante o período colonial era reforçada ainda pelo fato de a camada superior da população ser formada, invariavelmente, por fazendeiros. Mesmo os habitantes dos povoados urbanos tinham negócios no campo e se valiam disso para viver. Essa ligação umbilical com o campo impedia que as reivindicações dos cidadãos arranhassem as estruturas socioeconômicas rurais.

dos preços de alimentos. O resultado disso era que a dieta alimentar dos pequenos produtores piorava significativamente, assim como da população em geral, já que era a roça do sitiante tradicional que alimentava fazendas e povoados urbanos. Contudo, lembra a autora, em função de sua fraqueza econômica, os roceiros não podiam fazer face à baixa cíclica de preços do mercado exterior e logo voltavam à policultura.

Maria Isaura sustenta que as relações de trabalho apresentadas pelas três estruturas agrárias de produção desde o início da época colonial se repetiram ao longo dos séculos XVIII e XIX.

A solidariedade dos três tipos de estrutura agrária se espelhava também no fato de que elas eram encontradas no Norte, no Nordeste, no Sul do país. As novas terras desbravadas eram destinadas ou às grandes monoculturas ou à criação de gado, ou ainda às roças de abastecimento, e sua organização seguia sempre o modelo já existente. Assim, as regiões de gado do Sul do país, cuja abertura data do século XVIII, se compuseram espontaneamente segundo a maneira pela qual se havia organizado o Nordeste, com vaqueiros recebendo salário *in natura* e sem necessidades de escravos. As fazendas de café, no século XIX, seguiram mais ou menos a organização do trabalho das fazendas de cana; também nelas se associou o trabalho escravo coletivo ao trabalho por unidades familiares dos agregados, dos moradores, dos parceiros que se dedicavam às roças de abastecimento. O mesmo se deu com a agricultura de abastecimento. Quando, em 1824, o governo brasileiro iniciou sua política de colonização, no Sul do país foram distribuídos lotes a imigrantes europeus (italianos e alemães, principalmente), e sua organização de trabalho foi, a princípio, semelhante às dos grupos de vizinhanças nacionais que existiam noutras áreas do país: habitaram dispersos em seus lotes, praticando uma pequena agricultura de autoconsumo, e buscaram no comércio a via de ascensão social. (Queiroz, 1978: 29)

Todavia, no estudo de 1978, Maria Isaura não estava preocupada com as permanências da estrutura agrária, mas com os elementos que se transformaram com o processo de ocidentalização paulatina do país, iniciados no final do século XVIII e início do XIX. A socióloga elegeu as modificações pelas quais passou as instâncias de gado no Sul do país, nesse período, como ilustrativas do processo de aburguesamento que estava ocorrendo nos principais estados do país. Mencionaremos aqui a título de ilustração os principais acontecimentos enumerados pela autora que sumarizam o processo de modificação da produção agrária brasileira, principalmente as transformações que ocorriam no regime de trabalho que envolvia vaqueiros e moradores.

No início do século XVIII, as estâncias seguiram o modelo da criação de gado no Nordeste: o rebanho era cultivado de forma extensiva pelos vaqueiros livres, e a estância era abastecida pelos produtos cultivados pelos moradores. A partir da segunda metade do século XVIII, com a seca no Nordeste, a produção de charque no Sul pôde ser exportada para outras regiões do país. Novas maneiras de produzir foram adotadas, inaugurando uma verdadeira indústria da carne-seca no Sul. Apesar de a produção de gado necessitar de número muito reduzido de vaqueiros, o estabelecimento, por se situar em uma região conflituosa de fronteira, necessitava da presença de uma clientela guerreira que, nos períodos tranquilos, praticava a agricultura de abastecimento nos vales úmidos. Por isso, as fazendas de gado da região continuaram a acolher moradores.

A partir da segunda metade do século XIX, foi introduzido no Pampa o arame farpado, para cercar as propriedades. Maria Isaura considera que esse processo, principalmente nas zonas mais próximas às charqueadas, afastou a mão de obra ociosa e aboliu as plantações de abastecimento. Essa expulsão dos antigos moradores das terras foi completado indiretamente pela política de localização de imigrantes, iniciada em 1824. Os lotes de terra direcionados aos colonos foram utilizados para o cultivo de alimentos, porém, a agricultura praticada seguiu moldes comerciais e foi logo utilizada como complemento para as zonas de criação do Pampa. Isso permitiu que as estâncias se especializassem na pecuária. O resultado disso foi que os antigos moradores, agora expulsos, passaram a ser contratados apenas periodicamente, ficando sem acesso à roça e sem emprego.

A partir de então, apenas um número reduzido de peões passou a fazer o trabalho nas estâncias, em troca de um salário ínfimo que não cobria mais as despesas de toda a família. Como consequência, o trabalho das unidades familiares desapareceu, sendo substituído pelo trabalho coletivo dos peões: o vaqueiro se transformou em assalariado, aumentando a distância social entre os estancieiros e seus empregados⁶⁹.

Essa transformação sem dúvida é valorizada por Maria Isaura. *Contudo, ela parecia pouco convencida de que este era o processo mais indicado para a quebra do*

⁶⁹ Esse processo teria sido consolidado com a implantação da indústria frigorífica no início do século XX, já com capital estrangeiro e com a transformação de algumas estâncias em “cabanhas”. A pecuária do Pampa, a partir daí, passou a flutuar de acordo com as modificações de preços dos mercados exteriores. Essa interferência teria incentivado o emprego cada vez maior de uma mão de obra temporária.

paternalismo nas relações de trabalho no campo. A nosso ver, Maria Isaura não defendia o enfraquecimento das relações pessoais no campo, mas, o que ela queria era que essas relações fossem mais permeadas pela lógica do dom e contradom, isto é, que fossem mais suscetíveis à barganha política. Essa conversão em Maria Isaura estava condicionada à existência dos agrupamentos dos bairros rurais. Por isso, a autora parecia mais preocupada em apontar as condições que permitiam a existência das antigas unidades de produção familiares, da pequena agricultura de abastecimento, do que com o aparecimento de relações impessoais no campo. Mesmo porque, para ela, as relações de dependência pessoal, embora hierárquicas, eram mitigadas pelo princípio da reciprocidade de favores.

Claro que Maria Isaura reconhece que a transformação das estâncias tradicionais em estâncias comerciais resultou na quebra das relações paternalistas entre patrões e empregados. Porém, realça que o processo provocou o aparecimento, nos intervalos entre as estâncias, de povoados miseráveis, habitados por antigos moradores e suas famílias que já não encontravam mais trabalho permanente e não tinham mais acesso à roça. Com isso, ela chamava atenção para o fato de que, se o processo de ocidentalização da produção provocava a quebra do paternalismo, por outro lado, produzia subemprego e desemprego da massa rural, e não sua proletarização plena. Por essa razão, não via com bons olhos as políticas de desenvolvimento feitas à revelia das necessidades dos bairros rurais, ou seja, que pregavam a ocidentalização da produção e as relações impessoais.

Mostra que o mesmo processo de transformação da organização de trabalho ocorreu nas monoculturas de exportação. Assim como a pecuária sulista, a cana de açúcar teve modificada sua organização interna, passando do trabalho escravo ao cambão. No início, o trabalho coletivo dos escravos foi substituído pelo trabalho das unidades familiares. Com isso, os antigos escravos passaram a ter acesso à morada e a uma parcela da terra para cultivar agricultura de subsistência, em troca de um minguido salário e da entrega de parte de sua produção ao dono da terra.

Maria Isaura afirma que, com o emprego da máquina a vapor na fabricação do açúcar, já nos primeiros decênios do século XX, a organização do trabalho das grandes plantações de açúcar sofreu nova modificação. A usina se tornou mais importante economicamente que os engenhos. Os usineiros continuaram a empregar “moradores

de condições” e foreiros na produção (mesma modalidade de trabalho que a parceria), mas adotaram também o trabalho de diaristas, pagos por dia, que continuavam a viver nas propriedades do patrão. Assim, o processo de ocidentalização da produção açucareira também promoveu a adoção de mão de obra temporária, e não a proletarianização da massa rural.

Aponta que com a aceleração do processo de modernização iniciado por volta de 1940, uma nova mudança ocorreu nas fazendas de açúcar: a passagem do trabalho das unidades familiares para o trabalho dos indivíduos que, engajados em tarefas fixas, saíam da grande propriedade ao término de seus afazeres. Isso teria acontecido porque a mão de obra de que necessitava o fazendeiro passou a ser calculada a partir quantidade empregada no período em que o trabalho diminuía, e não mais a partir das etapas em que aumentava, como no plantio e na colheita. O resto do trabalho seria fornecido por mão de obra temporária. Com a consolidação de contratos desse tipo, se desfaziam as antigas relações paternalistas, base da organização do engenho. O contato direto entre patrão e empregado já não existia, porque os trabalhadores não residiam mais nas orlas da grande propriedade. Contudo Maria Isaura afirma que a contrapartida desse processo é a transformação da mão de obra no campo em volante e não a sua proletarianização.

A autora cita ainda o caso do café no oeste paulista. A crise agrária de superprodução do café, em 1929-30, instaurou um novo tipo de trabalhador que não mais habitava as fazendas de modo permanente. Esse novo tipo de trabalhador era contratado para tarefas muito específicas, em geral a colheita, e por isso não mais se integrava à produção da grande empresa agrária. Essa mão de obra temporária, quando não conseguia viver como volante no campo, migrava para as cidades, tornando-se uma massa de inadaptados e marginais. A instauração de novas relações de trabalho no campo, mais compatíveis com o modo urbano e ocidental de organizar a produção, teria aumentado assim o êxodo rural-urbano, incrementando o processo de urbanização da população, acentuado a partir dos anos 1950.

Maria Isaura afirma que o recrudescimento do desenvolvimento industrial no imediato pós-guerra incentivou o crescimento das cidades, que passaram a receber número cada vez maior de elementos integrantes das antigas populações rurais. Chama atenção para o fato de que, após essa data, o êxodo rural-urbano se tornou mais intenso

que o ritmo da industrialização. Por isso, a ida para a cidade, longe de significar uma ascensão social para o antigo camponês, representava uma queda de nível de vida. Com essas transformações, a antiga população rural autônoma viu-se obrigada a viver de bico, passando a morar em favelas, quando ia para as cidades, ou se transformando em boias-frias, quando permanecia no campo.

Deste modo, a autora não viu a adoção do emprego temporário com otimismo: se, por lado, essa mudança representava o rompimento das relações paternalistas, por outro, significava que a maioria da população rural, boa parte dela constituída de camponeses, não se integrava mais no mercado de trabalho de forma permanente. Supõe que esse processo começou a se acentuar a partir da promulgação do Estatuto da Terra, em 1963.

Entretanto, o Estatuto da Terra, promulgado pelo governo em 1963, e que estendia ao campo as leis sociais existentes nas cidades, intensificou este emprego da mão de obra temporária; a nova lei protege os trabalhadores permanentes, os empregadores se furtam a ela engajando volantes.

O emprego da mão de obra temporária significa a ruína total do paternalismo: os trabalhadores vão perdendo o contato até com os administradores. (Queiroz, 1978: p.36)

Com isso, as relações impessoais das empresas modernas chegavam ao campo.

O que acabamos de descrever em relação ao Nordeste acontece também em regiões inteiramente diferentes e com produtos heterogêneos: café, cacau, algodão etc. É sobretudo nas regiões mais ricas, como São Paulo e Paraná, que as modificações são mais rápidas e parecem mais radicais. Em toda parte a mão de obra é despedida e substituída por volantes, pagos por diária ou tarefa. (Ibid.: 37)

A autora considera que essa transformação não aconteceu sem ônus para os antigos moradores e foreiros. O salário, antes calculado a partir da quantidade de trabalho fornecida pela unidade familiar, passou a ter como referência somente o chefe de família. Além disso, sustenta que os antigos moradores e suas famílias não possuíam mais a complementação econômica representada pelas pequenas plantações alimentares que cultivavam em torno da casa. Os grandes proprietários, por não quererem mais arcar com uma mão de obra semi-ociosa e com as responsabilidades impostas pelo Estatuto do Trabalhador Rural, despediam os antigos moradores. Isso gerava, segundo ela, a falta de emprego permanente no campo, miséria e aumento do

movimento migratório dessa massa sobrando para as periferias das grandes cidades ou dos pequenos povoados, na busca de subempregos.

Para ela, um resíduo de inadaptáveis e de marginais se formava nos centros urbanos, em função da mudança nas relações de trabalho no mundo agrário, que legitimavam cada vez mais a utilização de diaristas e volantes. Essa opção acentuava um dos problemas mais graves da sociedade brasileira: o nomadismo dos trabalhadores rurais. Os antigos moradores que constituíam, por assim dizer, a população realmente ligada ao solo passou a se ligar às plantações por contratos de apenas um ano.

Maria Isaura, em relação aos protestos que esse tipo de situação suscitou, principalmente no Nordeste, afirma o seguinte:

Foreiros e moradores não deixam, porém, sem luta as terras que cultivaram por longo tempo. Seu descontentamento se exprimiu na formação das Ligas e Sindicatos Camponeses. Não é, portanto, a conservação de uma estrutura socioeconômica rígida e tradicional a base de seu descontentamento geral, mas a transformação radical das antigas relações paternalistas substituídas por relações impessoais e também a perda que esses trabalhadores sofreram de seu nível anterior de vida. (Queiroz, 1978: 37)

Porém, não se organizam em grupos nem fazem reivindicações. Mesmo no Nordeste, ligas e sindicatos se formaram a partir de um impulso dado por cidadãos, e não partiram diretamente dos camponeses. É que os trabalhadores rurais brasileiros têm sempre ao seu alcance a tradicional solução diante do desemprego: partir para outra região onde esperam encontrar trabalho e um salário conveniente. Partem para zonas inexploradas, para o Oeste sobretudo, ou então para as grandes cidades, onde sempre é possível ganhar algum dinheiro. A ruptura do paternalismo em curso transforma a mão de obra rural em subproletários: entretanto, ao menos uma parte dessa mão de obra busca, em outras regiões, a possibilidade de se integrar novamente em estruturas ainda dominadas pelo paternalismo. (Queiroz, 1978: 38)

Todavia, ainda outro fenômeno ocorria com a industrialização agrária: a agricultura de abastecimento adotava cada vez mais uma orientação comercial. Cita como exemplo o caso de São Paulo, onde a agricultura de abastecimento comercial surgiu estreitamente associada à expansão do café, no século XIX, e logo suplantou a agricultura tradicional de alimentos produzida pelos caipiras, que até então abasteciam a cidade. Para ela, a agricultura comercial se diferencia apenas quanto ao destino que dava à produção e às técnicas mais modernas que utilizava, mas, assim como a agricultura tradicional de alimentos, baseava-se no trabalho das unidades familiares.

Esse processo de mercantilização da agricultura de alimentos era visto com ressalvas por Maria Isaura. Não tinha tanta certeza se a agricultura de abastecimento moderna era – como apontavam os projetos de reforma agrária do início do século XX, que pregavam a distribuição de pequenos lotes aos pequenos agricultores – a solução para as grandes propriedades quase inexploradas e para a superação da policultura de subsistência fechada praticada pelos lavradores tradicionais.

Considerando os exemplos do Sul do país e de São Paulo, afirmava que os pequenos lotes não tinham tamanho suficiente para responder às demandas de várias gerações de agricultores. Logo se tornavam diminutos para tanta gente, e cansados, uma vez que os lucros obtidos pelos trabalhadores não eram suficientes para arcar com o tratamento do solo. Os agricultores não tinham condições de esperar a alta do preço de alimentos, ficando sempre à mercê de intermediários.

Assim, o desenvolvimento e a modernização de médios e pequenos produtores brasileiros não parecem confirmar as esperanças que neles depositaram os políticos e os homens de Estado desde o século XIX. A agricultura comercial de abastecimento não parece fazer surgir uma categoria de produtores abastados independentes. Se as técnicas de tratamento do solo não são empregadas, as terras muito divididas não dão colheitas lucrativas. Quando os produtores utilizam novas técnicas, caem nas mãos de intermediários, e a razão é óbvia: tendo feito grandes despesas, são obrigados a vender a colheita o mais depressa possível. (Queiroz, 1978: 42)

Deste modo, Maria Isaura não demonstra crença nos benefícios acarretados pela modernização ao modo ocidental, que revelou efeitos reversos ao processo de industrialização da década de 1940. Seu ceticismo dirigia-se também à opção pela modernização ocidental mesmo quando analisada a partir de seus efeitos sobre os empresários nacionais. A influência cada vez mais acentuada de capitais estrangeiros sobre as indústrias brasileiras e a intervenção cada vez mais marcante do Estado sobre certos setores industriais não modificavam a importância das relações pessoais e familiares nem a mentalidade *sui generis* dos empresariados nacionais. Os grupos econômicos continuavam a ser parentelas. Afirma que a expansão industrial no Brasil sempre utilizou da parentela para se instalar. Com isso, boa parte dos empresários brasileiros continuava norteados por uma lógica capitalista comercial, em que os esforços de racionalização da produção eram quase sempre preteridos em função da

expectativa do lucro fácil e imediato, obtido sem investimentos, sem intensificação das atividades produtivas e sem uma organização metódica do trabalho.

Aponta que a diversificação das atividades econômicas não resultava assim na formação de atores econômicos contrapostos entre si, executando cada qual uma tarefa específica. Mesmo após a adoção do padrão ocidental de desenvolvimento, o Brasil não teria deixado de eleger as linhagens das parentelas como sua principal estrutura socioeconômica e política. Isso, pelo menos, até 1960. Aponta que o resultado dessa combinação foi uma aliança entre os diferentes tipos de ocupações e o setor agrícola. Para Maria Isaura, não houve, em nenhuma das três fases do processo de industrialização⁷⁰, a formação de uma categoria de empresários industriais oposta à de fazendeiros, comerciantes, banqueiros. Ao contrário, os fazendeiros eram ao mesmo tempo os banqueiros, os primeiros industriais, os comerciantes etc., sem abandonar suas monoculturas de exportação.

Quanto mais se diversificavam as atividades econômicas no país, mais pareciam estreitar-se as alianças entre os diferentes tipos de ocupações econômicas e o setor agrícola, esta adição de atividades variadas, exercidas por um mesmo indivíduo, não parece decrescer nos dias atuais; ao contrário, agricultura em tempo parcial, em expansão, segue o desenvolvimento do país. Segundo a lógica ocidental, dever-se-ia esperar um desenvolvimento diferente: sendo a divisão do trabalho e a especialização hoje mais nítidas no país, os setores primários, secundários e terciários deveriam distribuir empregos entre os diferentes especialistas, sobretudo nas regiões desenvolvidas do país, e oferecer trabalho a um número bem maior de pessoas. (Queiroz, 1978: 78)

O processo de formação de novos setores econômicos não gerava maior acesso das camadas inferiores aos benefícios da expansão econômica pela qual passava o país, uma vez que a ignorância de que padeciam era um sério obstáculo aos postos especializados. Maria Isaura, avaliando a estrutura social brasileira na década de 1960, faz ainda outra importante afirmação: a industrialização estava levando a camada superior a adquirir consciência de classe, processo que não ocorria nas camadas inferiores. Os grupos subalternos ainda eram extremamente móveis no espaço e na profissão, apegados ao trabalho independente como valor fundamental, por isso não colocavam em questão a estrutura social da sociedade global.

⁷⁰ Primeira fase da industrialização foi do período pós-independência até a Primeira Guerra Mundial; a segunda, entre as duas guerras mundiais; a terceira do pós-Segunda Guerra Mundial até meados de 1960, data em que autora escreve.

E sustenta que, ao contrário do que supunham aqueles que achavam que o Brasil deveria seguir o curso das civilizações europeias, com o processo de modernização, o país não deu origem a um “proletariado combativo, que conquistou ao capitalismo liberal, com grandes lutas, o direito a condições mais humanas de trabalho, a um salário mais justo e com esse objetivo, fez nascer sindicatos e associações de classe” (Queiroz, 1978: 81). Pelo contrário, a industrialização mantinha grande parcela das populações pobres urbanas e rurais na marginalidade e no subproletariado.

A não conscientização de classe por parte da população subalterna nacional era explicada por Maria Isaura pela permanência da estrutura de parentela como instituição básica do processo de desenvolvimento econômico no Brasil, e também pelo tipo de estrutura social que o país apresentava até meados da década de 1960. O Brasil não possuía uma estratificação social homogênea. Havia dois tipos de estratificação tanto no mundo urbano quanto no rural: uma com configuração mais ortodoxa e moderna, que dava origem a uma pirâmide truncada, hierarquizada de acordo com diferenciações de classe; e outra que não se podia representar como piramidal, em função de possuir uma imensa camada intermediária, entreposta entre a superior e os trabalhadores subordinados, assalariados ou não, composta por trabalhadores independentes auxiliados pela mão de obra familiar. A primeira estratificação aplicava-se às grandes cidades e no interior, às regiões de monoculturas de exportação; a segunda era específica das pequenas cidades e da maior parte da zona rural brasileira da década de 1960, organizadas ainda em bairros rurais.

A constatação de uma estratificação ainda tradicional no meio rural brasileiro levou Maria Isaura a afirmar que, na década de 1960, o conjunto dos indivíduos que formavam a classe intermediária independente era mais importante que aqueles que compunham a mão de obra subordinada e assalariada. Os trabalhadores independentes cultivavam a terra com a ajuda da própria família. Eram os responsáveis pela plantação. Também chamados de sitiantes, esses pequenos produtores rurais independentes possuíam uma relação variada com a terra. Podiam ser proprietários, agregados, arrendatários e posseiros. Os sitiantes eram encontrados de Norte a Sul do país, todos eles praticando uma agricultura de abastecimento.

Segundo Maria Isaura, não haveria dualidade entre estratificação social ortodoxa ou moderna e estratificação social tradicional. A divisão entre elas se operava segundo

critérios de economia e demografia. A primeira dava origem a uma forma complexa, diferenciada internamente. A segunda se baseava num tipo de economia mais simples e menos diferenciada, voltada para a policultura de abastecimento. A coexistência desses dois Brasis, um moderno e um tradicional, distintos estruturalmente por critérios econômico-demográficos, seria uma constante da nossa sociedade, ainda presente no Brasil até a década de 1960. Por essa razão, Maria Isaura acreditava que a modernização, ao contrário do que se supunha, não anulava a existência das duas estruturas, mas, pelo contrário era, até então, uma função delas.

Contudo, a autora considera que esse quadro começou a mudar a partir das décadas de 1950 e 1960. Maria Isaura, assim como os demais sociólogos da época, chamava atenção para a possível crise econômica que o país atravessava, com o a industrialização e a gradual subproletarização dos antigos produtores rurais independentes ocasionando o desaparecimento da policultura de abastecimento que alimentava toda a população brasileira.

Pode-se dizer que, por um lado, Maria Isaura parecia se mover por uma nostalgia em relação a essa camada intermediária independente, e, por outro, afirmava que ela exercia uma tripla interferência na dinâmica societal brasileira, promovendo consequências nem sempre positivas. Ao mesmo tempo que o tipo de relação social estabelecida por esse estrato abria uma brecha para a barganha política e para manifestação da opinião por parte dos sitiantes, ela impedia que os sitiantes assumissem uma consciência de classe. Isso determinava que qualquer mudança social se situasse nos limites de uma reforma, e não de uma revolução.

Para ela, a existência de uma camada intermediária no campo tornava a independência no trabalho o símbolo de uma categoria social mais elevada, que se evadira do trabalho subordinado assalariado. E era justamente esse o valor básico que unia tal camada de produtores rurais independentes aos fazendeiros e membros de outras classes. Segundo Maria Isaura, o sonho do trabalho independente também era uma constante entre fazendeiros e industriais. Enquanto estivesse presente entre eles, os grupos econômicos continuariam a sacrificar seus ganhos, optando por pequenas empresas familiares, com clientelas limitadas, em vez de formar grandes associações industriais. Enquanto eles ainda se guiassem por uma mentalidade aventureira, as

relações de trabalho não seriam racionais e impessoais, mas afetivas e pessoalizadas. Mesmo em São Paulo,

... as classes sociais eram então ligadas entre si por uma mentalidade semelhante. O espírito de aventura era visível de alto a baixo da estrutura social, ao mesmo tempo que se conservava o alto prestígio do trabalho independente. Além disso, essas atitudes ligavam o mundo urbano ao mundo rural, aproximando-os. (Queiroz, 1978: 116)

Assim, as mesmas atitudes, os mesmos valores uniriam as duas estratificações sociais vigentes no Brasil, e também as diferentes camadas sociais. Tal homogeneidade de atitudes tornava difícil uma separação nítida entre as diversas camadas sociais. O imobilismo dos estratos sociais seria compensado pela mobilidade espacial e profissional: a mudança de região ou de emprego daria a ilusão de que uma elevação de nível social era possível no interior da estrutura social brasileira tradicional. A grande mobilidade horizontal compensava a quase imobilidade vertical, impedindo as classes subalternas de questionar a ordem social em que se inseriam.

As reações seguiriam sem dúvida o caminho das arruaças no campo e de rebeliões de massa urbanas, reclamando contra as injustiças que não atribuíam à estrutura social presente, e não pedindo portanto sua abolição; poderiam tomar o caminho dos movimentos messiânicos e do banditismo gênero cangaceiro nas zonas rurais, onde novos Hobin Hood, novos Antônio Silvino, tirariam dos ricos para dar aos pobres. Tais reações sempre serviram bem mais para endurecer e conservar a estratificação social existente; os responsáveis pela vida política tentariam, sem dúvida, pela repressão violenta, dominar as rebeliões e manter a estrutura. Uma grande mudança estrutural não se faria senão a muito longo prazo. (Queiroz, 1978: 130)

A despeito de enxergar aspectos negativos na existência dessa camada intermediária de sitiantes independentes, é justamente nela e na sua dinâmica dos grupos de vizinhança que a autora aposta como a saída mais viável para o país atingir a modernização. Maria Isaura avaliava que a modernidade brasileira deveria seguir os rumos dados pela lógica imanente de nossa sociedade determinada pelas dinâmicas dos bairros rurais, essa espécie de unidade mínima de nossa formação. Por isso, advogava uma modernização que respeitasse a configuração dos bairros rurais e que o elegesse como principal agente de mudança socioeconômica.

Apesar de os bairros rurais estarem inseridos na estrutura mais ampla da parentela, conformando uma estrutura piramidal e relações de dependência pessoal assimétricas, eles não impediam que se abrissem canais de contestações, legitimando a barganha política como o tipo de reivindicação possível por parte das camadas rurais subalternas. Esse tipo de conflito fazia a transformação socioeconômica não assumir o caráter de revolução social, mas de um movimento de mudanças graduais e lentas, que permitiria o relacionamento entre tradicional e moderno por meio de uma dialética de reciprocidade, e não de oposição.

Se essa dinâmica não alterava radicalmente a estrutura socioeconômica brasileira, mas abria espaço para uma significativa elevação do nível de vida da população rural, caso os bairros rurais fossem alvo das políticas agrícolas adequadas. Fato é que a autora não aderiu a crença de que o Brasil iria alcançar a modernidade se adotasse o modelo de produção urbano-industrial do Ocidente. Pelo contrário, a proposta de ida ao moderno de Maria Isaura não passava por uma ruptura com a tradição. Suas expectativas recaíam justamente nos bairros rurais e na lógica do dom e contradom.

Contudo, a autora sugere que o padrão de relacionamento a que essa configuração social dava origem estava condicionado a um tipo de relação entre cidade e campo, em que ambos se articulam reciprocamente. A suposta dualidade entre campo e cidade instaurada pela modernização estava prejudicando a dinâmica dos bairros rurais, condenando-os à decadência social e à anomia, impedindo a consolidação de uma modernização por baixo.

4. A singularidade do processo de modernização brasileira e a relação entre cidade e campo

Ao falar sobre o reverso do processo de industrialização, Maria Isaura Pereira de Queiroz procura relativizar a associação que a literatura sociológica fazia entre industrialização e desenvolvimento socioeconômico. Questiona também se a modernização econômica, comumente entendida como anulação parcial das diferenças culturais, realmente promoveria condutas mais racionais e eficientes do ponto de vista

social e econômico. Ela nomeia esse tipo de pensamento de neoevolucionismo ingênuo e simplista, porque coloca a tradição necessariamente como um obstáculo à secularização, à industrialização, à modernização e ao desenvolvimento.

Maria Isaura se questiona se haveria apenas um caminho a ser seguido para se alcançar o desenvolvimento, e se este caminho seria dado pelas nações desenvolvidas ocidentais. Cita como exemplos os casos dos países da Ásia, nações que com civilizações urbanas mais antigas que a dos países europeus e que alcançaram o desenvolvimento por meio de uma acomodação entre antigo e moderno. Nesses países, o desenvolvimento encontrara núcleos tradicionais tão enraizados que não foi possível aboli-los.

A reação do rebento e a maneira de incorporar o que recebe do exterior é a nova prova de sua personalidade diferente, de sua especificidade. Seu comportamento diante dos fatores exteriores, que passam a agir mais tarde sobre ele, foi então semelhante ao comportamento das sociedades não originárias da Europa, e cuja industrialização veio também do exterior: as sociedades asiáticas, as sociedades africanas. Na Europa, a industrialização se liga a grandes transformações da estrutura social, que começam bem antes dela e que ela acelera, provocando o nascimento de um novo tipo de estratificação social. Nos países não europeus a industrialização não possui um laço genético com as estruturas sociais locais, é um elemento vindo do exterior. Quando complementada, certamente abala as estruturas, mas não parece produzir uma transformação radical como se poderia supor; ao contrário, produz um amálgama de formas antigas e novas. (Queiroz, 1978: 85-6)

Considera que o Brasil sempre foi um prolongamento da vida portuguesa, daí termos sido marcados, desde o início, pelo mercantilismo, aspiração do enriquecimento fácil, valorização da ascensão social pela aventura, e ideia de lucro e rentabilidade comercial. E supõe que a influência da racionalidade econômica europeia da época se deu pela implantação de grandes empresas de monoculturas de exportação – como a cana-de-açúcar, o ouro, café, o cacau –, e com a opção pela mão de obra escrava.

Mas a influência portuguesa não se fez sentir apenas na vida econômica. Segundo Maria Isaura, a parentela, célula fundamental da estrutura socioeconômica e política portuguesa, também foi transplantada de Portugal para o Brasil. Essa configuração social impregnou as relações entre proprietários e mão-de-obra livre ou escrava de paternalismo e laços afetivos. Generalizou a instituição do compadrio por todo o país, estreitando os laços entre os proprietários e moradores, afetando inclusive

os bairros rurais. Contudo, Maria Isaura não considerava que a presença dos laços afetivos conformando uma relação de dependência assimétrica, principalmente no campo, fosse um obstáculo à industrialização. A parentela é que teria permitido a instalação no Brasil das primeiras indústrias⁷¹.

Assim como em Portugal, no Brasil foi instituído o sistema de parentela como principal estrutura socioeconômica, sendo este um grupo de linhagens, de parentes e ao mesmo tempo econômico. Tal estrutura familiar perdurou do período colonial até pelo menos meados do século XX, a despeito de algumas acomodações impostas pelo processo de ocidentalização da sociedade brasileira. A consolidação da vida urbana no Brasil, em vez de produzir um enfraquecimento das relações familiares, reforçou-as. Essa acomodação confere singularidade ao processo de modernização do país, que, para Maria Isaura, jamais associou urbanização à transformação das grandes famílias em famílias conjugais, como se previa.

Assim, a expansão industrial do país sempre se associa às relações pessoais, ao apoio da família extensa ou de um grupo de linhagem. A industrialização não parece acelerar a decadência desse tipo de relação ou de família, e sim utilizá-lo para instalar-se e difundir-se pelo país, porém, devido a essa utilização, torna-se, por outro lado, responsável pela persistência desses laços. (Queiroz, 1978: 81)

Por meio de uma interação dialética com os valores modernos sintetizados pelo ideal de racionalidade e impessoalidade, a tradição estaria presente no desenvolvimento industrial, sobretudo no íntimo da personalidade dos indivíduos. De acordo com Maria Isaura, a industrialização só teve início no país a partir da Segunda Guerra Mundial. Contudo, mesmo nessa época, o desenvolvimento sofreu o peso da tradição. A interferência do Estado na economia privada; a conformação dos partidos políticos, obedecendo e adotando os mesmos critérios de ascensão e liderança assumidos pelos clãs familiares locais (carisma e prestígio pessoal); a importância das parentelas na determinação da política municipal, estadual e federal; a mescla entre público e privado; a não diferenciação entre os diversos tipos de ocupação econômica e o setor agrário; o populismo ou coronelismo urbano; todos seriam fenômenos

⁷¹ Segundo Maria Isaura, as grandes firmas brasileiras do fim do século XIX e princípio do século XX, até a Segunda Guerra Mundial, formaram-se a partir de parentelas aliadas.

indicadores de que a parentela continuava operando como a matriz a partir da qual o moderno foi absorvido no país.

Maria Isaura indica que a racionalidade e a impessoalidade, atributos do tipo de modernidade alcançada pela Europa e pelos Estados Unidos, seriam orientações vindas do exterior, e não surgidas a partir do funcionamento das estruturas locais. A lógica imanente da sociedade brasileira, ditada pela parentela e pelo bairro rural, apontaria um caminho brasileiro diferente para a modernização.

A organização da economia, baseada na grande propriedade monocultora e voltada para fora, aliada à baixa densidade populacional de um país com tão vasto território, consolidou um tipo *sui generis* de relacionamento entre indivíduos, cuja base são as afeições pessoais, a lógica do dom e contradom. Essa orientação perpassava quase todas as instituições sociais brasileiras e fazia da industrialização o fruto de um amálgama entre antigas e novas de formas conduta e organizações sociais. Por meio de uma interação dialética, bairros rurais e a parentela, sumarizando ligações pessoais e afetivas, se justapunham a organizações e comportamentos modernos, baseados na racionalidade e na impessoalidade, consolidando uma modernização que não se assemelha àquela verificada na Europa e nos Estados Unidos, mas às dos países árabes.

Como nos países árabes, também no Brasil

... mudanças e persistências estão registradas numa continuidade histórica, atuam de ricochete sobre um antigo pedestal de personalidade agrária, sem que disso resulte forçosamente a criação de um novo ser social; pode-se dizer mesmo que, apesar de sua violência aparentemente revolucionária, muitas vezes, estão muito longe de abolir as realidades anteriores; não fazem mais do que acentuá-las de um modo diferente. (Queiroz, 1978: 87)

Isso leva Maria Isaura a se perguntar: “... um desenvolvimento induzido do exterior não conduzirá à adaptação, e portanto à conservação das estruturas, e não à transformação radical e ao desaparecimento do que existe?” (Queiroz, 1978: 86). A autora parece apostar na não standardização da sociedade brasileira. Para ela, a orientação vinda dos países desenvolvidos devia respeitar a lógica imanente de nossa sociedade e se acomodar às estruturas locais do país, produzindo um caminho singular de ida ao moderno.

Esse ritmo de desenvolvimento, caracterizado por acomodações sucessivas, e não por rupturas entre tradicional e moderno, vicejaria no Brasil desde o século XVII, época em que o país já apresentava uma cultura própria, parente das matrizes europeias, mas delas diferenciada, e cuja evolução seguia um caminho específico. O bairro rural e parentela seriam os fatores que permitiam esse tipo de acomodação. Essa espécie de unidade social mínima, por congregar as culturas europeia, africana e indígena, ditava o ritmo geral da sociedade brasileira colonial. Produzia experiências de desenvolvimento regional alternativos àqueles peculiares à modernidade ocidental. Ao fazer da lógica do dom e contradom a regra básica da conduta política e econômica dos sitiantes, o bairro rural acabaria por erigir a reforma social como a única via de mudança. Isso aconteceria porque a configuração social mais ampla da parentela, assimilando inclusive os grupos de vizinhança, se encarregaria de contaminar todas as instituições brasileiras com a dinâmica *do ut des*, generalizando-a por todo o território⁷². Há mesmo quem afirme que, por cumprir essa função, a parentela é vista por Maria Isaura como um fato social total⁷³.

Contudo, a lógica do dom e contradom também era tributária de um determinado equilíbrio entre campo e cidade. Recusando-se a considerar o mundo rural e o mundo urbano como realidades estanques e díspares, Maria Isaura propunha uma análise em que os considerava partícipes de um conjunto mais amplo, de uma mesma estrutura. Negava a dualidade entre esses fatores, que levaria o rural ser visto como o lugar do atraso, e o urbano, como o lócus de inovações e do moderno. Assim evitou as abordagens que consideravam os elementos rurais como sobrevivências de um modo de vida do passado sem maiores funções no presente, como também recusou igualmente a ideia da irredutibilidade entre campo e cidade, afastando a suposição de que a dualidade desapareceria em nome do polo mais forte, o urbano.

A oposição entre rural e urbano era qualificada por Maria Isaura como da mesma ordem da contraposição entre tradicional e moderno, entre países subdesenvolvidos e países desenvolvidos. O desenvolvimento socioeconômico urbano atuaria

⁷² A parentela incentivava mais as relações de dependência pessoal. Contudo, nas regiões em que o poder do coronel era indireto, ela abria a possibilidade para a barganha política, para a atuação da lógica do dom e contradom. Essa prerrogativa parece muito valorizada na obra de Maria Isaura, e é ela que nos leva a dizer que a parentela (em menor grau, claro), assim como os bairros rurais, também era o sustentáculo da lógica do dom e contradom.

⁷³ Carvalho, 2011.

homogeneizando sociocultural e economicamente as sociedades humanas mais “atrasadas” e mais tradicionais, fazendo-as convergir para uma forma social mais próxima dos países ocidentais. Segundo Maria Isaura, nesse tipo de raciocínio, a estandardização sociocultural e econômica seria um epifenômeno da conjugação entre avanço tecnológico e relações de produção idênticas às dos países capitalistas desenvolvidos.

Maria Isaura não concorda com a ideia de que havia uma oposição irreduzível entre rural e urbano, tradicional e moderno. Tampouco consentia que, em determinado ponto do desenvolvimento, o campo e as formas de vida mais tradicionais podiam deixar de existir diante da invasão do urbano e do moderno. Cabia considerar rural e urbano, tradicional e moderno num conjunto mais amplo, como instâncias que se interpenetravam continuamente, por meio de uma relação de dominação-subordinação recíproca que variava de acordo com cada sociedade e período histórico. Essa perspectiva favorecia o reconhecimento de que a produção de riqueza podia ser centralizada tanto pelo campo quanto pela cidade. Assim, pontua que a urbanização não é um fenômeno necessariamente ligado às grandes cidades e à industrialização, pois o meio rural já fora um produtor de riquezas tão eficiente quanto o meio urbano.

Isso levou Maria Isaura a considerar que não haveria apenas um único modelo de transformação das relações campo-cidade. O modelo ocidental (Estados Unidos, Europa e ex-URSS), em que antigas sociedades agrárias deram origem a sociedades industrializadas comandadas pelas cidades, era apenas uma possibilidade, não um caminho inexorável. Citava, por exemplo, os países da Ásia contemporânea (China e Índia) e da África, civilizações que, na época em que ela escrevia, em meados de 1970, intentavam uma descentralização da indústria, fazendo do campo um preeminente produtor de riquezas agrárias e industriais, relegando às cidades o papel de simples sedes administrativas e distribuidoras de riquezas.

Numa tentativa de superar a “dualidade maniqueísta do pensamento ocidental”, resumida pela concepção dialética que pressupunha o moderno/tradicional, urbano/rural, como contrários, Maria Isaura adotou a teoria de Gurvitch, elegendo-a como a que melhor ultrapassava essa concepção restrita da dialética. Com esse referencial teórico, a relação campo-cidade no Brasil foi vista numa perspectiva dialética – por dialética a autora designava o movimento histórico de eliminação das contradições

entre as forças antigas e novas, que ao final resulta numa síntese geradora de novas contradições. E afirma que a relação entre campo e cidade no Brasil assumia necessariamente a forma de uma “dialética de complementaridade”, como definiu Gurvitch⁷⁴. Supõe que essa concepção de dialética também reconhecia que há contradições e ambiguidades entre os termos do binômio, mas apregoa que essas negações não são problemáticas.

Na sua opinião, o Brasil foi, desde os tempos coloniais, um país tipicamente rural. Não havia, nesse período, e mesmo durante o Império, uma diferenciação essencial entre campo e cidade. Rural e urbano se relacionavam por uma dialética de implicação mútua, isto é, os dois termos do binômio, mesmo heterogêneos, eram imanentes, se interpenetrariam seguindo a mesma direção. As três culturas formadoras da nossa civilização – africana, indígena e portuguesa – se acomodaram umas às outras sem produzir divisões irreconhecíveis⁷⁵.

Uma nova dialética teria pouco a pouco substituído a dialética da imanência mútua, depois da vinda da Corte portuguesa para o Brasil. Segundo Maria Isaura, foi a partir desse momento que um novo ritmo de vida se iniciou, tendo a cidade como principal local de moradia. A urbe passou a ter vida própria, com uma tendência a predominar sobre o campo. Urbano e rural teriam começado a se relacionar mediante uma dialética de complementaridade, isto é, embora elementos contrários entre si, não podiam ser isolados um do outro. Compunham, em conjunto, uma totalidade.

Mas sustenta que, mesmo após a independência, a vida nas plantações e nas fazendas continuou a ditar o ritmo dos acontecimentos sociais e políticos no país, pois as cidades floresceram em decorrência da prosperidade do campo. Tanto que elas, nessa época, eram apenas centros administrativos e comerciais, uma espécie de prolongamento da vida rural. Estavam na dependência do campo e se desenvolviam em função dele. As urbes não apenas tinham poucas condições de promover profundas modificações na estrutura agrária ou nos sistemas agrícolas como também não impulsionavam o desenvolvimento industrial, que estava em função dos incrementos produtivos realizados no campo. A autora lembra que a primeira industrialização no

⁷⁴ Gurvitch considerou que a dialética de complementaridade podia assumir cinco formas: complementaridade dialética, implicação dialética mútua, polarização dialética (ou dialética dos contrários), reciprocidade de perspectivas e ambiguidade de perspectivas. As cinco formas encerram uma negação entre os termos.

⁷⁵ Campo e cidade parecem respeitar a mesma dinâmica dos bairros rurais nessa época.

Brasil, ocorrida no Paraná, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul, teve como ponto de apoio os capitais derivados da atividade agrária. Isso levou Maria Isaura a afirmar que a agricultura de exportação, embora constituindo um obstáculo à industrialização, teve papel importante no surgimento e no crescimento de indústrias no Brasil⁷⁶.

Na segunda metade do século XIX, o desenvolvimento da cultura do café provocou profundas alterações nas relações de trabalho no campo, deu novo ânimo à vocação rural e reafirmou como base da economia nacional o complexo agrário. Esse surto produzido pela indústria cafeeira trouxe um desenvolvimento urbano e depois industrial, tendo como principal apoio o capital nacional. Maria Isaura chamou atenção para o fato da urbanização ter acontecido antes da industrialização, sendo comandada pelo desenvolvimento de uma agricultura de exportação. O meio rural, com a cultura do café, fomentou os dois processos, mas manteve uma relação de complementaridade dialética com o meio urbano, ditando suas transformações, e uma relação de ambivalência dialética com a indústria.

Maria Isaura acredita que a vinculação entre a agricultura de exportação e a industrialização sempre se processou, desde os tempos coloniais, numa dialética de contrários. A proibição da metrópole de se implantarem indústrias nacionais na colônia impediu que os capitais obtidos com a exportação de produtos primários fomentassem a industrialização no Brasil, nesse período. Essa medida consolidou uma relação de oposição entre o meio rural e o desenvolvimento industrial que só foi suavizada com o cultivo do café, já no século XIX. A partir de então, o vínculo entre as duas atividades passou a ser de ambivalência dialética: ora podiam seguir orientações convergentes, ora divergentes. A agricultura que até então permanecia um obstáculo à industrialização, embora fosse o principal fator de incremento da indústria. Segundo Maria Isaura, a riqueza crescente da região cafeeicultora, pouco a pouco, transformou a relação de ambivalência em complementaridade dialética.

Isto é, a dialética de complementaridade, que definira as relações, no Brasil, entre o meio agrário e o meio urbano, passou finalmente a definir também as relações entre industrialização e desenvolvimento agrário, dois fluxos aparentemente contrários, mas que na verdade se afirmam pouco a

⁷⁶ Maria Isaura lembra que o primeiro surto industrial, iniciado no século XVIII, foi fruto da associação entre fazendeiros, comerciantes e capitalistas estrangeiros.

pouco, um em função do outro, do ponto de vista econômico, e este se agregando com outros aspectos como o político e o cultural. (Queiroz, 1978: 288-9)

Contudo, a partir da década de 1950, aponta que teve início uma “industrialização industrializante”, tendo como centro o estado de São Paulo, que instaurou um novo tipo de relacionamento entre cidade e campo. A industrialização teria dominado as transformações a seu redor, inclusive as que tiveram lugar no meio rural. Ela reorganizou o espaço nacional em função de uma interdependência e de uma solidariedade impessoal que atingiu até as regiões mais remotas. Deu novo impulso à urbanização, intensificando a dicotomia campo-cidade e aprofundando suas diferenças.

A industrialização industrializante provocou certa especialização regional e incorporou o mercado interno como uma de suas destinações. Isso afetou o fluxo dos produtos de subsistência do campo, que passaram a se dirigir não mais para os mercados locais, mas para as indústrias. O processo de industrialização acentuado em 1950 promoveu uma modernização no campo e fez com que muitos produtos deixassem de ser cultivados com tecnologia tradicional, adotando-se técnicas avançadas. Essa transformação afetou o tamanho da propriedade da terra, concentrando-a, e a organização do trabalho agrícola, transformando os trabalhadores assalariados permanentes em assalariados temporários.

Campo e cidade, a partir desse período, continuaram a interagir por meio de uma complementaridade dialética. A diferença em relação ao período anterior é que, de 1950 em diante, as transformações industriais assumiram a direção das transformações agrícolas, complementando-se, a partir desse processo.

Enquanto, no período anterior, o termo independente economicamente fora o setor agrário, que gerava capital para o setor industrial, neste segundo momento, o setor industrial é o termo independente gerador de capital, enquanto o setor agrário passa a ser o termo dependente. (Queiroz, 1978: 289)

Maria Isaura esclarecia que, com a industrialização industrializante, urbanização e industrialização passaram a se relacionar por meio de uma dialética de imanência recíproca, isto é, permaneceram como instâncias heterogêneas que seguiam a mesma

direção. Cidade e indústria se irmanaram do ponto de vista econômico, produzindo alterações na tecnologia e nas relações de trabalho no campo. Assim, estabeleceu-se entre meio agrário e indústria um vínculo de complementaridade dialética tal como a que vigorava entre rural e urbano desde o século XIX. Contudo, nessa nova etapa, o rural se tornou dependente e heterogêneo em relação à indústria, sofrendo diretamente os reflexos da industrialização industrializante ditada pelas cidades⁷⁷.

Para Maria Isaura, a dialética rural-urbana, no que diz respeito à cultura, seguiu outro ritmo, contrariando o diagnóstico de Gilberto Freyre que considerava que, desde o processo de urbanização iniciado no século XIX, com a vinda da Corte portuguesa para o Brasil, se firmou entre campo e cidade uma dialética de imanência mútua no plano da cultura. O ensaísta pernambucano afirmava ter havido um processo de adaptação do antigo modo de vida à nova realidade do país, permanecendo a instituição familiar como espinha dorsal da sociedade brasileira da época. Isso propiciou uma acomodação e uma continuidade entre campo e cidade do ponto de vista dos valores. Segundo Maria Isaura, Gilberto Freyre negava que o processo de urbanização provocara uma transformação radical dos valores correntes no país que até então se caracterizava por ser uma sociedade agrária – Freyre, portanto, defendia que se estabelecera entre campo e cidade uma ligação de imanência recíproca, e não de oposição dialética no plano dos valores.

Maria Isaura contradiz esse diagnóstico. Lançando mão de uma metodologia que analisava os valores de acordo com a posição que cada grupo ocupa na hierarquia econômica, ela advertia que houve, nas principais cidades, naquela época, mas sobretudo no Rio de Janeiro, uma diferenciação dos indivíduos em camadas, de acordo com as ocupações que possuíam. Não considerava tal transformação suficiente para engendrar uma sociedade de classes, mas foi o bastante para introduzir uma profunda transformação entre campo e cidade no que diz respeito aos valores.

Os usos e costumes do antigo povoamento brasileiro, formada no século XVII e sedimentada no XVIII, recuaram para o campo, enquanto as cidades teriam se amoldado à orientação burguesa importada da Europa. A partir do século XIX, a

⁷⁷ Efeitos que são vistos por Maria Isaura como negativos. O mais importantes seria, como já foi mencionado, a adoção de relações de trabalho mais impessoais, a subproletarização da antiga camada de pequenos produtores rurais independentes, o desaparecimento dos chamados bairros rurais e a anulação da barganha como veículo de contestação política.

diferença entre campo e cidade no que diz respeito aos valores seria tamanha que tornou-se possível falar em dialética de contrários, em que a lógica européia burguesa assumiu a primazia sobre a lógica tradicional brasileira.

Assim, enquanto numa perspectiva econômica, no Brasil do século XIX, o enriquecimento do meio rural concorria para o desenvolvimento do meio urbano, estabelecendo com este uma dialética de complementaridade – numa perspectiva cultural, o desenvolvimento do meio urbano (graças ao meio rural) promovia a adoção de uma civilização oriunda do estrangeiro, que se opôs à nacional tradicional, desbancou-a e exilou-a para os confins do meio rural, numa dialética de oposições. Diagnosticamos propriamente uma polarização de contrários, pois não deixou nem mesmo de haver a síntese que resolve a batalha da tese e da antítese: a civilização implantada de fora não ficou imune à interpenetração da civilização autóctone e, embora conservando sua plena identidade, também se modificou e incorporou traços dela provenientes. Por outro lado, a antiga civilização nacional, nos pontos extremos em que se refugiou, sofreu o impacto dos elementos urbanos, que se associaram aos tradicionais. E do vaivém de uma à outra cultura algo novo foi se formando. (Queiroz, 1978: 301)

Para ela, a intrusão da orientação burguesa no seio da sociedade global brasileira destruiu a antiga homogeneidade cultural que no passado unira campo e cidade por uma dialética de implicação mútua⁷⁸. O padrão cultural europeu instaurou um processo de oposição de contrários que provocou um afastamento cultural entre urbano e rural no Brasil, relegando a antiga população rústica cada vez para o interior, persistindo nas cidades somente entre as camadas inferiores.

Deste modo, a dialética interna implantada no setor econômico não era a mesma daquela em atuação no setor cultural. Enquanto no primeiro prevaleceu uma relação de complementaridade dialética entre cidade e campo, no segundo consolidou-se uma dialética de contrários. A explicação para isso estaria no fato de que “a superestrutura sofrera uma influência vigorosa vinda do exterior, que lhe marcara a evolução; a infraestrutura, porém, pouco se alterara no mesmo período” (Queiroz, 1978: 302). A grande influência de uma orientação burguesa européia no plano cultural se tornou possível graças às semelhanças da estratificação das duas formações. Ambas tinham uma estratificação fortemente apoiada em critérios econômicos, embora no mundo

⁷⁸ Do século XVI até o século XVII houve uma coincidência dos processos dialéticos nos planos cultural e econômico. Tanto a infraestrutura quanto a superestrutura consolidaram uma dialética de imanência recíproca entre campo e cidade. Depois, embora intimamente ligados, campo e cidade se diferenciaram internamente na esfera da cultura e do econômico, cada qual seguindo uma orientação.

européu já houvesse um novo tipo de relação de produção ainda não implementado no Brasil. Em ambas, porém, as camadas superiores se definiam por critérios econômicos e gozavam de poder político.

A origem colonial brasileira explicava o fortalecimento, a partir do século XIX, dessa dialética de oposições entre campo e cidade no plano cultural, dificultando que as mudanças na superestrutura acompanhassem as da infraestrutura. O descompasso ocorreu a partir do século XIX, período em que as relações de produção se modificaram na Europa, influenciando os valores em voga no Brasil. Naquele momento, os processos internos ao setor cultural brasileiro passaram a seguir uma orientação diversa do que ocorria no plano econômico, que permanecera semelhante ao do período anterior, marcado por resquícios da população rústica. O resultado disso foi que a instância cultural da sociedade seguiu um caminho não diretamente determinado pela infraestrutura econômica – que, a partir daí, não seria tão determinante sob a superestrutura cultural.

E concluí que, em relação ao binômio campo e cidade “a dialética interna observada ao nível da infraestrutura (nível econômico) não segue sempre os mesmos rumos da dialética observada ao nível da superestrutura (nível cultural)” (Queiroz, 1978: 305). Como consequência, haveria, no Brasil, uma diferenciação campo-cidade no plano cultural que praticamente não existiria ou seria muito tênue, não fosse a importação da orientação burguesa europeia. Em função da forte influência estrangeira, a cultura tradicional brasileira foi obrigada a se fixar nas camadas inferiores e nas regiões em que eram dominantes os pequenos agricultores ou os criadores de gado. A dualidade cultural que tanto chamou atenção de alguns autores brasileiros, segundo Maria Isaura, advinha do fato de o Brasil ter importado formas de ser estrangeiras, e não de sua lógica imanente ou de fatores internos de nossa infraestrutura.

Ou seja, a determinação da superestrutura pela infraestrutura não vai ao ponto das variações da infraestrutura comandarem todos os processos em curso no interior da superestrutura. Fatores culturais exteriores à sociedade global analisada e totalmente estranhos a ela (no caso brasileiro, a importação de uma cultura burguesa europeia), podem determinar transformações na superestrutura desta mesma sociedade, independentemente de ocorrerem transformações profundas nas suas relações de produção. (Queiroz, 1978: 305)

A autora lembrou que durante o período colonial campo e cidade eram culturalmente homogêneos. Relacionavam-se segundo uma dialética de imanência recíproca. Após o século XIX, a cultura urbana se tornou hegemônica, afirmando paulatinamente sua supremacia em relação à cultura rural tradicional. Apesar de subordinado economicamente, o campo conseguiu manter seus traços peculiares – inclusive em tempos mais recentes. A previsão de Maria Isaura é que campo e cidade no Brasil jamais irão alcançar uma total indiferenciação. Cada qual irá manter sua identidade, de tal forma que sempre haverá um fato social rural diferente do urbano. Entre os dois não haverá, como nunca houve, dualidade. Cidade e campo serão sempre esferas que se interpenetram, ora convergindo, ora divergindo. Entretanto, socióloga identificou que na década de 1960 se formou uma oposição entre campo e cidade que ficou restrita apenas ao campo dos valores.

Acreditamos que a relação entre campo, cidade e indústria que Maria Isaura considera mais equilibrada é aquela em que os três termos interagem por meio de uma complementaridade dialética. É essa conjuntura que identifica a situação mais propícia ao sistema de bairros rurais, ao campesinato e ao pequeno agricultor. Nesse contexto, o trabalhador rural teria condições de se definir de acordo com um “gênero de vida” que abarca todos os aspectos de sua existência, permitindo a formação de grupos de vizinhança. A dialética de complementaridade abriria espaço ainda para o campo seguir sua lógica imanente e desfrutar de certa autonomia.

Deste modo, para Maria Isaura, a modernização iniciada em 1950 alterou o equilíbrio entre campo, cidade e indústria, fazendo da industrialização quase um atributo das cidades, enquanto o rural, com o lugar de mero produtor de matéria-prima, passava a ser o termo dependente da relação. A partir de então, o campo passou a sofrer influência de uma lógica que não era a sua. Cidade e indústria, com uma relação dialética de imanência recíproca, começaram a ditar o ritmo das relações sociais, interferindo na dinâmica das relações de trabalho no campo. O desenlace mais visível desse processo não seria a proletarização da mão de obra do campo, mas sua transformação em mão de obra temporária, sem mais acesso à roça de subsistência e às prerrogativas abertas por ela, ou seja as relações de vizinhança e a lógica do dom e contradom.

Interessa observar que para a autora a população dos bairros rurais não era necessariamente refratária à urbanização e às cidades. A paulatina comercialização de todas as esferas da vida não provocava a decadência dos grupos de vizinhança. Maria Isaura diz que os sitiantes eram mais dependentes de uma relação entre cidade e campo em que ambos se complementam dialeticamente do que de um tipo específico de relação econômica.

Para ela, o bairro rural era uma estrutura igualitária, ao passo que a sociedade global se estrutura em classes sociais segundo critérios de determinação econômica. Há, portanto, uma incongruência entre o grupo de vizinhança, uma microssociedade quase autônoma, e a sociedade global na qual ele está inserido. Mas há também a possibilidade de coexistência entre ambos uma vez que no Brasil, sempre houve empresas agrícolas autônomas articuladas em torno da produção de alimentos ao lado de grandes fazendas monocultoras e da produção urbana. Supõe que isso era possível porque os bairros rurais não tinham como base relações econômicas. Tanto podiam ser constituídos por camponeses quanto por agricultores. As relações econômicas eram importantes somente para se entender o tipo de ligação que os grupos de vizinhança possuíam com a região e com as cidades. A integração com estas últimas podia ser de complementaridade independente, no caso de bairros rurais de camponeses, ou subordinada, no caso de bairros rurais de agricultores. As duas situações ocorriam sem prejuízo da vida rural tradicional. O fato do grupo de vizinhança permitir a comercialização de suas atividades daria a ele certo grau de adaptabilidade a um padrão de organização mais racional.

A decadência do modo de vida tradicional, caracterizada pela reunião e dispersão de vizinhos, é apontada, portanto, como resultado direto da disseminação cada vez maior de contratos de trabalho que tolhiam a mobilidade do camponês no espaço, ou o impediam de gerenciar uma roça de subsistência⁷⁹. Esse obstáculo provocou o desaparecimento das relações de vizinhança e a marginalização social e econômica dos pequenos lavradores. Para Maria Isaura, as festas religiosas coletivas,

⁷⁹ Maria Isaura cita como exemplo de relação de trabalho que promove a degradação da vida rural tradicional aquele em que o sitiante se insere apenas como mão de obra volante, ou seja, em que lhe é impedido o acesso à terra. O assalariado não necessariamente ocasionaria isso, sendo comum entre sitiantes o emprego de mão de obra familiar e assalariada na roça. Contudo, Maria Isaura reconhece como necessidade vital do sitiante o acesso à roça. A conjugação entre trabalho formal e o trabalho informal na roça também é uma possibilidade aceita no sistema de bairros rurais.

as manifestações folclóricas e o mutirão eram decorrência do gênero de trabalho que os sitiantes praticavam, baseado na independência do trabalho familiar conjugal e na ajuda mútua entre vizinhos. A decadência apenas teria acontecido porque se iniciou uma industrialização contrária às vicissitudes do mundo rural. Supondo que este não era um desfecho inexorável, uma vez que o campo poderia ser o desencadeador da urbanização e da industrialização, Maria Isaura escreve contra o modo como a modernização se deu no Brasil porque supõe que ela alterou a relação de dialética de complementaridade entre urbano e rural, ligação identificada por ela como a mais propícia ao campesinato.

Nesse contexto, a roça é vista como o elemento constante da vida rural tradicional, mesmo quando ela aparece apenas como atividade subsidiária de uma atividade comercial, como no caso dos agricultores. O estabelecimento de agricultura de subsistência independente (roça) é encarado como solução peculiar ao camponês e ao agricultor, seja ele proprietário, arrendatário, parceiro, meeiro, foreiro etc. O empreendimento familiar conjugal e a autonomia no trabalho eram considerados por Maria Isaura os valores fundamentais de sitiante e condição básica para a existência dos bairros rurais, por permitir a mobilidade no espaço e a prática da reunião e dispersão de vizinhos.

Embora a desorganização dos grupos de vizinhança não fosse vista por Maria Isaura como decorrência do incremento do modo de ser urbana em si, a sua existência estava condicionada a um tipo de relação entre cidade e campo que a autora também chamou de paralelismo complementar. O padrão de organização urbano-industrial do Ocidente passou a restringir a existência de empresas agrícolas familiares autônomas, articuladas em torno da produção de alimentos, quando a sociedade global parou de fornecer mais mercado para os produtos dos sitiantes, fosse ele camponês ou agricultor; ou quando ela restringiu o acesso à roça por meio de propriedade, posse ou por contratos de trabalho como a parceria. Isto é, quando se alterou a relação entre campo e cidade.

5. Maria Isaura e a proposta do moderno sem ruptura com a tradição

Maria Isaura Pereira de Queiroz tinha uma preocupação principal que pode ser percebida ao longo de quase toda sua obra. Ela queria chamar atenção para os sitiantes, parcela da população que considerava a mais importante de todas aquelas ligadas à terra em nosso país, pelo menos até meados da década de 1960. Essa “categoria rural esquecida” (Queiroz, 1963) era composta por pequenos proprietários, posseiros e agregados que praticavam o tipo de economia agrícola mais elementar, vivendo basicamente do que produziam⁸⁰. Por praticar uma economia fechada, esse tipo de agricultor não se enquadrava no mundo moderno, em que a produção é orientada principalmente para a obtenção de lucro. Contudo, mesmo assim, os sitiantes eram a base de subsistência dos municípios do interior do país e compunham a maioria da população do campo. Colonos e arrendatários também se ocupavam da roça de subsistência, mas não eram tão numerosos como os sitiantes independentes que formariam os bairros rurais.

Lembra que, embora a principal atividade econômica do país sempre tenha sido a monocultura de exportação, o Brasil sempre foi majoritariamente policultor, e não monocultor. A pequena roça de policultura era a atividade com a qual a maioria da população rural estava envolvida, não devendo por isso ser preterida das análises e estudos a respeito de nossa sociedade. Ao chamar atenção para a importância dessa categoria de sitiantes independentes no meio rural, Maria Isaura dirigia uma crítica às principais propostas de reforma agrária que estavam em voga nos anos 1960 e que elegiam como objeto principal os assalariados agrícolas. Para Maria Isaura, no Brasil sempre coexistiram economia agrícola comercial e economia fechada, sendo esta última a atividade que empregaria a maior parcela da população no campo. O erro das propostas de reforma agrária estava em se concentrar na dualidade fazendeiro-assalariado, como se o meio rural só se compusesse dessas duas categorias. Cavia levar em conta o conjunto dos sitiantes independentes, que em geral não possuía a propriedade legal da terra, mas que, por meio da posse ou da ocupação, lavrava as roças de subsistência.

⁸⁰ Maria Isaura considera o agregado também um produtor independente que, a despeito de saber que a terra que cultiva não lhe pertence, pode cultivar sua roça, mantendo sua produção. O arrendatário seria um caso diferente. Embora pudesse plantar a roça de subsistência, não dispunha de toda a produção, estando obrigado a pagar ao proprietário da terra um aluguel em dinheiro ou em produtos. Por isso, ele não se enquadrava perfeitamente na categoria de sitante independente, embora possuísse o mesmo gênero de vida.

A existência dessa considerável categoria de produtores independentes devia levar aos planos propostas de reforma agrária a possibilidade de não se limitar ao problema da distribuição de terras. Como não se pautava em sistemas administrativos racionais, a população dos bairros rurais não teria na propriedade da terra seu problema principal. Por isso, para Maria Isaura, era necessário que os projetos, para incluir a totalidade da população rural brasileira, se dirigissem para os sitiantes independentes, conjunto composto de proprietários, posseiros e agregados. Embora considerasse a garantia dos direitos de quem ocupava uma terra abandonada ou deserta, ou de quem herdasse uma pequena propriedade uma medida importante, ela não identificava esses problemas como o âmago da questão agrária brasileira. A manutenção dos direitos de propriedade e a defesa dos agregados em relação aos arbítrios dos proprietários não seriam as reivindicações mais importantes dos sitiantes independentes na conjuntura dos anos 1960.

O problema crucial é conseguir que os sitiantes – muitas vezes proprietários legais de suas glebas – aumentem o rendimento do trabalho, incorporando-os à produção de mercado com o menor prejuízo para o nível de sua existência, antes conseguindo que este também se eleve. Num país em que as terras devolutas são ainda em quantidade, o que permite a ocupação tranquila de roças por largos anos, não é propriamente na falta de terras que se localiza o âmago do problema. Dois fatores avultam aqui: a falta de instrução e a falta de financiamento. Para o sitiante que vive em agricultura de subsistência, nenhum financiamento acessível existe (Marcondes, 1962, p. 36). Por outro lado, não tem ele desenvolvimento mental suficiente para organizar seu trabalho de modo que consiga plantar para o consumo e produzir para vender em quantidade apreciável na feira. (Queiroz, 1963: 68)

O problema, então, estava no fato de que os roceiros independentes não exerciam em sua vida cotidiana as qualidades exigidas pela complexidade da economia de mercado. Maria Isaura considerava, em relação a conjuntura dos anos 1960, que “as condições do trabalho, na agricultura de subsistência, não levam ao fomento de uma organização racionalizada, imprescindível na economia moderna, porque não desenvolvem as qualidades de reflexão necessárias” (Queiroz, 1963). Argumentava que os pequenos produtores autônomos não partilhavam de uma divisão de trabalho racional. Essa circunstância teria ensejado o diagnóstico errado de que o tipo de povoamento sucitado pelos bairros rurais não dava origem a uma mentalidade econômica, por se basear numa economia de tipo fechado.

A autora contraria em parte essa impressão. Para ela, o gênero de vida dos bairros rurais era marcado pela coletivização das atividades produtivas, religiosas e políticas. Os sitiantes independentes tinham uma existência coletiva, sendo o mutirão uma das instituições sociais que melhor representava o tipo de interação *do ut des* (“dou para que me dê”) reinante nos bairros rurais. Eles estabeleciam relações permanentes com os vizinhos, de tal modo que se podia falar da existência, no Brasil, de uma solidariedade vicinal entre os pequenos sitiantes ou agregados.

Mas salienta, contudo, que esse estilo de vida não deu origem a comunidades institucionalizadas, não propiciou uma vida rural bem organizada nas áreas de subsistência, porque os laços de vizinhança se rompiam com alguma facilidade. Isso impediu que as formas de ajuda mútua e o mutirão gerassem todo rendimento que podiam e fizessem a economia camponesa evoluir para uma economia de mercado.

Entretanto, acredita que a povoação igualitária dos bairros rurais favoreceu também um tipo de liderança baseada nas qualidades pessoais que, embora fosse um dos focos das maiores disputas e desorganização entre vizinhos, permitia a um indivíduo se destacar dos demais, fazendo vigorar alguma disciplina e impondo barreiras à anomia que sempre rondava os sitiantes. Maria Isaura valorizava esse tipo de liderança, na década de 1960, como aquela capaz de transformar a vida desses sitiantes de tal modo que eles organizassem sua atividade econômica segundo outros moldes, mas sem perder a liberdade de trabalho nem abandonar as práticas de ajuda mútua a que estavam acostumados. Cita casos não apenas de autoridades fora do comum ou de santos, mas de coronéis que tiveram esse papel de fazer os sitiantes adotarem iniciativas industriais e provocar melhoria em seu nível de vida.

Maria Isaura não propunha uma medida de reforma agrária baseada na distribuição de terras ou no assalariamento da massa rural – opção que considerava problemática por três motivos: o país, na década de 1960, apresentava uma grande quantidade de terras devolutas; a maior parcela da população rural não era composta de assalariados, mas de sitiantes independente ligados à terra pela roça; a agricultura de subsistência praticada no país seguia um padrão ainda não comercial, fato que inviabilizava seu ingresso na economia moderna.

A autora defendia uma reforma do mundo rural que respeitasse sua lógica imanente, a configuração dos bairros rurais, que ela via como unidades mínimas do

tipo de formação social que desenvolvemos, seguindo o princípio *do ut des*. Esse mecanismo não podia ser desprezado. Pelo contrário, devia se transformar num veículo de mudança socioeconômica que não provocasse a degradação da tradicional existência coletiva dos sitiantes. Assim, afastava a opção pelo assalariamento:

Nos “bairros”, todos têm o mesmo status social, a estratificação social é incipiente, a liderança (que nunca é hereditária, o que não se confunde com a posse da maior quantidade de bens) se define pelos dotes pessoais, geralmente. Quando os integrantes de uma estrutura igualitária como essa abandonam a agricultura de subsistência pelo lugar do assalariado, seja rural, seja urbano, integram-se em estrutura diferente, estratificada em vários graus segundo o poder econômico, e nela vão ocupar o nível inferior da escala social. Passam a viver num mundo em que o homem não galga posições pelas suas qualidades intrínsecas, reconhecidas pelos que rodeiam e o conhecem de perto; mas sim pelo poder econômico que soube enfiar nas suas mãos, adquirido seja como for... Além da degradação econômica, sofrem os sitiantes da degradação social. Passam a viver, outrossim, num universo para o qual não foram preparados, pois os valores da vida rural são inteiramente diferentes dos valores da vida urbana. (Queiroz, 1963: 66)

O assalariamento e a opção pelo desenvolvimento econômico, seguindo os rumos do mote industrial, provocavam o desequilíbrio da vida no campo, a decadência da antiga população dos bairros rurais, e davam origem a uma massa de “vagabundos” e “degenerados” nas cidades.

Por isso, a questão agrária, em Maria Isaura, não tem como cerne a falta de terras, mas a inserção das tradicionais agriculturas de subsistência na economia moderna, sem que elas abandonassem sua organização tradicional primitiva, marcada pelo princípio *do ut des* dos bairros rurais e pelas práticas de ajuda mútua. A solução da questão agrária não seria a transformação dessa população supostamente inepta, condenada à ruína e a decadência, em uma massa assalariada, domesticada pelo desenvolvimento econômico, mas marginal a ele. A sugestão que propõe era um trabalho de educação dos líderes naturais da comunidade, para que estes pudessem insuflar em seus dirigidos uma série de conselhos que os permitissem reorganizar suas vidas, sustentando o peso de uma mudança socioeconômica sem entrar em estado de anomia. Para ela, uma imposição vinda de fora não alcançaria tão bons resultados porque os roceiros são

... ciosos de sua independência e acatam ordens dos que reconhecem merecer-lhes o respeito, mercê, na sua maioria, dos casos de gratidão que

160

conquistou; o exercício de autoridade, de acordo com o conhecimento que temos da vida dos bairros, é comandado pelo princípio básico do *do ut des* – alcança prestígio aquele que serviu os companheiros; o acatamento a conselhos e a pedidos está na razão direta dos benefícios recebidos, da simpatia demonstrada. (Queiroz, 1963: 70)

Maria Isaura propugnava uma política agrícola que respeitasse o universo das relações humanas no qual os sitiantes estavam inseridos, e que, ao mesmo tempo, permitisse sua integração na economia de mercado. Os líderes dos bairros rurais seriam respeitadores das práticas coletivas dos roceiros e, ao mesmo tempo, introduziam novidades que permitiam a melhor incorporação dos sitiantes no mercado global. Por isso, deviam ser vistos como catalisadores de mudanças socioeconômicas. A proposta de modernização de Maria Isaura, por conseguinte, não pressupunha uma ruptura com a tradição e com as relações pessoais.

Finalmente a existência do hábito de atividades coletivas, que o estreitamento dos laços comunitários provavelmente tenderá a reforçar, constituiria excelente base para associações rurais como sindicatos e cooperativas, entendidos os primeiros como meios de defesa da mão de obra rural; como organismos que permitem maior elevação do nível da produção e do consumo, os segundos. (Queiroz, 1963: 70)

Completa Maria Isaura:

Modificando nalguns pontos sua organização, estreitando mais ainda sua cooperação com os vizinhos, instruído de como utilizar novos princípios de programação de suas tarefas rurais e novos produtos a ser cultivados, financiados em suas iniciativas – tudo isso com um mínimo de atrito com a organização antiga, e empregando liderança e comportamentos já existentes –, o sitiante talvez possa conservar sua autonomia de trabalho, a posse de sua terra, quando já é proprietário, elevar seu nível de vida e integrar-se num mercado mais amplo do que as feirinhas locais. Aumentando produção e lucro, incluir-se-á também cada vez mais entre os consumidores, ampliando o mercado interno do país, ainda incipiente, tornando menos prováveis a decadência e os êxodos desastrosos. A simples distribuição da propriedade, nas condições atuais, não terá outro efeito a não ser multiplicar sitiantes em economia fechada, com seu fadário de paulatino empobrecido. A sindicalização, para uma população que tudo ignora as leis, que efeito poderá ter? A longo prazo, essa segunda medida terá suas consequências; mas é hoje que os sitiantes do estado de São Paulo sentem o efeito da ruína, a qual amanhã se estenderá ao resto do país, sacrificando a população agrícola mais numerosa que possuímos, e base de subsistência dos municípios do interior. (Queiroz, 1963: 71)

É com essa perspectiva que Maria Isaura elabora uma proposta de desenvolvimento para o Brasil que baseava-se mais num resgate do campesinato e da

dialética de complementaridade entre campo e cidade do que uma revolução burguesa, da reforma agrária, do processo assalariamento ou da ocidentalização de nossa cultura e economia. Para Maria Isaura, os camponeses eram profundamente dependentes politicamente dos fazendeiros, mas do ponto de vista econômico, eram autárquicos. Isso situava o problema agrário na relação entre campo e cidade, uma vez que, embora autárquicos, o campesinato historicamente sempre dependeu do mercado das cidades. Esse era o argumento de Maria Isaura para invalidar o aumento da polarização econômica entre fazendeiros e camponeses ou a luta de classes e a luta pela terra naquela conjuntura dos anos 1960. Na nossa opinião, ao se situar dessa maneira, faz uma apologia do apaziguamento das contradições entre as classes, situando-se mais ao lado da vertente intelectual que aparentemente rejeita: a de Gilberto Freyre.

CAPÍTULO IV

Uma imagem messiânica de Brasil.

Consideramos que um posicionamento político, para ser caracterizado enquanto tal, precisa apresentar no mínimo duas características: possuir um viés, isto é, representar uma visão de mundo, e formular um prognóstico. Acreditamos que o pensamento de Maria Isaura tem esses dois requisitos.

Maria de Nazareth Baudel Wanderley é quem nos ajuda a identificar o viés no pensamento da autora, sendo bastante categórica nessa afirmativa. “A proposta que defende se orienta no sentido de que se evite a destruição do campesinato, através do enfraquecimento do gênero de vida dos sitiantes, mas, ao contrário, no sentido de que este seja potencializado a fim de incorporá-lo ao processo do país” (Wanderley, 1994:15). Supomos de que a autora lança um prognóstico tendo por base o livro *Messianismo no Brasil e no mundo*. Nesse estudo, a autora lança uma estimativa para os efeitos políticos da lógica *do ut des* tendo como referência uma interpretação acerca do desenvolvimento social brasileiro. Lembramos que o messianismo é considerado um exemplo de contestação campesina que deriva desse princípio. A dinâmica da comunidade messiânica não difere radicalmente daquela veiculada pelos bairros rurais. Ambos os fenômenos têm como princípio a prática *do ut des* porque se baseiam na prática do trabalho coletivo (mutirão, auxílio-mútuo) e produzem a melhoria de vida dos camponeses (Queiroz, 2009; 1976b). De acordo com a função econômica que desempenham, comunidade messiânica e bairros rurais não se diferenciam substancialmente, portanto.

No entanto, de acordo com a função política, Maria Isaura os diferencia, porque considera que a estrutura interna dos movimentos messiânicos se distingue da estrutura interna dos bairros rurais; enquanto os primeiros apresentam uma estrutura política piramidal, tendo sempre o messias no ápice da pirâmide, os discípulos, conselheiros na camada intermediária, e os adeptos na base da pirâmide, os últimos originam uma liderança em que o chefe é um *primus inter pares*. Com essa diferenciação, a autora designa duas formas distintas de mobilização. No caso dos

movimentos messiânicos ocorre uma liderança carismática, por isso, os adeptos possuem menor grau de autonomia em relação ao messias, embora a comunidade messiânica também siga o princípio *do ut des* característica das relações de vizinhança. Nos bairros rurais, a liderança não envolve qualidades carismáticas, sendo por isso maior o arbítrio dos camponeses. Nesta situação, Maria Isaura afirma que a lógica do dom e contra-dom têm plenas condições de operar (Queiroz, 1973; 1976b).

A imprecisão na diferenciação da lógica *do ut des* e do dom e contra-dom abre margem para a dúvida se bairros rurais e movimentos messiânicos inauguram, por envolverem mobilizações distintas, transformações sociais diferentes. A pergunta que formulamos é se a análise dos movimentos messiânicos contribui para o entendimento da transformação inaugurada pelos bairros rurais. Esse questionamento é feito tendo em vista as similaridades existentes entre bairros rurais quanto aos aspectos sociais e econômicos, ainda que no aspecto político eles se afastem, já que a liderança no messianismo é religiosa, ao passo que o sistema de vizinhança, ela decorre da escolha.

Contudo, o paralelo entre bairros rurais e movimentos messiânicos no que tange ao tipo de contestação social e política que desenvolvem é válido, a despeito de apresentarem uma diferença fundamental: o messianismo não apresenta a prática da reunião e dispersão de vizinhos. Embora também se origine de relações vicinais, ele institui uma comunidade que envolve atores distintos, ao passo que os bairros rurais, são agrupamentos de camponeses dispersos geograficamente. Do ponto de vista político, o messianismo forma lideranças carismáticas movidas pela lógica do *do ut des*, ao passo que os agrupamentos de vizinhança, lideranças que decorrem do dom e contra dom; de uma escolha, portanto. Maria Isaura não chega a teorizar sobre essa diferença, mas a constatação de sua existência não impede que ela equipare as funções políticas exercida pelo messianismo e pelos bairros rurais: ambos seriam reformistas. Essa constatação marca mais uma similaridade entre bairros rurais e movimentos messiânicos: ambos podem acontecer no capitalismo.

Deste modo, a liderança carismática seria pautada na lógica *do ut des*, a liderança comunitária, na lógica do dom e contra-dom. A primeira situação denotaria a presença da afetividade na escolha da chefia, indicando menos margem de manobra

por parte dos camponeses, ao passo que a segunda, comprovaria a possibilidade da barganha política, de uma escolha racional.

Enquanto as relações pessoais envolvem a afetividade na determinação do voto, o sistema de dom e contradom implica já o raciocínio, o peso da vantagem e da desvantagem, a escolha, [...] e se apresenta na realidade como uma reciprocidade de favores, como que 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. (Queiroz, 1976a: 1968).

A sociologia política de Maria Isaura supostamente valorizaria ao máximo essa distinção, apostando no tipo de prerrogativa aberta pelos bairros rurais. Embora saibamos que é nessa diferença que reside o diferencial da teoria da autora, já que é através dela que chama atenção para o poder contestatório do campesinato, é importante lembrar que ela também considera os movimentos messiânicos práticas contestatórias progressistas.

É interessante notar que, ainda que valorize mais a instituição dos bairros rurais, a autora não apresenta uma teoria em relação à função política exercida por eles. O mesmo não se pode dizer dos movimentos messiânicos, uma vez que Maria Isaura elabora uma tipologia complexa que os classifica quanto ao seu papel político, quando são reformistas ou revolucionários, tendo essa análise servido inclusive de referência para compor a interpretação que ela fez do desenvolvimento brasileiro.

Tendo isso em mente, cabe voltar atenção para o livro *Messianismo no Brasil e no mundo* (Queiroz 1976b), afim de se acentuar um traço da teoria de Maria Isaura que passou despercebido pela maioria dos autores que teceram comentários sobre sua construção teórica: o prognóstico que ela faz em relação ao desenvolvimento brasileiro é construído a partir de uma análise do messianismo, e não dos bairros rurais.

Aventamos a hipótese de que a imprecisão na distinção entre a lógica do dom e contra-dom fomentada pelos bairros rurais e a lógica do ut des suscitada pelo messianismo marca um viés no pensamento da autora. Mencionamos isso pelo fato de que não ter sido poucas as vezes que o temo do ut des é empregado ao longo de sua obra também para descrever a liderança política suscitada pelos bairros rurais. Com a nossa leitura, sugerimos que esse é um descuido dotado de significação. Ele demonstra

que a autora, a despeito de considerar que a comunidade messiânica e os bairros rurais originam lideranças distintas, julga que elas possuem a mesma função política: ambas são reformistas. Isso se depreende não apenas pelo fato de que em seu texto são raras as vezes que o termo dom e contra-dom é usado para definir a sociabilidade (ou mobilização) vigente nos bairros rurais. A autora prefere empregar o termo *do ut des*, o mesmo usado para designar a ligação provocada pelo messianismo. E aí surge mais uma coincidência significativa em sua teoria: a lógica *do ut des* é a mesma veiculada também pela parentela. Com isso quer a autora afirmar que os camponeses não inseridos nas monoculturas de exportação e na agricultura comercial podiam tanto se mobilizar via liderança de tipo *primus inter pares* (ou seja, pelos bairros rurais) ou por comunidades messiânicas que tinham à testa líderes carismáticos; de todo modo, essas mobilizações sempre se davam no interior dos quadros sociais vigentes; assim, tanto a lógica *do ut des*, quanto a lógica do dom e contra dom não apenas não se diferenciavam daquela encontrada no interior das parentelas, como seguiam seus ditames. Por preferir o termo *do ut des* para classificar as mobilizações camponesas, sejam elas quais forem, a autora assinala não apenas a força absorvente que tinham as parentelas na nossa formação social, mas também o caráter em comum que tinham as mobilizações camponesas; todas eram mobilizações reformistas. *A imprecisão na argumentação da autora no que se refere à conceituação da prática do ut des e dom e contra-dom⁸¹ é justificada como se ela tivesse uma fundamentação empírica, sociológica; demonstraria no plano teórico algo que acontece na realidade: a subordinação dos atores sociais em relação a nossa dinâmica societal marcada pela parentela. Entretanto, com a presente tese, buscamos demonstrar o contrário: esse seria um viés presente na teoria da autora.*

Em interessante artigo chamado *Le paysant brésilien traditionnel et la perception des étendus* (Queiroz, 1968), a autora demonstra que a ótica do campesinato brasileiro, a despeito de viver em zonas distantes da monocultura de exportação, não tinha a mentalidade totalmente oposta àquela fomentada dentro das parentelas. Isso acontecia porque também nos bairros rurais, como nas parentelas, as relações se davam segundo a lógica do dar e receber e tinham como modelo a relação

⁸¹ O *do ut des* deriva de um tipo de sociabilidade, de uma prática, de uma lógica. Empregamos aqui de forma intercambiável, esses três sentidos.

de apadrinhamento. A autora explica que, para essa população que vivia em território extenso e pouco povoado, as relações de parentesco informavam a percepção que a mesma construía sobre a sociedade abrangente.

O bairro rural, com sua estrutura igualitária, mas com imprecisão de limites e disperso geograficamente, permitiria que as relações de parentesco se estendessem ao infinito. Essa longitude fazia os camponeses perderem a noção exata da distância espacial, social e econômica entre eles e os coronéis e suas parentelas. O apadrinhamento acabava por se dar entre indivíduos de posições socioeconômicas desiguais. Deste modo, Maria Isaura afirma que, a despeito de serem guiadas por um ideal igualitário, as relações de vizinhança, estendendo-se ao infinito, compactuavam com a lógica das parentelas. “Ils se sent prêter a considérer tous les individus comme appartenant au même niveau social que lui... ils perdent la dimension verticale donnée par la superposition de classes” (Queiroz, 1968: 283).

Sendo assim, o bairro rural se torna permeável à parentela, apesar de guiado por ideal igualitário. Por essa razão, Maria Isaura elege a parentela como fato social total, e não os bairros rurais. Explica assim a autora por que elegeu o messianismo e não os bairros rurais como o fenômeno que melhor expressava o tipo de dinâmica social originada em sociedade: a comunidade messiânica, pelo seu conteúdo carismático, demonstrava de forma mais contundente o conteúdo não classista dos movimentos camponeses e também a ausência de polaridade entre campo e cidade. Explicitava, pois, que o campesinato brasileiro era reformista, não revolucionário.

Tendo essa observação em mente, analisaremos como a autora enxerga o fenômeno do messianismo no Brasil e no mundo, mostrando que esse movimento serve de base para a leitura que Maria Isaura faz do desenvolvimento brasileiro até a década de 1960.

O livro, *O messianismo no Brasil e no mundo*, lançado em 1965, é um dos primeiros da autora. Nesse estudo, ela faz uma análise do messianismo considerando-o fenômeno dependente da estrutura social pautada na parentela. Por ser obra anterior ao livro *Bairros rurais paulistas*, lançado em 1967, não há nele um aprofundamento da noção de bairros rurais.

A socióloga caracteriza a comunidade messiânica como um movimento típico de camponeses, embora não exclusivo do campesinato, já que essas comunidades, embora não fossem estruturadas internamente em camadas socioeconômicas, se inseriam na estrutura mais ampla da parentela, envolvendo atores de outras camadas sociais. Essa suposição, de que os movimentos messiânicos se enquadram na estrutura da parentela, embora sejam uma mobilização típica de camponeses, dá margem a uma imprecisão no pensamento da autora, relacionada à prática *do ut des* – ora, essa prática aparece como uma conduta relacionada aos camponeses e aos bairros rurais, ora aos movimentos messiânicos e também à parentela. Embora Maria Isaura constate uma diferença na prática do dom e contra-dom e na *do ut des* no que se refere à ligação política que suscitavam, ela afirma que não havia uma diferença substantiva no tipo de transformação que originam, ambas pregavam a ideia da reciprocidade de dar e receber, a mesma presente no interior das parentelas⁸². Essa imprecisão impede que tanto bairros rurais como o messianismo sejam vistos como movimentos análogos aos movimentos comunistas modernos já que ambos coadunavam com as parentelas.

Por ambos terem um teor não classista, Maria Isaura eleje o movimento messiânico como mais paradigmático porque ele explicitava melhor essa característica dos movimentos camponeses naqueles idos dos 1960. Por esta razão, a autora constrói sua teoria tendo como base esses movimentos. Contudo, se a ambiguidade existente na lógica do *ut des* invalida o teor comunista do messianismo, ela não retira o teor transformador desse movimento, considerado pela autora como fenômeno progressista com função ora reformista, ora revolucionária. O argumento central de Maria Isaura é de que o messianismo gera uma modalidade específica de mudança social que está

⁸² Salientamos que há uma ambiguidade no pensamento de Maria Isaura. Referimo-nos ao fato da prática *do ut des* ora aparecer como conduta relacionada estritamente aos camponeses e aos bairros rurais, ora também ela fazer referência ao messianismo e às parentelas. O fato de esse termo também ser utilizado para explicar as relações presentes na estrutura da parentela indica que havia uma ligação entre parentela e bairro rural mais estreita. Lembramos que a parentela é vista como uma estrutura estratificada que dá origem a clãs familiares piramidais, que se constroem pela troca de auxílio mútuo político, religioso, econômico, mas que encerram relações de dominação. Os bairros rurais repetiriam a mesma estrutura da troca de favores, mas entre camponeses. Por também se pautarem na lógica do *ut des*, eles absorveriam a lógica da estrutura mais ampla da parentela, se vinculando ao coronel por meio de alianças indiretas, que, embora permitissem aos camponeses obter favores em troca do voto, os impedia de dar a suas manifestações um teor classista. Embora afirme essa ligação política com as parentelas, os agrupamentos de vizinhança são considerados por Maria Isaura como estruturas típicas de ambientes dispersos e pouco povoados.

ligada às sociedades de parentelas, chamando atenção para o fato de que cada tipo de sociedade, com sua estrutura e organização particulares, dá origem a dinâmicas sociais transformadoras específicas. A sociedade moderna ensejaria movimentos de classe, a sociedade de parentelas, movimentos messiânicos, em que a tradição e a religião mobilizam e congregam os atores em agrupamentos em busca de progresso.

Essa ambigüidade, relacionada à prática *do ut des* ora aparece como uma prática dos camponeses, ora como do mundo rural como um todo, permite que Maria Isaura sugira a hipótese de que a contestação representada pelos movimentos messiânicos se insere nos quadros da estrutura política global, obedecendo à sua lógica. Por essa razão, ela não propicia a superação completa da ordem vigente, mas aponta o canal de contestação social permitido pelas linhagens familiares.

Po esta razão, a imprecisão com relação a noção *do ut des* reaparece no final do livro de 1965, onde a socióloga ressalta que os movimentos messiânicos se caracterizam por uma ambivalência no que diz respeito à sua função: podem ser conservadores com função reformista ou revolucionários com função “conservadora”. Tanto em um caso quanto no outro, entretanto, ele não promoveriam a transição para uma sociedade estruturada em classes sociais ou comunista, mas a melhoria das condições de vida dos camponeses. Se reformistas, fariam isso por meio de um resgate dos valores tradicionais; se revolucionários, promoveriam a mudança subvertendo a estrutura social, mas não a ponto de mudar a configuração da sociedade de parentelas. Em ambos os casos, a transformação não representaria um passo na direção de uma sociedade capitalista impessoal, nem tampouco um salto rumo ao comunismo. Apesar disso, os movimentos messiânicos reformistas e conservadores são considerados por Maria Isaura exemplos de dinâmica social que ensejam mudanças sociais eminentemente progressistas.

O intelectual francês Roger Bastide prefacia a segunda edição do livro, *O messianismo no Brasil e no mundo*, salienta que a principal intenção de Maria Isaura com nesse estudo era mostrar que o campesinato brasileiro progride através do messianismo.

O messianismo é uma resposta (...) à situação 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 de uma economia de subsistência (...) (Bastide in Queiroz, 1976b: p. XVI).

Concordamos com o mestre francês quando ele afirma ser este o objetivo de Maria Isaura. Acrescentamos apenas que a ideia do campesinato brasileiro como ator político propositivo será amadurecida nos estudos posteriores de Maria Isaura dedicados não mais ao messianismo, mas à noção de bairros rurais. Entretanto, a autora considera que essas duas instituições rústicas - a comunidade messiânica e os bairros rurais - originam a mesma modalidade de transformação social, isto é, propiciam a mercantilização do regime de trabalho camponês respeitando o princípio *do ut des*, gerando progresso. Essa constatação faz Maria Isaura afirmar que o desenvolvimento no campo é uma função das relações pessoais constituídas na cooperação vicinal e por meio da prática *do ut des*, e não das relações impessoais e do assalariamento.

Mas voltemos ao messianismo. Pode-se dizer, então, que Maria Isaura julgava que os movimentos messiânicos no Brasil e no mundo promoviam uma mudança no sentido de adequar o camponesinato ao capitalismo? A sua obra não responde a essa pergunta de uma forma simples e direta, porque a autora identifica a existência de movimentos messiânicos tanto em nas sociedades primitivas quanto nas sociedades ocidental medieval e moderna. Por isso, ela estabelece uma classificação dos movimentos messiânicos quanto à origem e função que possuem e desempenham, se reformistas ou conservadores, sem, contudo, lhes atribuir um direcionamento obrigatório para os mesmos. O messianismo promove a melhoria de vida, mas em qual direção? A resposta a essa pergunta é dada através de negativas. Maria Isaura é categórica ao afirmar que o messianismo não é um movimento embrionários do comunismo moderno.

Sua opinião em relação a esse tema fica mais clara quando ela se dedica a estudar os movimentos messiânicos rústicos ocorridos na sociedade brasileira. Mas, mesmo assim, sua análise não a leva a produzir qualquer afirmativa com a generalidade de uma lei. Ela ressalva que na circunstância histórica brasileira, de um país estruturado em parentelas, mas capitalista, o messianismo conduziria os

camponeses para uma economia comercial moderna, de mercado. Os bairros rurais exerceriam a mesma função⁸³.

A autora chega afirmar, no livro de 1965, que o mito da terra sem males proposto pelos movimentos messiânicos é uma crença análoga à ideia ocidental moderna de que a humanidade caminha progressivamente para um estado superior de convivência. Isso porque no messianismo também está contido uma ideia de progresso. Com essa argumentação, ela relativiza a crença dos teóricos desenvolvimentistas e reformistas de que apenas o capitalismo impessoal apresentaria uma fórmula que geraria uma progressiva melhoria de vida para a população rural⁸⁴.

Acreditamos que a análise feita pela pesquisadora acerca dos movimentos messiânicos tem o intuito de identificar um dos tipos de dinâmica contestatória que a sociedade brasileira apresentava até a década de 1960, já que esses movimentos são classificados, em sua função, de acordo com a estrutura e a organização social nas quais estavam inseridos. Em *O messianismo no Brasil e no mundo*, a autora chega a conclusão de que somente sociedades estruturadas em parentelas produziam esse tipo de contestação. Mas fez uma ressalva: sociedades desse tipo não necessariamente dariam origem a movimentos como esses. Por isso, para compreender o messianismo, Maria Isaura precisou também estudar o tipo de dinâmica social que lhe dava origem, descobrindo que esses movimentos respondiam necessariamente a uma crise, podendo essa ser de origem interna ou externa a uma situação de mudança estrutural ou de anomia.

Mas antes de precisar que tipos de crise desencadeavam movimentos messiânicos, Maria Isaura define o que entende por estrutura e organização social. Segundo ela, em todo espaço social, os grupos e indivíduos se distribuem formando configurações visíveis dotadas de estrutura e organização. A estrutura seria

⁸³ No artigo de 1963, *Uma categoria rural esquecida*, Maria Isaura fundamenta essa opinião afirmando que na conjuntura das décadas de 1960 e 1970, o problema crucial do mundo rural seria solucionado se a incorporação do sítio na produção de mercado fosse feita sem que eles perdessem o hábito das atividades coletivas e o apego aos laços comunitários. Isso porque, para ela, o avanço da civilização urbano-industrial não era fator de ruína da prática *do ut des*. Pelo contrário, a impessoalidade e o assalariamento não são vistos como pré-requisito obrigatório da racionalidade capitalista nem como futuro inexorável de nossa civilização (*Op. Cit.*).

⁸⁴ Caio Prado Júnior, por exemplo, pensava desta maneira.

o nível mais profundo que se atinge através do estudo dos padrões de comportamento e dos comportamentos efetivos, porque eles nos revelam a posição social dos indivíduos. Mas, alcançada a estrutura, volta-se aos padrões de comportamento, isto é, ao nível da organização, que será agora muito melhor compreendido porque estará esclarecida a armação social em que se apóia (Queiroz, 1976b: p. 43).

Desse modo, a estrutura na obra da socióloga refere-se ao arranjo ordenado no qual se inserem diferentes indivíduos ou grupos no interior das sociedades, ocupando diversas posições, todas elas inter-relacionadas. Ela seria a rede de posições e relações sociais que cobre o espaço interno de um grupo ou de uma sociedade.

O termo organização é estreitamente correlacionado à estrutura, mas não seriam sinônimas. Enquanto estrutura diz respeito aos esquemas de relações, a organização se refere aos padrões de comportamento ligados a esses esquemas. No nível da estrutura estariam as posições sociais, no da organização social estariam os papéis sociais desempenhados pelos indivíduos ou grupos na tentativa de integração ou diferenciação em relação aos padrões de comportamento e às estruturas.

O exercício de classificação empreendido por Maria Isaura leva em consideração tanto a estrutura quanto a organização social, permitindo-lhe tirar conclusões acerca do caráter genético (o que origina o messianismo) e funcional dos movimentos messiânicos (se reformistas ou conservadores). Entretanto, Roger Bastide ressalta um aspecto importante da obra da autora: Maria Isaura ultrapassa o genético e funcional, que servem de base à classificação do messianismo, para chegar ao aspecto estrutural que lhes é subjacente. Essa seria sua descoberta mais importante: as sociedades em que se desenvolvem os movimentos messiânicos são as sociedades de linhagens, de parentelas, de famílias extensas.

Apesar dessa descoberta importante, Bastide salienta que Maria Isaura sabia que nem toda sociedade de linhagens familiares dá origem a movimentos messiânicos. Por isso, ela pondera que, no livro de 1965, genético e funcional acabam por predominar sobre o aspecto estrutural. E conclui: com essa construção teórica, Maria Isaura escreveu um livro que se dedica à dinâmica social, dando à estrutura um papel

secundário em sua teoria. Com isso, ela não estaria negando o papel das estruturas, pelo contrário, mas mostraria sua vitalidade nos processos em curso⁸⁵.

Com essa construção teórica, a socióloga buscou classificar os movimentos messiânicos e também as sociedades que os originaram. A pergunta que norteou seu estudo foi: que circunstância origina esse tipo de movimento e qual a função que eles desempenham no nível da organização e da estrutura da sociedade que o engloba?

1. O messianismo no mundo

A partir de um estudo comparativo que levava em consideração os movimentos messiânicos primitivos e os ocorridos na formação social ocidental durante o período feudal e também no século XIX, Maria Isaura identificou uma coincidência nas sociedades que os originaram: todas ainda se estruturavam segundo parentelas. Se essa coincidência é a condição *sine qua non* do surgimento do messianismo⁸⁶, no entanto, ela não elucida o por que de sociedades estruturadas segundo parentelas não dão origem, forçosamente, a comunidades messiânicas. Por isso, Maria Isaura buscou entender também a circunstância específica a que esses movimentos estavam ligados. Identificou que todos responderiam a uma situação de dualidade estrutural. Ao diagnosticar diferentes tipos de crises estruturais, a autora pôde explicar porque fenômenos de uma mesma espécie diferiam em sua gênese e função.

Ela constatou que a crise estrutural que dava origem aos movimentos messiânicos primitivos se instaurava a partir de uma crise externa ou de uma situação colonial que punha em contato duas sociedades estruturadas internamente de forma diferente, fazendo uma ocupar posição de subordinação, e a outra, de dominação. Maria Isaura percebeu que, numa situação como esta, as comunidades primitivas, outrora autárquicas e autônomas, igualitárias e regidas pelo sistema de parentesco, passaram a compor a última camada de uma sociedade mais ampla que agora se definia por relações econômicas capitalistas.

⁸⁵ Na concepção do mestre francês, os estruturalistas procurariam as leis da ordem, ao passo que os sociólogos que se apegam à dinâmica social estão em busca das leis do movimento. Entretanto, Bastide considera essas escolas antes complementares que opostas.

⁸⁶ Tipo de movimento que, assim como a sociedade de parentelas, também está baseado no princípio *do ut des*.

O movimento messiânico primitivo se originava, portanto, dessa dualidade estrutural. Envolvia todas as comunidades outrora autônomas numa confederação ou num pantribalismo, não com o objetivo de restaurar a antiga autarquia ou aniquilar a sociedade global que o cercava, mas de conservar a sociedade envolvente, promovendo, contudo, a reviravolta total das relações de subordinação/dominação em seu interior, de tal forma que esta se reformulasse em outros termos. O objetivo do movimento era promover a retomada da iniciativa no estabelecimento dos padrões de comportamento do grupo dominado. Sua função era a um só tempo subversiva e de restauração da autonomia. O messianismo primitivo, portanto, era um movimento revolucionário.

Em relação aos movimentos messiânicos ocidentais na Idade Média, Maria Isaura distingue os de independência e os de subversão da ordem. Os dois eram desencadeados por uma crise de dualidade estrutural que tanto podia ser provocada por uma crise externa, gerando a decadência de uma nacionalidade regida pelo sistema familiar, ou em razão de uma transformação interna que fez a sociedade estratificada segundo o sistema de parentesco se modificar em uma sociedade cujo fator econômico passou a ser preponderante. Os primeiros eram movidos pelo povo pária, os segundos pelas camadas párias. O movimento era de povo pária no caso da nação que perdeu sua liberdade política e o poder de formular os padrões de comportamento de acordo com as leis do parentesco; e de camada pária quando o estrato que ocupava a escala mais baixa se levanta contra as camadas dominantes.

Os movimentos messiânicos medievais de povo pária ou de independência eram movimentos político-religiosos que operavam segregando ou integrando-se na sociedade envolvente. Por não proporem nenhuma mudança estrutural, permanecendo o sistema de parentesco em vigor, Maria Isaura os classifica como movimentos políticos conservadores. Eles revigoravam a solidariedade interna entre as camadas, ao invés de opô-las.

Por sua vez, os movimentos messiânicos de camada pária ou de subversão da ordem eram movimentos socioreligiosos porque propunham uma inversão da hierarquia social. Quanto à organização social, também eram inovadores. Usavam a

tradição para produzir novos comportamentos sociais. Por essas características, são classificados por Maria Isaura como movimentos revolucionários.

Os movimentos messiânicos do século XIX também são considerados subversivos e revolucionários, pois, como as seitas medievais, se originaram da transição de uma situação de mudança estrutural em que uma estrutura baseada em parentesco dá origem a uma estrutura baseada no sistema econômico mercantil. O mesmo se pode dizer dos movimentos norte-americanos já que estes também foram desencadeados por uma crise interna gerada por uma situação de mudança estrutural.

Todavia, Maria Isaura lembra também dos movimentos italianos que respondiam a uma crise interna mas nos quais não havia mudança estrutural. Estes eram movimentos que respondiam a uma dualidade estrutural gerada por um processo de anomia, e não de mudança socioestrutural. Não tinham, por isso, caráter subversivo, nem revolucionário. Eram movimentos que queriam reorganizar a existência camponesa segundo o sistema familiar, reformando-o em alguns aspectos. Desse modo, segundo ela, ainda se podiam detectar inovações, embora sua função precípua fosse conservar. Reorganizar seria sua função e conservar reformando, seu significado geral.

Referindo-se aos movimentos messiânicos na ocorridos no ocidente, Maria Isaura constata que eles surgiram sempre como reação a uma situação de dualidade estrutural, deflagrada ora internamente, ora externamente. Quando eram movimentos nacionalistas e de independência política, se voltavam contra uma estrutura externa para recuperar a autonomia política. Segregando ou integrando os grupos diversos para originar sociedades globais, o movimento era integrador, restaurador e reforçador da coesão interna. Portanto, era conservador, porque visava restabelecer o vigor das relações familiares.

Por sua vez, quando são movimentos messiânicos que reagem a um problema estrutural interno, gerado por uma mudança no sentido das relações sociais antes geridas pelas relações de parentesco e depois, por critérios econômicos, podiam ser de dois tipos: subversivos e revolucionários, porque inovadores, transformadores da estrutura e organização social; ou, ao contrário, conservadores e reformistas. No

primeiro caso, havia um choque entre as camadas hierarquicamente desiguais provocado por uma situação de dualidade estrutural severa: a vigência numa mesma sociedade de relações de parentesco e de relações econômicas. A camada que ocupava a posição mais baixa na hierarquia, embora se regendo por relações familiares, queria subverter a ordem social vigente, e a que ocupava a posição mais alta, preservar as coisas como estavam, fazendo valer o critério econômico. No segundo caso, haveria uma dualidade estrutural mais amena. As relações de parentesco coexistiam com o sistema econômico, gerando um processo de anomia, e não de mudança estrutural.

A pesquisadora afirmou, em relação a esses dois últimos tipos de movimentos messiânicos, que

Dissemelhantes as condições sociais básicas em que são gerados, que se dividem entre mudança estrutural e anomia social, também variavam em seu significado. Os primeiros se destinam a transformar a ordem interior de acordo com os desejos da camada de nível inferior e são subversivos; os segundos têm por objetivo refazer a mesma estrutura e organização social que estavam em decadência, sendo reorganizatórios. Os primeiros são inovadores e revolucionários em seu significado, os segundos são conservadores e reformistas (Queiroz, 1976b: p. 143)

Entretanto, era sempre em nome da tradição e da religião que os movimentos messiânicos buscavam tanto a restauração quanto a revolução e a reforma. Todos respondiam, portanto, a uma situação de dualidade estrutural que poderia ser ocasionada por fatores externos, provocados por uma condição colonial ou por um anseio de independência política, ou por fatores internos, ocasionados por uma situação de anomia ou de mudança estrutural.

Nesse último caso, quando o movimento era gerado por fatores internos, Maria Isaura identifica dois tipos de contato: o que resultava em choque estrutural e o que propiciava a coexistência dessas ordens sociais distintas em posições paralelas. A coexistência também poderia ser marcada por uma situação de evolução histórica, em que o sistema de parentesco evolui até chegar a um tipo estrutural regido por critérios econômicos. No primeiro caso de contato, o messianismo respondia a uma situação de mudança social: havia uma perda da capacidade de criação dos valores e modelos de conduta por parte da comunidade messiânica. Ainda não havia interpenetração entre os dois sistemas sociais; no segundo, havia apenas a decadência dos valores tradicionais, caracterizando uma situação de anomia.

Essa construção teórica permite Maria Isaura concluir que o movimento messiânico é revolucionário quando a mudança social é súbita e mobilizada por uma camada pária. Com essa suposição, ela faz uma interpretação do tipo de crise que normalmente produzira movimentos messiânicos no Brasil e imprimira a esses movimentos um caráter conservador. É importante ressaltar que os termos revolucionário e conservador não são usados pela autora na acepção em geral empregada nas ciências sociais contemporâneas. Maria Isaura de certo modo relativiza essas duas noções ao considerar que, quando referidas ao fenômeno do messianismo, ambas denotam uma mudança social. Nesse sentido, nem conservador possui um caráter tão regressivo, nem revolucionário um caráter tão progressista, já que não envolve o questionamento total da ordem social tradicional marcada pelas parentelas.

2. O messianismo no Brasil.

Maria Isaura retrata o Brasil como uma organização social dividida em linhagens familiares que se relacionam segundo um jogo de alianças que obedece ao princípio *do ut des*, originando uma estrutura piramidal que perpassa a nossa sociedade de alto a baixo. A socióloga defende que, em sociedades como essas, “a chefia não importa em propriamente relações de dominação-subordinação e sim em contratos tácitos que são como que alianças, as quais inclusive podem ser desfeitas desde que o fazendeiro ou agregado se sinta ofendido ou espoliado em seus direitos” (Queiroz, 1976b: p.314). Isso acontece porque a dependência encontra uma contrapartida que precisa ser dada inclusive pelos coronéis, conforme dita o ideal de reciprocidade de favores prescrito no direito tradicionalmente estabelecido.

Por ter seu poder mitigado, o chefe local se torna um *primus inter pares* em relação aos sitiantes e outros fazendeiros. Esse sentimento de igualdade faz as contendidas políticas obedecerem a questões de honra pessoal. A pesquisadora sustenta que em consequência disso, as pirâmides familiares recortam-se segundo linhas de conflito, dando origem a brigas de famílias que se unem e desunem-se ao sabor de apreços e desafetos pessoais. Ela, chama atenção para o estado social de contínua

desestruturação e reestruturação das parentelas, para o processo de anomia quase endêmico que caracterizava a sociedade rústica brasileira.

Diante desse diagnóstico, Maria Isaura considera que as comunidades messiânicas no Brasil foram uma reação à anomia. Atuando na revigoração da disciplina tradicional e dos padrões antigos, elas davam origem a uma consciência coletiva mais integrada, ativa e severa, que reorganizava o meio rústico reafirmando a lógica *do ut des*, das parentelas, portanto. Por isso, em sua função, as comunidades messiânicas rústicas foram classificadas como conservadoras.

Apesar de serem assim taxadas, a autora faz questão de reconhecer que o messianismo brasileiro promovia inovações e reformas nas antigas instituições para que elas fossem acoimadas em seus vícios. E é a partir desse reconhecimento que Maria Isaura formula sua teoria.

O messianismo brasileiro é considerado conservador em sua função porque, por não direcionar uma crítica à camada dominante, não tinha condições de subverter a estrutura e organização social vigentes⁸⁷. Além disso, as comunidades messiânicas que se formavam restabeleciam as pirâmides familiares, cada qual com seu fazendeiro à testa, formando um todo sob comando do messias. Inseriam-se na estrutura política existente, seguiam as lutas entre as diferentes facções familiares, não dirigindo, portanto, uma crítica classista aos coronéis. Deste modo, como fruto do meio rústico, elas seguiam sua lógica, não eram nem subversivas, nem revolucionárias. Almejavam apenas uma melhoria de vida. Em função destas constatações, Maria Isaura afirma que

Estas constatações impedem que se identifique o comunismo de tais grupos com o comunismo moderno. Os movimentos messiânicos rústicos não unem membros de determinada camada social, e sim indivíduos de posições sociais diferentes e de posses diferentes, que podem conservar; irmanando-os a semelhança de estilo de vida. Também não acaba com as lutas existentes em seu meio, principalmente as políticas; insere-se nesta ou naquela facção, identifica-se com este ou aquele coronel e segue-lhe as vicissitudes. Nada tem em comum com o comunismo atual, unindo indivíduos detentores da mesma posição socioeconômica, que sentiam por

⁸⁷ “Nenhum dos messias sertanejos, porém, pregou contra a camada abastada e superior, contra os grandes proprietários de terras, num sentido classista; (...) as queixas dos adeptos não revelavam amargura contra os ricos, e sim o sentimento de que a solidariedade coletiva se desfazia (...). Por isso, o messias foi enviado: para fazer com que os homens retomassem os bons costumes, e não para que mudassem os pobres de posição social” (Queiroz, 1976b: p. 324).

isso despertar a consciência de classe diante de uma camada dominante que os oprime; não é esta a situação social brasileira que dá origem aos movimentos messiânicos. (Queiroz, 1976b: p. 328).

E conclui:

Não vemos, pois, razão para considerar os movimentos sertanejos como subversivos ou revolucionários. São reformistas, sem dúvida: desejam revigorar as antigas tradições, transformando-as na medida precisa para que sirvam melhor aos homens. Mas não pregam nem sua destruição, nem a substituição da estrutura social ou religiosa por outra, o que se daria se estivéssemos diante de movimentos com outros caracteres (Queiroz, 1976b: p.329).

Maria Isaura sustenta que, condenando severamente toda prática que revertesse em prejuízo da comunidade rústica e das relações sociais mais significativas, como as familiares, o messianismo revivia os trabalhos e lazeres coletivos extremamente importantes para a solidariedade interna das comunidades semi-independentes rústicas, de tal modo a lhes dar meios de funcionar melhor.

Assim, embora constate o teor não revolucionário dos movimentos messiânicos rústicos no Brasil, ela os vê com profundo otimismo. Considera-os como uma novidade que emana da própria sociedade rústica, que demonstra o dinamismo desta, sua capacidade de autotransformação.

A novidade, porém, nasce e emana da própria sociedade rústica, demonstrando o seu dinamismo: ela pode por si mesmo dar lugar a outras relações sociais utilizando suas próprias forças internas. Não é só pelo contato com outro tipo de sociedade que nova estrutura e organizações sociais se originam: também derivam espontaneamente do funcionamento da sociedade (Queiroz, 1976b: p.324).

Ainda que descartasse a influência de fatores externos como catalisadores do messianismo, Maria Isaura identificava uma determinada circunstância estrutural que se repetia para que os movimentos ocorressem: a desorganização e a anomia do meio rústico brasileiro. Ao chamar atenção para isso, ela afirmava que o messianismo rústico se autogerava por fatores internos. Essas circunstâncias, de acordo com a classificação construída a partir das diferentes crises que desencadeariam esse tipo de movimento no mundo, apenas poderia gerar um messianismo com função conservadora e reformista. É essa interpretação que a pesquisadora defende no livro *O messianismo no Brasil e no mundo*.

A socióloga considerava que o meio rural brasileiro não se caracterizava por uma desordem causada pelo choque entre uma estrutura social regida pelo sistema de parentesco e outra regida por determinações econômicas. O Brasil atravessava um período de dualidade estrutural em que esses dois sistemas ainda coexistiam sem resultar em conflito.

Maria Isaura lembra que a empresa colonial foi no início, mais uma obra de justaposição que de interpenetração. Segundo ela, a nova estrutura brotava espontaneamente em razão da dinâmica interna do grupo colonial que pertencia à sociedade rústica. A cidade, como parte da sociedade mais ligada à metrópole, apenas favoreceu, mas não promoveu, a empresa colonial. Deste modo, a sociedade rústica seguiu seu próprio desenvolvimento.

Estudando os movimentos messiânicos no Brasil, Maria Isaura constatou que eles tanto poderiam derivar de uma crise estrutural interna da sociedade rústica, sem intervenção da sociedade urbanizada, quanto de uma interferência desta última. No caso brasileiro, a primeira situação sempre foi mais comum que a segunda.

Maria Isaura constatou que o messianismo brasileiro desempenhava quase sempre uma função transformadora. Promovia a passagem da agricultura de subsistência para a agricultura comercial, incrementava a vida econômica dos lugarejos em que acontecia, aumentava a produção de bens e serviços etc. Por isso, se recusava a ver esses movimentos messiânicos reformistas como fatores de atraso.

Os movimentos não seriam conservadores de todo porque a comunidade messiânica instauraria uma estratificação social sagrada, diferente, portanto, da que vigorava na sociedade global. Embora não anulasse a estratificação social da esfera profana, o grupo messiânico abria prerrogativa para que o camponês escolhido pelo messias ocupasse um lugar de destaque ao lado dos coronéis. Deste modo, embora o sobrenatural não sobrepujasse o mundo profano, ele mantinha uma relação de interdependência com ele, de tal modo que as querelas e os conflitos entre as camadas no interior da mesma linhagem fossem neutralizadas. O movimento revigorava, assim, a solidariedade vicinal, os trabalhos e festejos coletivos, instituições fundamentais para os grupos rústicos.

Por se aliarem aos chefes e políticos locais e por não reconhecerem a causa econômica e política da camada inferior como sua bandeira de luta, Maria Isaura classifica esses movimentos de conservadores. Eles seriam antes um fator de continuidade social que de ruptura. Entretanto, são vistos como dínamos propulsores do progresso, pois convertiam a economia fechada dos camponeses em economia de mercado.

Maria Isaura é categórica ao afirmar que o catolicismo rústico, assim como o português, estabelecia uma interdependência entre sagrado e profano. Essa característica seria geral a todo e qualquer movimento messiânico. Ela permitia que o campesinato brasileiro convertesse a religião em uma forma de luta, já que a interpenetração entre sagrado e profano os levava a perseguir um paraíso que se realiza na terra. Entretanto, o ideal de igualdade presente nas comunidades messiânicas brasileiras era direcionado para a relação dos adeptos com Deus, não se transformava em ideal de justiça social. Maria Isaura explica que isso acontecia e se explicava pelo tipo de crise social próprio da sociedade brasileira. O país sofreria uma crise de organização social, não de estrutura. Por essa razão, os movimentos messiânicos atuariam mais no sentido de pacificação e reorganização dos grupos rústicos em relação às linhagens. Seriam movimentos de combate à anomia.

O lugares onde se desenvolveram as comunidades messiânicas brasileiras comprovariam, segundo Maria Isaura, a tese de que esses movimentos respondiam a uma crise de organização social, e que por isso tinham uma função política conservadora. O messianismo brasileiro aconteceu principalmente em áreas de agricultura de subsistência e de criação de gado. Essas regiões se caracterizavam pela organização social mais fluída. Seriam áreas, portanto, mais sujeitas à anomia porque, embora as diferenças de fortuna originassem uma estratificação social, esta era neutralizada pelas ligações pessoais e afetivas desenvolvidas entre camponeses e coronéis. A autora se refere sobretudo as ligações de compadrio, muito comuns na região. Por essa razão afirmava que o chefe político local, geralmente um coronel, era considerado pelo camponês um *primus inter pares*⁸⁸. As relações de dominação e

⁸⁸ “No era la fortuna lo que había dado esa posición, sino sus qualidades personales. Sus hermanos, sus primos, eran sus iguales; hasta sus vasallos que no sentían de manera modesta una dependência económica, puesto que ellos mismos producían lo necesario para su consumo, tenían um poco la

subordinação tinham por base, portanto, o princípio *do ut des*, isto é, a ideia de que havia um contrato tácito entre os indivíduos da mesma linhagem familiar que impunha a obrigação de retribuir o favor recebido. Isso fazia dos conflitos sociais questões de honra e de disputa entre as diferentes linhagens. Por essa razão, Maria Isaura considera as regiões de agricultura de subsistência e de criação de gado áreas anômicas⁸⁹.

Nas regiões de monocultura de exportação, embora existissem pirâmides verticais, havia também uma importante divisão social que separava o senhor dos escravos. Por isso, não teria havido um messianismo negro no Brasil. Além disso, Maria Isaura ressalta que a religião africana, por não conceber a ideia de um intermediário entre os deuses e os homens, era pouco afeita à ideia de um messias.

Embora Maria Isaura constata a existência de um sistema produtivo diferente, com uma organização social mais bem definida, de monocultura de exportação, onde não vicejou o messianismo, ela considerou que a sociedade brasileira teve o desenvolvimento ditado pela multiplicação dos grupos familiares, suas desavenças e alianças, dando origem a um processo sempre semelhante.

La dinámica interna de la sociedad está representada por esse movimiento de escisión y de nacimiento de nuevas familias, de que depende la ampliación de la sociedad: es un movimiento de repetición, cada familia ampliada, cada linaje pasa por lo mismo serie de mismo orden. Los cambios son lentos y se sabe de antemano la fase que va a seguir, como se sabe que el verano sigue a la primavera... En esse tipo de sociedad um cambio social brusco tiene todas las posibilidades de ser considerado ímpio, sobre todo si se trata de um cambio voluntariamente instaurado y diferente de los forjados por la tradición. Para que pueda instaurarse facilmente, debe atribuirse-le origen divino.

Esto no quiere decir que los cambios estén proscritos de ese tipo de sociedad; existen, pero se realizan por la modificación casi imperceptible aportada por el hecho de que la familia nueva nunca repite de manera

impressão de ser los iguales de su jefe. Uno se sentía ligado a este por la admiración, la lealtad y el afecto. El liderato correspondia, pues, al más hábil, al más capaz, al más dispuesto, al más generoso, y no al más rico” (Queiroz, 1969: p. 126).

⁸⁹ É interessante ressaltar que Maria Isaura não distingue de maneira sistemática as regiões que davam origem ao messianismo e as regiões que fomentavam os bairros rurais. Há ainda outra coincidência: ambos são tributários de uma relação complementar entre cidade e campo. Essas suposições de Maria Isaura indicam que para ela não apenas o messianismo brasileiro era reformista, também a mobilização promovida pelos bairros rurais seriam. Isso se depreende do fato de que a autora faz a análise desses fenômenos levando em consideração a dinâmica da sociedade envolvente. A sociedade brasileira em sua estrutura e organização seria reformista. Pelo cunho sociológico da teoria de Maria Isaura, também as instituições rústicas são classificadas dessa maneira.

perfecta a la antigua. La lenta acumulación de pequeñas divergências determina diferencias que pueden finalmente llegar a inscribirse en la estructura social (Queiroz, 1969: p. 147).

Ao identificar um tipo sociabilidade camponesa, Maria Isaura constata que a tradição nunca é rigorosamente igual a si mesma, que há em toda tradição uma margem de liberdade, de improvisação para os atores, mesmo quando o movimento social que se processa em nome dela é conservador. A partir dessa constatação, ela formula a seguinte hipótese:

Os movimentos messiânicos rústicos ao mesmo tempo levam o desenvolvimento econômico às comunidades, e buscam reestruturar e reorganizar a vida social em processo de anomia; pelo próprio fato de operarem esta organização, podem fornecer a base para o progresso. A análise deste aspecto dos movimentos messiânicos poderá mostrar quais os requisitos não só para promover uma renovação da ordem social, como dar-lhes as bases para uma melhoria de nível de vida (Queiroz, 1976b: p. 347).

4. A contaminação do sagrado pelo profano.

Ao examinar o tema da mudança social tendo como referência a teoria sobre messianismo de Maria Isaura Pereira de Queiroz, observa-se que ela faz uma classificação dos movimentos messiânicos de acordo não apenas com sua organização e estrutura interna, mas também com a estrutura e organização da sociedade que os origina. A tipologia feita por Maria Isaura acerca do messianismo no Brasil e no mundo é acompanhada também por uma teoria da mudança social em sociedades ainda regidas pelo sistema de parentesco. Identifica-se uma circunstância comum a todos os movimentos: as sociedades de parentelas. A comunidade messiânica teria uma função revolucionária se fosse originada pelo choque entre o sistema tradicional e o sistema moderno, e reformista se a crise da sociedade tradicional fosse motivada por uma crise endógena organizacional.

A autora defende a hipótese de que os movimentos messiânicos não estão ligados a um determinado contexto histórico, mas à crises estruturais ou organizacionais pelas quais passam as sociedades tradicionais ou de parentelas. Descobre que os movimentos camponeses geralmente acontecem em resposta a crises

organizacionais em que mundo antigo e moderno ainda se equilibram, interpenetrando-se. Os movimentos messiânicos brasileiros são considerados por isso movimentos reformistas, uma vez que são gerados por crises endêmicas, isto é, organizacionais, de anomia.

Os movimentos messiânicos brasileiros, por serem reformistas, teriam como objetivo restaurar a organização social tradicional, purgando seus vícios. A suposição de que os movimentos campestres não eram de classe ou de camada pária surge constatação de que participavam da comunidade messiânica tanto coronéis quanto camponeses, sendo que as posições de chefia ficavam geralmente nas mãos dos primeiros, e não dos últimos. O messianismo reproduziria internamente, portanto, a estratificação social tradicional baseada na parentela.

Outra prova de que esses movimentos não eram de camada pária vinha do fato de que os movimentos messiânicos remontavam internamente a estrutura social tradicional brasileira, o que demonstrava ainda não existir uma crise estrutural no interior da sociedade brasileira ou o conflito de classes. Esse fato fez Maria Isaura minimizar os possíveis conflitos políticos entre as camadas sociais no mundo rural e abandonar a perspectiva histórica⁹⁰. O dinamismo social brasileiro recaiu, então, em sua análise sobre o modo como campo e cidade se configuram.

A pesquisadora supôs que o universo campestre, quando se instaura uma relação de oposição entre orientação tradicional e sociedade moderna (ou entre campo e cidade), entra em decadência; por sua vez, quando se estabelece entre elas uma relação de reciprocidade ou interpenetração, o campesinato possui plenas condições de prosperar (Queiroz, 1967). O fato de a sociedade brasileira ter dado origem a movimentos messiânicos reformistas comprovaria que a orientação moderna (urbana) e a orientação tradicional (campo) se desenvolveriam ainda de formas paralelas. A crise por que passava a sociedade brasileira seria uma crise gerada endemicamente pelo mundo rural, seria uma crise organizacional, portanto, no campo dos valores apenas. Não seria uma crise estrutural gerada pelo choque entre duas orientações

⁹⁰ Maria Isaura nega a perspectiva histórica, principalmente aquela que toma por referência o postulado marxista de que toda história se desenvolve por meio do conflito de classes.

socioeconômicas distintas, aquela veiculada pelas relações pessoais e aquela produzida pelas relações impessoais.

O litoral e o interior ainda seriam sociedades paralelas, com pouca interação. Esse fato impedia que os movimentos messiânicos ganhassem um teor revolucionário porque não havia uma situação de mudança estrutural, isto é, um embate entre sociedade de classes (litoral ou moderno) e sociedade de parentelas (sertão ou tradição). Contudo, isso não fazia da sociedade brasileira uma sociedade estática. Havia no mundo rural tradicional uma crise endêmica que gerava movimentos messiânicos reformistas.

As sociedades tradicionais são vistas por Maria Isaura como sociedades em que a divisão do trabalho ainda não se desenvolveu a tal ponto de as diferentes atividades socioculturais funcionarem de forma separada, embora interpenetrando-se. Campo e cidade seriam setores colaterais, quase autárquicos, do mesmo modo que os diversos sistemas produtivos do meio rural. Por sua vez, política e religião seriam setores interdependentes de tal modo que a interpenetração entre sagrado e profano indicava também que as relações de dominação eram mitigadas pela obrigação de dar e receber, não sendo pautadas ainda pelo critério econômico da troca. Como consequência disso, as mudanças sociais seguiriam o dinamismo social, seriam sociológicas, portanto, e não econômicas ou políticas. Não haveria um conflito entre as classes, mas conflitos de parentelas. Esse contexto imprimiria aos movimentos messiânicos brasileiros um teor reformista.

Não há dúvida de que, com essa construção, a autora chamou atenção para o fato de que não apenas o homem moderno trabalha voluntariamente para mudar o mundo. O homem rústico brasileiro também se pautaria pelo ideal de mudança social. Mas diante desse diagnóstico feito em relação à sociedade tradicional, de onde viria o dinamismo da sociedade brasileira? Maria Isaura se livra da ideia de que o homem rústico é atávico e renuncia ao pessimismo do pensamento social brasileiro ao enxergar uma ambiguidade no messianismo: ele teria uma noção de tempo híbrida, isto é, encerraria uma ideia de tempo cíclico e linear. Se, por um lado, esse reconhecimento a fez ver com otimismo os movimentos messiânicos reformistas, por

outro, a fez minimizar os efeitos de ruptura dos movimentos messiânicos revolucionários.

Em sua interpretação, o messianismo reformista, embora visasse restaurar a antiga sociedade tradicional, sua estratificação, seus valores e instituições, traria inculcado em si a ideia de um paraíso terrestre, isto é, a ideia de que essas mesmas instituições, valores e estratificação poderiam ser melhoradas de tal forma que o ciclo do eterno retorno (tempo cíclico) seria superado pelo atingimento de um ponto de mutação: a perfeição (tempo linear). Desse modo, a noção de equilíbrio a que esses movimentos se apegavam encerraria também um tempo linear, o que provava que eles também se norteavam pelo ideal de mudança. É a partir dessa ambiguidade que Maria Isaura reconhece o dinamismo dos movimentos messiânicos rústicos e da sociedade brasileira.

Entretanto, a autora reconhece essa ambiguidade também nos movimentos messiânicos revolucionários. Estes também teriam uma noção de tempo cíclica: se por um lado questionariam a disposição dos atores na estratificação social tradicional (raciocínio linear), por outro, não a questionariam até o fim, de tal modo que as relações pessoais e a parentela fossem deslegitimadas de todo e, em seu lugar, se instalassem relações simétricas (freio imposto por um raciocínio cíclico ainda presente).

Sustentamos que essa constatação faz com que Maria Isaura, de certo modo, equipare messianismo reformista e revolucionário nos termos não de sua função, mas no resultado a que chegam. Ela considera que ambos instaurariam um tempo híbrido, proporiem uma sociedade intermediária entre a tradicional e a moderna.

Essa aporia está associada a uma outra. Já mencionamos que Maria Isaura não supunha que existisse uma crise estrutural na sociedade brasileira entre litoral e sertão. Tampouco acreditava que as relações entre as diferentes instâncias produtivas que compunham o mundo rural fossem norteadas por conflitos econômicos. A ideia da autora é de que agricultura de subsistência, fazendas de criação de gado e regiões monocultoras eram praticamente autárquicas entre si, do mesmo modo que campo e cidade. Esse diagnóstico a faz enxergar o conflito da sociedade brasileira apenas no

plano organizacional, isto é, na esfera das relações sociopolíticas e religiosas. Essa perspectiva a leva a procurar as razões para o messianismo apenas na dinâmica interna do mundo rústico. Sendo assim, a teoria de Maria Isaura estabelece três grandes cortes na sociedade brasileira: a) a sociedade brasileira é considerada em si mesma; sua inserção no cenário político econômico e social mundial torna-se irrelevante; b) por não acreditar na existência de uma crise estrutural entre campo e cidade, ela concebe o rural praticamente como um mundo paralelo, que tem um ritmo de desenvolvimento próprio; c) não reconhece as polaridades econômicas que unem as diferentes instâncias produtivas do mundo rural por considerar que elas eram praticamente autárquicas.

Essas sucessivas segmentações acontecem porque Maria Isaura, apesar de reconhecer que a sociedade brasileira se erigiu a partir de uma estratificação social com acentuados desníveis, não acredita que os diferentes grupos sociais ou instâncias produtivas se relacionavam segundo critério econômico. Para ela, a principal característica da sociedade brasileira é que, nela, as relações de mando são mitigadas pelo ideal de reciprocidade. Isto é, o critério econômico passa para segundo plano na determinação de quem manda ou quem obedece. A prática *do ut des* uniformizava a paisagem social, salvaguardando a solidariedade vertical entre os indivíduos. Seria, por isso, a política, e não a economia, que explicava a relação entre as diferentes camadas sociais que compõem a sociedade brasileira.

A autora mostra que os atores vivenciavam os conflitos que se davam na sociedade brasileira como questão de honra, pela quebra do afeto e solidariedade. Essa perspectiva permite que Maria Isaura enxergue as pequenas disjunções operada pelos atores sociais subalternos, fato passado despercebido pela geração ensaística de 1930⁹¹. Ao perceber que, por conta disso, os conflitos faziam-se e desfaziam-se quase que ao sabor do acaso e ficavam quase que restritos ao plano dos valores (organizacionais), Maria Isaura defende a tese de que os movimentos messiânicos brasileiros respondiam a uma crise interna de anomia. Tanto é que a região mais suscetível a eles eram as de criação de gado e de agricultura de subsistência porque

⁹¹ Essa perspectiva aparentemente situa a obra da autora na mesma vertente interpretativa inaugurada por seu mestre, Roger Bastide, que parece ter acentuado ainda mais essa perspectiva, ao mostrar não apenas a resistência operada pela cultura negra em relação à portuguesa, mas também o modo como as diferentes regiões brasileiras, mais tarde, deram origem a diferentes organizações que se interpenetravam sem nunca se fundirem num todo homogêneo.

nessas regiões a estratificação social era mais fluida, as camadas sociais não eram tão bem definidas, e as relações de mando eram, por isso, indiretas. As regiões de monocultura de exportação também originariam parentelas, mas por terem um corte entre as camadas sociais mais bem definido, as relações de mando seriam diretas. Nessas regiões, a organização social era centralizada, não era marcada por crises anômicas; não desencadeavam movimentos messiânicos, portanto.

Assim, Maria Isaura concebe o mundo rural tradicional como dividido em três instâncias produtivas que, por serem praticamente autárquicas, não se relacionavam entre si pelo critério econômico. O que as uniam seria a rede de favores que se estabelecia entre elas para que fossem supridas as principais necessidades dos camponeses de bens e serviços e as dos coronéis, de eleitores. O vínculo entre elas seria político. Entretanto, Maria Isaura explica o modo como essas ligações se faziam e refaziam-se pela estrutura e organização social do mundo rústico. A estrutura social centralizada e a organização social fundada na lógica do *ut des* originava as parentelas, estrutura vertical formada por camponeses e coronéis, construída em torno de ligações pessoais e afetivas que perpassavam toda a sociedade brasileira. Contudo, ela caracteriza o meio rural brasileiro não tanto pela concentração de terras, já que para ela ainda havia diferentes instâncias produtivas autárquicas, mas pela grandeza do território e pelo vazio demográfico.

Se de certo modo chamamos a atenção para a imagem do mundo rural montada em torno da ideia do vazio demográfico e do espaço amplo é porque, para Maria Isaura, essa circunstância explicava, ao lado da estrutura e organização social da parentela, porque a divisão do trabalho ainda era incipiente neste meio. A autora adota a ideia de que as diferentes atividades socioculturais do país ainda não tinham se especializado a tal ponto a se interpenetrarem, por isso, o Brasil ainda seria uma sociedade tradicional⁹². O vasto território e o vazio demográfico dariam maior

⁹² Nesse ponto, a interpretação da autora se aproxima muito da teoria durkheimiana, de que o desenvolvimento seria função da menor ou maior divisão do trabalho. As sociedades tradicionais se pautariam ainda em uma solidariedade mecânica, pela pouca especialização de suas atividades socioculturais; por sua vez, sociedades modernas, ao contrário, teriam se desenvolvido mediante progressiva divisão do trabalho, tornando suas atividades socioculturais especializadas. Em função disso, a solidariedade, nessas sociedades, seria orgânica (Durkheim, 1978). Maria Isaura acredita que a sociedade brasileira não tinha seu desenvolvimento pautado na luta de classes, mas na divisão do trabalho. Entretanto, acredita enxergar esse processo de forma mais dialética do que Durkheim. Daí a

gravidade a esta situação, impondo a necessidade de alianças e ligações que faziam o critério econômico ter um caráter secundário na formação dos conflitos entre as diversas camadas sociais que compunham o Brasil tradicional e urbano até meados de 1960.

Com essa argumentação Maria Isaura negava que havia na sociedade brasileira uma polarização estrutural entre cidade e campo e entre as diferentes classes sociais porque supõe ausência de conflito econômico entre as diferentes instâncias produtivas que compunham o mundo rural. As disputas que tinham lugar em nossa formação social seriam motivadas por razões sócio-organizacionais, e não por razões sócio-econômicas. Enquanto a evolução da sociedade brasileira de tradicional em moderna fosse gradual e a divisão do trabalho não se acentuasse, os conflitos teriam ainda uma conotação organizacional e os movimentos messiânicos seriam reformistas. Apenas quando houvesse uma mudança abrupta nas relações sociais, de tal modo que as relações de parentesco se chocassem com relações de classe, o messianismo se tornaria revolucionário.

Cumpri assinalarmos que a constatação de que o messianismo brasileiro era reformista assinala que a lógica do *ut des* era correlata aquela que vigora também na estrutura mais ampla das parentelas. Com isso quer a autora dizer que a lógica do *ut des* tinha uma orientação econômica condizente com a lógica capitalista. Veremos ao final do capítulo que essa coadunação é vista com extremo otimismo pela autora porque teria sido a partir dela que o campesinato encontrou uma maneira de subsistir, sem provocar uma polarização econômica com os fazendeiros, nem tampouco com o mundo urbano-industrial nascente. Assim chega à conclusão de que a sobrevivência do campesinato estava condicionada a esse comportamento de adequação das relações viscinais às parentelas e às relações monetárias veiculadas pela sociedade envolvente. Ao defender essa perspectiva, Maria Isaura se posiciona contra os autores que supunham que a lógica do *ut des* campesina tinha uma lógica econômica comunitária, o que assinalava a possibilidade de um viés revolucionário no messianismo ou no agir

centralidade que a autora dá a teoria da totalidade de Mauss e de Gurvitch sobre as diversas dialéticas que marcariam os diversos setores socioculturais. Não temos tanta certeza se a abordagem de Mauss e de Gurvitch levam de fato a uma dissidência em relação ao pensamento durkheimiano. Iremos abordar esse assunto na conclusão.

camponês. Condena essa orientação por acreditar que ela, ao invés de inserir o campesinato na sociedade, iria provocar seu apartamento dela, condenando-o à ruína. Deste modo, por meio desse aporte teórico dedicado ao messianismo, Maria Isaura não apenas se coloca contra os projetos de modernização que tinham a proletarização como modelo, como respalda sua opinião de que o campesinato não podia formar um quisto revolucionário em relação à sociedade global, pautando-se em uma lógica comunitária. Pelo contrário, Maria Isaura supõe que o campesinato deveria continuar a eleger a instituição da parentela como a diretriz do processo de inovação social do país, assumindo uma conduta reformista ou conciliadora. A autora procura mostrar que o modelo da não polarização econômica entre os atores institucionalizado pelas parentelas era benéfica ao campesinato porque era condizente com suas necessidades sociais, econômicas e culturais vicinais. Neste capítulo mostramos que a constatação entre a conjugação entre a lógica do ut des campesina e a lógica do ut e des presente nas parentelas interfere no modo como a autora caracteriza o messianismo e também a religião rústica. Acentuamos como essa constatação é vista com otimismo por Maria Isaura, uma vez que a autora condena o agir revolucionário por ele não conduzir a participação na sociedade envolvente.

Se mencionamos que para Maria Isaura os movimentos messiânicos possuem uma ambigüidade característica, foi para chamar atenção que os termos reforma e revolução são relativizados pela autora. A noção híbrida de tempo tanto no messianismo reformista quanto no messianismo revolucionário, permite que a autora faça uma equiparação entre eles, pois ambos conduzem a uma situação intermediária entre o tradicional e moderno, tida por Maria Isaura como a condição mais favorável à sobrevivência do campesinato. Por esta razão, supõe que, mesmo quando conservadores, não são todos os seus componentes que são retrógrados, e mesmo quando revolucionários, nem todos os seus componentes são progressistas.

Insistimos na ambigüidade do messianismo porque em seu estudo de 1969, Maria Isaura afirma com otimismo que não necessariamente apenas o movimento messiânico revolucionário conduz a uma sociedade intermediária entre a tradicional e moderna. São evocados o caso dos movimentos messiânicos medievais que, reagindo a uma situação de crise estrutural, eram revolucionários. Contudo, estudando mais

atentamente aquela conjuntura, Maria Isaura constatou que a evolução da sociedade tradicional para a sociedade moderna no Ocidente não foi causada apenas por movimentos messiânicos revolucionários. Em algumas áreas não desconsideráveis do Ocidente, os movimentos messiânicos reagiram a uma crise organizacional, sendo por isso reformistas. A autora considera que também estes colaboraram para a instalação de uma situação intermediária entre a sociedade tradicional e a moderna. Essa constatação a faz afirmar que as sociedades tradicionais também podem desencadear, utilizando-se de seus próprios mecanismos internos, um tempo híbrido. Isto a faz concluir que tanto o contato com o tempo linear e com os valores do Ocidente, bem como os movimentos revolucionários não eram uma necessidade inexorável para que a evolução das sociedades tradicionais ocorresse.

Entretanto, convém acentuarmos que tanto o messianismo reformista como o revolucionário são considerados sempre como respostas a determinadas crises, organizacionais ou estruturais. Sem estas, os movimentos messiânicos não ocorrem. Isso nos leva a concluir que para Maria Isaura os atores sociais em sociedades tradicionais apenas são capazes de originar movimentos prefigurados sociologicamente, no sentido de possuírem pouco grau de espontaneidade. Em sociedades tradicionais, portanto, a mudança, para ocorrer, teria necessidade de condicionamento sociológico. Isso é visto como extremamente positivo por Maria Isaura porque imprimiria uma ambigüidade aos movimentos messiânicos que o fariam suscitar apenas mudanças de pequeno alcance, com teor mais adaptativo do que subversivo. Lembramos que mesmo o messianismo revolucionário não é considerado uma manifestação disruptiva. Entretanto, veremos que, ainda sim, Maria Isaura condena esse tipo de manifestação porque ela possui uma tendência a gerar o enquistamento dos camponeses, ao invés de produzir sua incorporação à sociedade global.

Maria Isaura constata que o messianismo é sempre desencadeado em sociedades nas quais vigoram as parentelas. Por esta razão, constata que as sociedades tradicionais são configurações sociais que possuem um baixo grau de divisão do trabalho. Desse raciocínio descobre que é a maior ou menor divisão do trabalho que caracteriza a passagem de uma sociedade cíclica à linear. Por outro lado, ela afirma

que evolução da sociedade tradicional depende também de movimentos messiânicos. O que desencadeia a crise a qual o messianismo é uma resposta, é pergunta que Maria Isaura, entretanto, não se faz já que a abordagem histórica é deixada de lado em sua teoria. Sua resposta é vaga e imprecisa. Sugere que fatores como o aumento demográfico e a industrialização possam ter interferido diretamente na gestação de crise estrutural ou organizacional.

O messianismo, como resposta, se torna um recurso de adaptação à mudança, sendo esta de origem exógena ou endógena às sociedades rústicas. Maria Isaura sugere que a interação entre os diferentes grupos (em caso de crise organizacional) ou a divisão do trabalho (em caso de crise estrutural) se encarregam de gerar a situação limite que faz eclodir tais movimentos. Deste modo, seria sempre a dinâmica social, igual em toda e qualquer sociedade tradicional, já que para Maria Isaura a conjuntura histórica é pouco relevante na determinação da estrutura e organização social das sociedades tradicionais, que explicaria a gênese do messianismo. O messianismo seria, portanto, uma reação que obedece sempre a lógica da sociedade que a formou. Sendo caracterizado como uma mobilização desse tipo, sua transcendentalidade só pode ser concreta porque fica presa à lógica da sociedade que o produziu. Não possui transcendentalidade, no sentido de que não é uma ideologia que se construa visando a superação total dos quadros sociais vigentes. Isso aconteceria mesmo em relação aos movimentos messiânicos revolucionários, que embora se dirigissem contra a estrutura social vigente, não queriam o fim das parentelas.

Por considerar que também o messianismo reformista, desencadeado por crises organizacionais, isto é, que não necessitam de um alto grau de divisão do trabalho, promovem a chegada no intermezzo entre a orientação tradicional e moderna, a socióloga acentua ainda mais a importância da subordinação dos atores em relação à dinâmica social tal como a concebe, isto é, sem a interferência da dinâmica histórica. Se essa perspectiva tem a vantagem de permitir que o pesquisador perceba como as mudanças ocorrem no plano indivíduo-sociedade, ela traz a desvantagem de reduzir o escopo das mudanças sempre ao plano do imperceptível, dos pequenos deslocamentos, como se elas propusessem sempre uma lenta acumulação de pequenas divergências.

A perspectiva excessivamente sociologia da mudança de Maria Isaura considera que a sociedade sempre tende para o equilíbrio. Sendo assim, ela sacrifica o componente transcendental que todo projeto político contém e diminui justamente aquilo que julga dar valor: a dialética. A mudança torna-se, assim, uma readaptação constante, uma repetição inventiva. Isso acontece porque ela diminui os aspectos tensos de nossa formação. Com essa perspectiva, a política fica presa mais ao plano do discurso dos atores. Não à toa, seu enfoque é sociocultural. Por isso, o messianismo brasileiro ganha um caráter necessariamente reformista e o messianismo revolucionário perde seu caráter subversivo. O novo mescla-se ao antigo ou o moderno se funde com o tradicional. Resulta daí a maneira otimista de situar o messias como adaptadores das regras modernas ao código tradicional. A intenção dos messias seria formar uma “comunidade cooperativa” em que a parentela estratificada ainda possui ressonância.

É bom lembrarmos que para Maria Isaura, mesmo o messianismo revolucionário, apesar de serem contra-aculturativos, no sentido de serem subversivos, possuem um caráter sincrético, isto é, preservam um lugar especial para a parentela no moderno. São, de certo modo, conciliadores, portanto. A mesma ambigüidade ela identifica nos movimentos messiânicos reformistas, embora estes tendam mais para o conservadorismo. O messianismo seria, por isso, uma forma arcaica de agitação social, pois a tomada de consciência se faz ainda pela religião. Essa constatação faz a autora considerar a religião rústica de caráter pouco transcendental. Ela apresentaria uma interdependência entre o sagrado e o profano vista como extremamente positiva porque indicaria uma redução do ideal da transcendentalidade ou de mudança, permitindo a adaptação dos camponeses aos quadros sociais capitalistas vigentes, ainda sob domínio das parentelas, vale lembrar.

Sagrado é usado aqui na mesma acepção que a autora utiliza em sua teoria, como algo ligado ao sobrenatural e que transcende ao mundo dos homens. Por ser transcendente, o sagrado promoveria um novo olhar sobre o mundo, indicando a possibilidade de subversão da ordem social. Entretanto Maria Isaura constata que, no caso da religião rústica, o sagrado se imiscuiria no profano porque também ele funcionaria segundo a lógica *do ut des* presente também nas parentelas. Por isso, não

haveria uma separação muito nítida entre essas duas esferas. Por não ser informado apenas pela lógica campesina, mas também pela aquela originada das parentelas, o sagrado não conduzia ao questionamento das infraestruturas, mas a adaptação a elas.

Maria Isaura deixa de lado, assim, a dialética que existe entre super-estrutura e infra-estrutura, entre teoria e prática, entre sagrado e profano por considerar que a religião rústica é uma religião pragmática ou social. Por isso, em sua abordagem da interação entre os diferentes grupos, os vínculos tensos entre eles são captados, mas minimizados em nome de uma dinâmica social absorvente. As mudanças são tidas como dependentes menos da vontade dos atores do que da estrutura e organização sociais envolvente. Com isso, concebe apenas a possibilidade dos processos serem desencadeados de maneira não abrupta. O fato do sagrado estar contaminado pelo profano no messianismo brasileiro, seja ele reformista ou revolucionário, é um fato elogiado por Maria Isaura porque indica uma diminuição do potencial dialético ou transcendental desses movimentos, mesmo no caso do messianismo revolucionário. Gostaríamos de acentuar que detrás dessa argumentação há uma condenação dos movimentos revolucionários justamente pelo fato de eles pregarem uma transcendência maior em relação ao social.

A suposição de que as sociedades primitivas, medievais e ocidentais possuem homologia no que diz respeito a estrutura e organizações sociais, embasa a sua ideia da não necessidade de mudanças abruptas para se iniciar o ritmo linear ou a evolução das sociedades tradicionais, afinal, os movimentos messiânicos medievais reformistas também contribuíram para a chegada do intermezzo entre a orientação tradicional e moderno. Essa construção leva Maria Isaura a relativizar a validade do processo revolucionário. Entretanto, mesmo apresentando uma interdependência entre sagrado e profano o messianismo revolucionário é condenado por Maria Isaura porque ele conduzia a não-participação da população camponesa na sociedade moderna. *Essa opinião marcaria sua dissidência em relação à teoria de Bastide que identifica a existência de uma esfera sagrada no Brasil ligada ao transcendental. Este autor, ao contrário de Maria Isaura, acreditava que é a crítica e não a conjunção em relação aos valores da sociedade moderna que garantia a sobrevivência do proto-camponato no presente.*

Maria Isaura supõe que a coexistência do tempo linear e cíclico não é uma prerrogativa apenas das sociedades modernas. Também as sociedades tradicionais apresentavam um tempo híbrido. Deste modo, a única diferença em termos organizacionais e estruturais que separaria as sociedades tradicionais das sociedades modernas é a maior divisão do trabalho entre as diferentes atividades sócio culturais. Essa abordagem permite que ela reconheça que não apenas o homem moderno se mobiliza conscientemente por meio da ideia do progresso. Também o homem tradicional se engajaria nesse caminho. Seria, por isso, também um ator político. Essa perspectiva contribuiria para o reconhecimento de que os movimentos messiânicos seriam um exemplo de inconformismo e de inovação. Julgamos, entretanto, que a palavra inovação deveria ser substituída por adaptação, já que, com sua abordagem excessivamente sociológica, a espontaneidade, a criatividade e a combatividade dos movimentos messiânicos são reduzidas a mínima voltagem. Eles são sempre resposta a uma crise organizacional ou estrutural geradas pela dinâmica social e não propulsores de tais crises, tendo um caráter, portanto, pouco transcendente.

Maria Isaura valoriza a religião rústica por apresentar uma interdependência entre sagrado e profano, por ser mais pragmática e menos transcendente. Com isso, ela condena a ideia do enquistamento bastidiano. É certo que Bastide elabora sua teoria não a partir do fenômeno do messianismo (já que a cultura africana não favorecia a ideia de um enviado divino como messias, pois se baseava na ideia da incorporação), mas, de todo modo, ele via com otimismo a possibilidade de que aqui os atores subalternos formassem quistos contrários aos valores e práticas capitalistas. Lembra Bastide que apenas assim os valores e práticas comunitárias dos escravos sobrepuseram-se aos valores e práticas capitalistas dos senhores de engenho. Ele identifica na prática do *ut des* africana uma valorização do sagrado transcendental que se comprovaria pela existência do princípio de *cisão* e participação, orientação que permitiu aos escravos efetuarem um enquistamento dos valores e práticas comunitárias e a crítica à sociedade patriarcal e seus valores capitalistas, muito embora se inserissem na ordem social vigente.

No livro, *Imagens messiânicas do Brasil* (Queiroz, 1972), essa divergência fica mais clara quando Maria Isaura analisa o fenômeno do messianismo do ponto de vista

da cultura. Desenvolve a ideia de que os movimentos messiânicos sincréticos são reformistas e os movimentos messiânicos contra-aculturativos são revolucionários. Esta suposição está baseada na crença de que é o tipo de contato de cultural que determina a função política de tais movimentos. Onde não há a instalação de uma relação de subordinação e dominação entre as orientações econômicas modernas e as tradicionais se processa o sincretismo; onde há, ocorre a contra-aculturação. A despeito de tecer elogios ao princípio de cisão Bastidiano, Maria Isaura via com otimismo o fato da cultura rústica brasileira ser sincrética, ou seja, ser reformista. Ela conclui isso justamente por acreditar que havia uma conjugação entre a lógica do *ut des* campesina e a lógica da *do ut des* da parentela, vista por ela como um fato social total, influente até mesmo nos centros urbanos, sendo, por isso vista como a célula de nosso desenvolvimento. Não identificou uma orientação campesina contrária a lógica capitalista, por isso supôs que os conflitos no campo não eram estruturais ou revolucionários. O escritor francês, ao contrário, ao perceber a formação de quistos comunitários contrários à lógica capitalista, não apenas previa uma atuação revolucionária “contra-aculturativa” para os atores subalternos, como também supunha uma orientação transcendental maior para esses movimentos, fato não visto pela socióloga, que supunha uma neutralização da transcendência pela subordinação desses movimentos à dinâmica social envolvente. Maria Isaura, a seu modo, tomando como referência outros atores, supõe uma diminuição do potencial dialético dos movimentos revolucionários, como também deslegitima essa atuação, considerando que ela conduz a não participação. Nega, com isso, a validade de mobilizações revolucionárias no campo.

A ênfase dada à religião rústica por ela se explica porque esta se tornou um fator de adaptação e de apaziguamento dos conflitos justamente por se situar numa esfera intermediária entre o profano e o sagrado. A religiosidade cabocla se caracterizaria pela interdependência que mantém com o mundo profano, pelo seu pragmatismo. Por esta razão, a autora considera que ela teria uma orientação essencialmente sincrética ou pouco transcendente. O catolicismo rústico seguiria também a prática *do ut des* presente nas parentelas, sendo, por isso, uma religião essencialmente conciliadora que atua, assim como até então teria atuado a cultura rústica, como elemento de pacificação, reforçando a solidariedade grupal e extra

grupal, garantindo a participação da população camponesa na sociedade global marcada pelas estruturas piramidais capitalistas.

Maria Isaura acredita que a cultura campesina brasileira se formou no século XVI e XVII como uma cultura que absorveu elementos indígenas e africanos, mas que manteve os traços portugueses como predominantes. Foi uma cultura que se formou já com o processo aculturativo em curso e que se fixou nas áreas do interior, distantes do choque cultural que o litoral imprimia. Ela refuta, então, a tese Euclidiana de que o messianismo era contra-aculturativo porque respondia a uma situação de choque entre a orientação moderna e a orientação tradicional viscinal. Para ela, havia uma interdependência entre essas orientações que fazia o messianismo brasileiro ser sincrético ou reformista

Não obstante os conflitos na área campesina, Maria Isaura os considera como apaziguados pela religião ou pela lógica do *ut des*. Esse argumento refuta a tese euclidiana de que as comunidades messiânicas eram um freio ao progresso por estarem em contradição com os valores capitalistas racionais, modernos. Maria Isaura acredita que, justamente por terem essa função adaptativa aos valores modernos e capitalistas, o messianismo estava apto a solucionar os problemas de uma região devastada por lutas políticas e pelo banditismo, porque não pregava que a incorporação dos camponeses devia se dar pelo conflito revolucionário ou pela formação de quistos com orientação socioeconômica diferente daquele veiculado pela sociedade global.

Essa forma de ver as instituições rústicas elucida porque Maria Isaura preferiu estudar o campesinato por meio do messianismo: o messias dinamizava a região do interior valorizando a tradição campesina sem provocar sobressaltos.

Pour effectuer ce passage de l'économie fermée à l'économie ouverte, sans l'abandon des jardins à polyculture vivrière, Il remit en valeur les formes collective de travail que la organization sociale de la région avait ruinées. L'entraide des voisins dans le travail de champs amena sans heurts cette transformation (Queiroz, 1972: p.4/7).

Outra passagem de seu texto transmite a mesma formulação

Ces mouvements ruraux montrent que le Brésil peut évoluer sans herts trop graves vers une vie sociale plus different, ainsi que vers une économie de marche, en profitant des anciennes coutumes e sous la direction des meneurs naturels, c'est-à-dire surgissant spontanément au sein de la communauté (Queiroz, 1972: p. 4/10).

Esse trecho mostra também outro aspecto da teoria de Maria Isaura: a sua crítica ao desenvolvimentismo e ao reformismo descrentes quanto a possibilidade do campesinato brasileiro se adaptar na modernidade capitalista⁹³. A adaptação, segundo Maria Isaura, era possível apenas quando a urbanização e industrialização não acontecem de modo excessivamente acerbos, ou seja, quando não geram uma relação de oposição entre cidade e meio rústico ou entre a orientação moderna e a viscinal, de tal modo a originar a formação de quistos campesinos com orientação sócio-econômica refratários à racionalidade capitalista. Essa circunstância é condenada por Maria Isaura porque ela daria origem ao messianismo de tipo revolucionário, que conduz a não participação da população campesina na sociedade envolvente ou a não adequação a seus valores. Por isso, em sua obra, faz a defesa de uma dialética de complementaridade entre rural e urbano, ou seja, entre orientação moderna e tradicional (por este refere-se a conjugação entre parentelas estratificada e não estratificadas ou entre fazendeiros e campesinato) porque ela indica a possibilidade de interdependência entre essas orientações, abrindo espaço apenas o messianismo de cunho reformista, considerado pela autora como o tipo de manifestação mais indicado para gerar a adaptação do campesinato ao mundo capitalista ditado ainda pelas parentelas, pelo seu caráter conciliador.

O surgimento de uma dialética de complementaridade entre campo e cidade é considerada como a situação ideal para a sobrevivência do campesinato, porque é nesta situação que o messianismo revolucionário ou o enquistamento revolucionário não acontece. É curioso observar que é também nesta situação que a autora identifica a possibilidade de sobrevivência dos bairros rurais, instituição rústica que também seguia a dinâmica social reformista ditada pela sociedade envolvente, mas que, pela lógica do dom e contra-dom, originava um tipo de chefia mais valorizada por Maria Isaura: a não carismática.

Entretanto, chama atenção o fato da autora, a despeito dessa preferência, ter construído a sua ideia de incorporação do campesinato na vida moderna valendo-se da

⁹³ Com essa argumentação, Maria Isaura contraria a tese defendida por Antônio Cândido que atestava que a anomia resultava na decadência da população rústica. Identifica um dinamismo imanente a essa população que, embora não resultasse em uma crítica à estrutura social, originaria um recurso adaptativo à mudança social (Candido, 1987).

experiência messiânica, e não a dos bairros rurais. É que a cultura rústica, numa situação de crise endêmica como a que atravessava o mundo rural brasileiro, perdia seu papel de apaziguadora de querelas. Por sua vez, o messianismo, ao contrário, surgia como a expressão de uma sociedade tradicional que não estava em vias de desaparecer, mas que estava em processo de expansão, de dinamismo, de evolução. É por esta razão que Maria Isaura concede mais relevo ao fenômeno do messianismo do que ao fenômeno dos bairros rurais. De certo modo, ela parece acreditar que naquela conjuntura dos anos 1960, o padrão contestatório do campesinato ainda devia se pautar pela religiosidade. Essa opinião talvez explique por que há um eclipsamento da instituição do bairro rural em sua teoria, no sentido de que, a apregoada diferença no tipo de liderança que essa instituição origina em relação ao messianismo não é teorizada e parece até mesmo ser relativizada quando Maria Isaura atesta que também os bairros rurais coadunavam com as parentelas. Está claro que Maria Isaura condenava veementemente a dominação carismática a que os movimentos messiânicos davam origem por ela ser demasiadamente autoritária, mas parecia otimista por apresentarem um caráter reformista.

Quando a autora se contrapõe ao conceito de participação social desenvolvido por Rodolfo Stavenhagen, ela explicita a sua ênfase e preferência pelo messianismo reformista ao revolucionário. Essa escolha está baseada numa certa equiparação entre as funções desempenhadas pelos movimentos reformistas e revolucionárias no que diz respeito a finalidade dessas ações sociais: ambos instaurariam o tempo híbrido ou a situação de intermediária entre tradicional e moderno. Entretanto, é contrapondo-se a este autor que ela justifica porque, apesar de possuírem as mesmas funções, ela prefere o reformismo, deixando mais claro o viés que orienta toda a sua obra.

Para Stavenhagen, a participação social não é resultado de toda e qualquer ação social, ela acontece apenas a partir de uma ação que responde aos desequilíbrios internos da estrutura econômica e social, mas que visa sua modificação, no todo ou em parte, e que origina, necessariamente, a adaptação dos sujeitos sociais na estrutura econômica moderna, de tal modo a aumentar o poder de negociação dos atores e provocar sua elevação na estrutura social. *A participação social teria como objetivo*

concretizar as aspirações e necessidades dos grupos subalternos em relação ao desenvolvimento, produzindo a ascensão na estrutura social.

Maria Isaura refuta essa tese porque considera que as reivindicações sociais no messianismo são de cunho moral. Esse fenômeno não é uma manifestação dos oprimidos contra os opressores. Por esta razão, o messianismo não resultaria no aumento do poder de negociação ou elevação da posição social do campesinato. Isso não aconteceria mesmo com os movimentos messiânicos revolucionários. Maria Isaura valoriza os movimentos messiânicos porque estes promovem a adaptação de uma parte da população rural às estruturas sociais mais modernas, transformando a agricultura de subsistência em uma agricultura comercial sem que a tradição e práticas campesinas sejam desrespeitadas; Entretanto, ao valorizar mais o messianismo reformista porque estes não geravam a não-participação ou os quistos provocados pelos movimentos messiânicos revolucionários, talvez Maria Isaura de certo modo reconheça, de uma forma enviesada, que talvez o messianismo revolucionário tivesse um teor dialético maior do que a própria autora supunha ⁹⁴.

A autora não via com otimismo os movimentos revolucionários porque eles conduziam a não-participação, criariam quistos camponeses inadaptáveis ao mundo moderno⁹⁵. Por isso defende que o choque entre as orientações viscinais e as modernas (cuja cédula principal era a parentela) seria prejudicial à população campesina. Estima sobremaneira o tipo de “transformação harmoniosa” que o messianismo reformista gerava. Com isso, ela funda um reformismo de novo tipo que para ocorrer necessita da instalação de uma dialética de complementaridade entre campo e cidade (entre as orientações vicinais, da parentela e a moderna) e se baseia na ideia de que a mudança social no Brasil não pode ultrapassar os limites dados pela estrutura e organizações sociais tradicionais, que tinham como pilar as parentelas estratificadas.

⁹⁴ A ideia de não-participação de Maria Isaura parece se contrapor a ideia de quisto cultural bastidiana. Por isso, ao invés de escrevermos não-participação, preferimos usar, as vezes, o termo quisto cultural justamente para enfatizar a divergência da autora com seu mestre francês.

⁹⁵ Maria Isaura parece muito influenciada pela leitura Euclidiana que supunha que, por responder a uma situação de oposição o litoral e sertão, a comunidade messiânica era necessariamente refratária a civilização. A autora, por defender a adaptação dos camponeses ao mundo moderno capitalista, escreve contra a situação de polarização entre campo e cidade por gerar quistos culturais camponeses.

Ao se posicionar dessa maneira, a pesquisadora rechaça a definição de participação social de Stavenhagen por acreditar que ações daquele tipo não resultariam em uma adaptação às estruturas modernas como ele descreve, mas num marginalismo, na formação de um quisto revolucionário. O enquistamento viria justamente da não conjugação entre sagrado e profano ou de um alheamento do mundo profano. “Le refus du monde profane, condition indispensable à la réalisation de leur société parfaite aboutit ainsi à la non-participation” (Queiroz, 1972: p.5/21). Para ela, se o messianismo se pautasse numa ideia de sagrado (sociedade perfeita) separada do profano (o mundo tal qual ele existe, alicerçado nas parentelas estratificadas), a participação seria inviável o movimento, ao condenar os produtos industrializados, se tornaria um obstáculo ao desenvolvimento econômico, social e político. Sendo assim, Maria Isaura acaba por condenar explicitamente o messianismo revolucionário.

O que se ressalta aqui é que, ainda que considere que o messianismo revolucionário cumpra a mesma função que o messianismo reformista, Maria Isaura supõe que estes movimentos são um obstáculo a participação e ao desenvolvimento. O messianismo reformista suscitaria o aumento da participação campesina nas linhagens parentais, em solidariedade a elas, por isso, é considerado tão real quanto a que se conduz pelo messianismo revolucionário, já que este, segundo ela, também não suprime as parentelas, apesar de sua crítica se dirigir à estrutura social. Se a função social que desempenham é parecida, o resultado a que chegam não é o mesmo porque o movimento revolucionário conduziria a não-participação; faria isso suscitando a formação de quistos socioeconômicos alheios ao mundo profano ou aos quadros sociais capitalistas vigentes, centralizados nas parentelas. Daí a preferência de Maria Isaura pelo messianismo reformista. Pode assim assumir seu campesinismo: por não formar quistos, o campesinato não era refratário a modernidade, já que a lógica do *ut des* coaduna com a lógica da sociedade global que possui as parentelas como fato social total; conduz à participação social porque é uma lógica não totalmente contrária a lógica capitalista veiculada pelas famílias extensas, consideradas por Maria Isaura como as células do desenvolvimento brasileiro.

Entretanto, com este estudo haventamos a hipótese de que a autora reconhece que messianismo reformista e messianismos revolucionários eram correlatos na

estratégia que assumiam, como também na função que desempenhavam porque a autora atestava que a economia vicinal não tinha uma orientação econômica contrária à da sociedade envolvente, marcada por relações capitalistas e pela estrutura da parentela, fato que atestava que o potencial mercantil do campesinato era maior do que supunham os projetos nacional-desenvolvimentistas reformistas ou conservadores. Ao mesmo tempo chamamos atenção para um viés não menos importante passado despecebido: com isso, assinalava também a autora que o campesinato não tinha um agir revolucionário ou não se pautava numa economia comunitária próxima do comunismo primitivo. O teor revolucionário seria um erro porque conduzia a não-participação. Por supor isso, Maria Isaura se coloca também contrária aqueles autores, como Bastide, que supunham a existência de uma lógica campesina comunitária, contrária a da sociedade envolvente, que era vista com extremo otimismo por garantir uma interação dialética entre as camadas, tida como único caminho que assegurar a possibilidade de existência de um campesinato brasileiro.

O problema da ambigüidade em sua teoria – ora a lógica do *ut des* está referida ao campesinato, ora à parentela – expressa uma característica basilar de nosso desenvolvimento: o embricamento relativo entre parentela e bairro rural. Contudo, essa constatação revela-se como sendo um viés presente em sua argumentação e não uma característica intrínseca de nosso desenvolvimento quando a autora condena o quisto revolucionário, supondo que ele levaria necessariamente a não participação. Acentuamos que na afirmação de que o campesinato não sobrevive a não ser em sociedades que possuem uma relação de complementaridade dialética entre cidade e campo ou entre a orientação moderna e tradicional (dominadas pelas parentelas), há também a ponderação de que isso acontece com a condição de que as relações de vizinhança já tenham sido influenciadas pelas leis do mercado. Essa condição, tida como uma constatação empírica baseada na observação dos fatos, esconde na realidade um viés impresso em sua teoria, que defende que o campesinato não pode formar um quisto, ou seja, não pode ter um conteúdo revolucionário anti-capitalista ou se alhear dos quadros sociais capitalistas vigentes.

Com essa opinião, Maria Isaura é contra a estandarização econômica, social e cultural do país defendida pelos desenvolvimentistas e reformistas que não eram

campesinistas e também contra o projeto conservador contrário a qualquer mudança ou política social que se faça em nome do campesinato. Maria Isaura se opõe, sobretudo, contrária aqueles projetos políticos que defendiam a existência de um socialismo campesino. Parece ser o tão apregoado *intermezzo* que defende. Um *intermezzo* que se chega, segundo ela, sem necessidade de reforma agrária e sem questionamentos à estrutura econômica que embasa as parentelas.

O pensamento de Maria Isaura é o de que os projetos campesinos não devem se guiar pela transcendência, isto é, pela ideia de sagrado ou de revolução, ainda mais aquela que Roger Bastide descreveu ao falar das comunidades africanas. Essa é a principal característica da teoria da Maria Isaura: as diferenças econômicas existentes no Brasil não foram fortes o suficiente para gerar a tão apregoada oposição entre as classes ou entre a orientação tradicional e moderna. Se isso tivesse ocorrido, os movimentos messiânicos seriam revolucionários. Para Bastide, ao contrário, as diferenças econômicas foram fortes o suficiente para gerar um enquistamento da população subalterna, que seguiu uma orientação econômica e política diferente da população dominante durante a época da escravidão. Sustentamos a hipótese que Bastide seja um dos precursores da vertente teórica que defende a existência de um protocampesinato que, embora tivesse uma orientação econômica divergente em relação à sociedade envolvente, era viável economicamente (Cardoso, 1987).

O princípio de cisão em Bastide refere-se necessariamente à formação de um enquistamento da população subalterna guiada por um princípio econômico comunitário que por isso não pôde ser generalizado por todas as camadas sociais ou pela sociedade brasileira. Maria Isaura acredita que esse princípio se dissipou, tornando-se uma característica global de nossa formação social, daí sua diferença em relação ao pensamento Bastidiano. Essa discordância a impede de adotar integralmente o princípio de cisão como critério metodológico para entendimento das relações entre camponeses e fazendeiros porque para ela que houve maior conciliação entre as camadas, ainda que essa coadunação tenha sido relativa, parcial e não total. Refiro-me a lógica do *ut des* campesina, que por coadunar com as parentelas e não gera movimentos revolucionários, nem seria um princípio embrionário da luta de classes ou do comunismo moderno, como em Bastide. Pelo contrário, suscitaria um movimento

de adaptação das relações vicinais ao quadro capitalista vigente fundamentado nas parentelas e perpetuadores dela.

Há que se considerar se elogio da ambiguidade na função dos movimentos messiânicos revela uma adesão de Maria Isaura à teoria de Georges Gurvitch. Também esse autor faz uma defesa da atuação contestória que se pauta na maior adequação à dinâmica social absorvente, que permite a chegada de uma situação de *intermezzo* entre a reforma e a revolução. Também há neste autor um elogio da dialética de complementaridade e de coadunação parcial entre as camadas sociais, ideias muito presentes na teoria da autora. Mostraremos a adesão de Maria Isaura a essas ideias no capítulo conclusivo da tese.

CAPÍTULO V

O diálogo de Maria Isaura com Roger Bastide e Gilberto Freyre.

Este capítulo aproxima dois autores que se dedicaram ao estudo da relação entre senhor e escravo e que viram nesta relação algo mais complicado do que uma simples oposição entre camadas antagônicas. Gilberto Freyre e Roger Bastide chamaram atenção para a afetividade despótica que existia entre ambas e descartaram a explicação que entendia essa relação como um conflito entre classes opostas. Todavia, se Gilberto Freyre analisa a relação entre senhor e escravo a partir da perspectiva do senhor de engenho, Bastide o faz se dedicando à ótica do escravo.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, comparando as duas interpretações, afirma que essa diferença de perspectiva resulta em interpretações opostas sobre o Brasil. Esse capítulo, baseando-se em pequenos apontamentos, visa mostrar que interpretação de Maria Isaura sobre o princípio cisão e de participação torna as convergências entre as teorias de Roger Bastide e Gilberto Freyre mais significativas que as dissidências. A autora acaba por aproximar os argumentos dos dois intérpretes, apesar de acentuar o contrário, as dissidências entre ambos.

Para a autora, ambos descrevem o mesmo tipo de mudança social para o Brasil; tanto um quanto outro atestariam que o conflito senhor/escravo era vivido pelas pequenas disjunções e rearranjos que se operam dentro do sistema patriarcal. O fato de Bastide priorizar a ótica do escravo só o faria perceber melhor como essas disjunções se davam de baixo para cima, enquanto Gilberto Freyre as localiza nas brechas deixadas pela conduta senhorial. A abordagem bastidiana seria paradigmática por ter permitido que se veja o escravo como ator social combativo que, por meio do apego a sua cultura ancestral, formulava críticas sócio-econômicas ao sistema escravocrata e patriarcal. Essa construção, que desperta algumas controvérsias pelo fato de Bastide se valer de termos como cultura e civilização, nos despertou interesse porque chamou atenção para um dado até então ignorado pela geração ensaísta: a camada dominada tinha uma auto-representação independente da camada dominante, mesmo na época da escravidão.

Entretanto, Maria Isaura não supõe que com isso Bastide estaria identificando uma diferença no agir político e econômico dessas camadas. Afinal, para ela, seu mestre tanto a camada subordinada quanto a camada dominante se guiavam por meio de uma dialética de complementaridade. Ela estabelece, assim, uma homologia nos processos dialéticos subjacentes a as camadas sociais. Deste modo, a despeito de usar o termo cultura, Bastide chamaria atenção para a possibilidade de autorepresentação do negro como ator político independente do senhor. Mas essa constatação não teria levado Bastide a supor a que, a despeito de suas diferenças de auto-representação, as camadas socioeconômicas brasileiras se guiavam por orientações políticas e econômicas distintas.

Segundo ela, Bastide concordaria apenas em parte com a teoria patriarcal freyriana, pois identificou mais gradações, mais contrastes que similaridades em nossa formação. O mestre francês descobriu, com isso, uma rebeldia no comportamento do negro que Gilberto Freyre não valorizou, rebeldia que caracteriza o negro como um ator social político ativo e combativo. Não que Maria Isaura não veja que Gilberto Freyre também valorizou a influência e o papel do escravo em nossa formação, afinal, também em sua teoria o escravo seria um cocolonizador. Contudo, a autora faz questão de ressaltar que Bastide pensa as disjunções operadas pelos negros como autoafirmações, enquanto Gilberto Freyre as pensa como reflexo de um comportamento masoquista.

Afirma que, por meio do princípio de cisão e de participação, Bastide acentuou a possibilidade uma autorepresentação do escravo independente da do senhor mas, ao mesmo tempo, considerou que o mesmo obedecia a mesma orientação política e econômica adotada pela camada senhorial. Assim, a despeito de considerar que as camadas dominadas se autorepresentavam de maneira independente da camada dominante, descobria Bastide que elas possuíam uma lógica política e econômica compatível a originar procedimentos dialéticos semelhantes. Gilberto Freyre descreveria um processo a indicar uma outra coisa: as críticas efetuadas pelo escravo não permitiam que este elaborasse autorepresentações distintas da camada dominante: a cultura brasileira seria sincrética, ou seja majoritariamente informada pela conduta senhorial. Essa divergência faz Maria Isaura concordar com o sociólogo francês, pois

considera sua interpretação mais atenta às movimentações dos atores subalternos. Por terem autorepresentações divergentes, os escravos teriam condições de agir politicamente formulando demandas aos seus senhores, apesar de se orientarem pela mesma lógica econômica e política a suscitar processos dialéticos semelhantes. Deste modo, Bastide, segundo Maria Isaura, negaria a possibilidade de existência de uma lógica política e econômica distinta na sociedade patriarcal, situando a classe social em plano secundário, embora reconhecesse o escravo como ator político ativo.

Bastide descreveria por meio do princípio de cisão e participação um processo dialético distinto *sui generis* que originava a existência de uma camada escrava ativa e combativa que elaborava uma autorepresentação independente daquela formulada pela camada senhorial e, ao mesmo tempo, um relacionamento entre as camadas sociais *sui generis* que não era ditado pelas contradições sócio-econômicas, mas por uma dialética de aceitação e repúdio. Assim explicava Bastide como se perpetuava em toda sociedade o mesmo processo dialético de adaptação e recusa de se adaptar.

No entanto, na nossa opinião, Bastide descreveria com a dialética da cisão e da participação uma prática econômica e política específica adotada somente pelos escravos e que era guiada pela lógica *do ut des*. Ao pontuarmos isso, queremos justamente pôr em dúvida a leitura de Maria Isaura, que consideramos verdadeira em apenas um aspecto: realmente Bastide não se utiliza do conceito de classe social para descrever as mobilizações das camadas subalternas. Mas, em nossa opinião, a pesquisadora não soube reconhecer uma nuance muito importante da teoria de Bastide, que o fez conquistar um lugar no cenário intelectual brasileiro de fato diferente do de Gilberto Freyre: a descoberta também de uma outra lógica política e econômica no seio da economia patriarcal. Por esta razão supomos que, apesar do autor se valer de termos como cultura, o autor também alude a um comportamento socioeconômico diferenciado para o escravo a instalar um processo dialético diferenciado no seio da economia patriarcal. Não à toa, em alguns escritos as confrarias africanas são pensadas pelo termo significativo de infraestrutura.

Iremos mostrar que a ideia de que há uma homologia entre os procedimentos dialéticos operados pela camada subordinada e a camada dominante na teoria de Bastide é um viés suscitado pela *leitura* de Maria Isaura. Ao fazer isso, a autora

aproxima de certo modo a teoria do intelectual francês de cisão e participação da teoria da plasticidade de Gilberto Freyre. Na nossa opinião, de fato Bastide mostrou que o escravo, por meio das cisões e das participações, congregou dois mundos culturais distintos, sem que isso resultasse numa síntese ou num conflito para ele. Mas também acentuou que associada à preservação de um acervo cultural africano surgiu uma modalidade de troca pautada pela lógica *do ut des* que não seguia uma orientação capitalista. Acreditamos que por meio da dialética de aceitação e recusa (participações e cisões), descobria Bastide também que os escravos adquiriam consciência da contradição econômica que os envolvia porque adotavam um procedimento dialético distinto daquele operado pela camada senhorial na construção de uma sociedade patriarcal.

Deste modo, os princípios de cisão e participação estavam referidos também a uma lógica política e a uma troca econômica diferenciada. Por isso, na teoria bastidiana essa dialética aceitação e recusa de se adaptar diz respeito a lógica política e econômica *do ut des* adotadas pela camada dominada, não tendo nunca sido associado à camada dominante e a sua dinâmica patriarcal. Deste modo, a dialética operada pelas cisões e participações não seria encontrada por todas as camadas sociais.

Certamente identificará o leitor, assim, uma imprecisão no pensamento de Bastide por ele impregar o termo cultura para descrever também um conflito político e socioeconômico que se dava entre as camadas senhoriais e escravas no patriarcalismo. Gostaríamos de salientar que embora a dialética da cisão e da participação mostre que o conflito socioeconômico entre as camadas sociais fosse vivido pelo apego a acervos culturais distintos, a palavra cultura na teoria de Bastide tem mais o significado de prática econômica que possui uma estrutura de valores correspondente, do que propriamente cultura na acepção que desse termo fazemos hoje. Por isso, na nossa opinião, o autor, com esse termo, estaria chamando atenção para a existência de orientações políticas e econômicas diferenciadas que foram adotadas pelas camadas sociais durante o patriarcalismo brasileiro: a escrava e a senhorial. Não falaria Bastide dos fatos culturais propriamente ditos a não ser quando tece elogios à cultura brasileira por ela ter sempre sido plural e polivalente, alojando constantemente em seu interior

novas orientações sem se esfacelar em separatismos ou se restringir a uma orientação apenas. A essa dinâmica, Bastide chamou de interpenetrações de civilizações.

Mas se resgatamos a abordagem bastidiana, a despeito das imprecisões presentes em sua teoria, foi apenas por acreditamos que ela ajuda a compreender que a teoria de Maria Isaura sobre o campesinato brasileiro, apesar de também estar centrada na lógica *do ut des*, não ocupa o mesmo lugar no cenário intelectual brasileiro, ou seja, apresenta divergências também em relação a teoria daquele que foi o seu mestre. Iremos mostrar ao longo das páginas que se seguem que a lógica *do ut des* africana em Bastide é pensada como um valor e uma prática econômica relacionadas a uma camada específica que originava um procedimento dialético de aceitação e recusa de se adaptar que estava em desacordo com a lógica patriarcal da sociedade envolvente. Em Maria Isaura, ao contrário, a lógica *do ut des* campesina, por não estar associado a uma prática econômica e a valores específicos, designa um procedimento dialético que pôde se generalizar entre todas as camadas, o da dialética de complementaridade. Isso acontece porque na interpretação da autora, os fatos políticos no Brasil não traduzem diretamente às contradições econômicas. Essa descoberta leva a pesquisadora a pensar a lógica política do *do ut des* como sendo uma lógica análoga àquelas suscitadas pelas outras camadas sociais. A pesquisadora rejeita a interpretação bastidiana que pressupunha a existência de uma lógica econômica e política distinta no seio da sociedade brasileira tradicional a originar um procedimento dialético distinto daquele manejado pela camada senhorial. Para ela, a despeito das desigualdades econômicas, as camadas sociais se orientariam todas por uma lógica política e econômica capitalista. Ou seja, apesar de reconhecer o campesinato como um ator político ativo e combativo, considera que este ator era permeável ao comportamento político e econômico da camada dominante, fato que os fazia seguir uma orientação prevista pela dialética de complementaridade, procedimento tido como característico de uma sociedade capitalista tradicional.

* * *

Nosso objetivo aqui é mostrar as similaridades e as divergências entre Gilberto Freyre e Roger Bastide tendo como referência a interpretação de Maria Isaura Pereira de Queiroz. A autora, apesar de identificar o otimismo em relação ao encontro fraterno

das três culturas como ponto em comum de ambos os autores, sustenta que Roger Bastide e Gilberto Freyre elaboraram diferentes interpretações de Brasil. Para ela, as divergências entre eles seriam maiores que as coincidências. Iremos ver, contudo que a leitura da autora faz com que as divergências entre o intelectual de Apipucos e o mestre francês não cheguem a compor pontos de vistas totalmente opostos.

Maria Isaura Pereira de Queiroz foi discípula de Roger Bastide. Em toda sua trajetória acadêmica reverenciou seu mestre, demonstrando apreço pelo modo como este enfatizou que a preservação da cultura africana revelava um comportamento de luta dos escravos contra a escravidão. Em artigo que se dedica a explicar e situar a teoria de Bastide em relação aos seus predecessores, ela acentua que o sociólogo também se dedicou a mesma questão que estes: o encontro das três etnias e seu significado para a composição da cultura e da sociedade brasileira. Mas fez questão de ressaltar que seu mestre acentuou a linha divisória que separava as camadas sociais diversas, a despeito de acentuar que havia um processo de interpenetrações culturais que havia entre elas. Para Maria Isaura, Bastide descobriu que a heterogeneidade socioeconômica brasileira estaria suavizada por uma relativa homogeneidade processada pelo mecanismo de interpenetrações culturais que se repetia por toda a sociedade brasileira e, ao mesmo tempo, impedia o sincretismo cultural entre a cultura africana e a portuguesa.

O primeiro ponto em comum apontado pela autora entre Roger Bastide e Gilberto Freyre nasce da constatação do otimismo a partir do qual os dois identificam a cultura brasileira como plural. Ambos partem do diagnóstico de que aqui as diferenças de cultura não se materializaram em preconceitos gravíssimos, a tal ponto de as três culturas que nos formam não se segregaram mutuamente. Entretanto, segundo ela, enquanto Gilberto Freyre sustenta que o sincretismo resultou na preponderância da cultura portuguesa, Bastide, ao contrário, considera que as nossas culturas ancestrais não se apagaram, por isso, o todo brasileiro seria não sincrético porque a cultura africana sempre foi atuante. Acentuava o autor a formação de uma cultura nacional não sincrética que alojava em seu interior acervos culturais distintos que se mantinham separados e se interpenetravam a tal ponto de fazerem da cultura

brasileira uma cultura polivamente sem a presença de preconceitos graves - Bastide chamou esse processo de interpenetrações de civilizações.

Entretanto, com isso, queria o autor também demonstrar a possibilidade do escravo possuir uma autorepresentação independente daquela formulada pelo senhor valendo-se de um acervo cultural distinto. Chamava atenção para o comportamento de luta do escravo, que cindia a economia patriarcal ao resguardar um acervo cultural africano mesmo tendo assimilado elementos da cultura portuguesa. Descobriria então uma dialética *sui generis* que chamou de adaptação e recusa de se adaptar.

É nesse segundo aspecto que Maria Isaura identifica a principal divergência entre os referidos autores que embasa o seu argumento de que os dois elaboraram diferentes interpretações de Brasil: para o intelectual francês, o escravo tinha uma autorepresentação independente daquela elaborada pelo senhor, ao passo que, para o intelectual de apipucos, não, haveria uma identidade entre essas camadas. Segundo a autora, esses modos de ver embasariam duas interpretações distintas do Brasil, embora saliente que tanto Gilberto Freyre quanto Roger Bastide compartilham do diagnóstico de que aqui a dominação senhorial foi despótica, mas contrabalançou esse despotismo com afetuosidade e proximidade em relação aos escravos. Sendo assim, se em Gilberto Freyre a plasticidade portuguesa permitiu o intercuro sexual entre escravos e senhores no interior da família patriarcal, resultando numa relação de conciliação de antagonismos que não permitia a formação de uma autorepresentação do escravo como ser autônomo independente do senhor (Freyre, 2001; Souza, 2003), em Roger Bastide, segundo Maria Isaura, a presença de uma autorepresentação do escravo construída de forma independente daquela elaborada pelo senhor. Com esse ponto de vista, o sociólogo francês supunha que a própria mentalidade do negro estaria dominada por dualismos, fato que teria suscitado no escravo um comportamento de luta contra a escravidão por meio dessa dialética de aceitação e repúdio.

As próprias instituições oriundas da África se ordenavam em dualidades nas comunidades negras, cumprindo distinguir as instituições de “sobrevivência”, que adaptavam ao Brasil a civilização africana, e instituições de luta, que combatendo o conformismo, buscavam conservar sem modificação a civilização ancestral. (Queiroz, 1983; p.30, *Apud*. Bastide, 1967)

Maria Isaura afirma que por meio da teoria *da cisão e da participação*, Bastide defendia que para o negro a oposição entre dois termos não necessariamente impunha a necessidade de afirmação de apenas um dos dois termos enquanto é negado o outro. Esse tipo de mentalidade herdada da cultura africana seria totalmente contrária ao pensamento ocidental, apegado a oposições binárias. Com isso, ao mesmo tempo negava o autor que o encontro entre civilizações economicamente desiguais não necessariamente resultava num sincretismo cultural ou no conflito entre culturas distintas.

A autora lembra que para o mestre francês, os negros ocidentalizados conservaram boa parte de sua cultura porque raciocinavam por contiguidade e por similaridade. A participação se processava por similaridade ou contiguidade e estabelecia uma relação de parentesco entre o ser e o fenômeno; ambos participavam das mesmas qualidades, eram classificados na mesma categoria. A associação de ideias por contigüidade operava quando um ser entrava em contato com algo com força mística que o fazia pertencer ao mesmo campo dessa força.

Contudo, Bastide descobrira, ao estudar as religiões dos negros brasileiros, que a participação não estava determinada por uma lei de associação de ideias que se dava arbitrariamente. Ela decorria da partilha prévia do universo entre os deuses africanos. Deste modo, todo o universo estaria dividido previamente num certo número de compartimentos estanques. Maria Isaura afirma que para Bastide as participações “se faziam no interior de cada um desses compartimentos, porém jamais de um compartimento para outro” (Queiroz, 1983: p. 32). Esse impedimento criado pela cultura africana seria o que Bastide chamou de princípio de cisão.

Paralelamente, pois, ao princípio de participação, existia um outro princípio, um princípio de cisão que lhe traçaria os limites. O princípio de participação ligava entre si objetos e seres que se banhavam na mesma força cósmica, isto é, que estavam previamente ligados à mesma corrente transcendental, enquanto as repulsões afastavam, uma da outra, cada uma dessas forças cósmicas.

Um conceito sociológico novo era assim definido, o de cisão, que agia separando os domínios das forças cósmicas – ou, noutras palavras, os setores do real – completando o conceito de participação, que manifestava a ligação das coisas e dos seres no interior de um setor [...]. Desta forma, o negro brasileiro estava dividido em partes justapostas, que não eram em absoluto encaixáveis uma nas outras devido ao princípio de cisão. Estabelecendo os limites de cada parte, o princípio de cisão não constituía,

porém, princípio oposto ou contrário ao de participação: era-lhe, isso sim, complementar – complementaridade indispensável para a existência de ambos e que os tornava inseparáveis. (Queiroz, 1983: p. 33)

Para a pesquisadora paulista, seu mestre descobrira um quadro de referências preexistentes para o negro brasileiro que funcionava segundo a lei das participações e das cisões e obedecia aos artifícios das constituições místicas. Maria Isaura resalta que o princípio de cisão, ao dividir o universo em compartimentos estanques, permitia a coexistência de mundos diferentes, sem que isso resultasse no conflito entre eles.

O princípio de cisão não permitia somente que os diversos setores comandados pelas divindades pudessem coexistir sem desencadear conflitos que acabariam por destruir o cosmos; [...] Os afro-brasileiros pertenciam a dois mundos ao mesmo tempo, dois mundos culturais globais que não se misturavam, entre os quais operava o princípio de cisão. (Queiroz, 1983: p. 35)

Maria Isaura defende que Roger Bastide viu os princípios de cisão e de participação como recursos que o negro acionou para conservar sua cultura ancestral e, ao mesmo tempo, se integrar à cultura portuguesa, sem que isso resultasse em um conflito interno para ele. Ao mesmo tempo teria sido assim que os negros brasileiros cindiram o regime escravo porque esse processo impediu que a camada escrava internalizasse como fosse sua a vontade do senhor.

Com essa argumentação, a socióloga paulista considera que Bastide se distancia de Gilberto Freyre porque, para ele, os dois acervos culturais se reuniram por justaposição, e não por sincretismo, como o ensaísta de Apipucos preconizava. A cultura portuguesa e a cultura africana se interpenetravam, isto é, adotavam os complexos e elementos pertencentes da outra e ao mesmo tempo mantinham se relativamente separadas. Com isso, queria Bastide contrariar também a interpretação de Freyre que supunha que o escravo não tinha uma autorepresentação independente da do senhor. Descobre também, então, o escravo como ator social ativo e combativo.

Deste modo, segundo a socióloga, com os conceitos de cisão e de participação, Bastide abandonava o conceito de sincretismo que encontrara nos estudos dos

primeiros cientistas sociais e também em Gilberto Freyre e adotara a expressão “interpenetração de civilizações”, que lhe pareceu mais adequada, porque por meio dela se reconhecia, entre outras coisas, que cada camada social tinha uma autorepresentação independente. Deste modo, reconhecia que o negro brasileiro não era um homem marginal dilacerado internamente entre duas camadas sociais antagônicas ou em conflito. Este dilaceramento não existia porque havia de um lado o princípio de cisão que separava as culturas, tornando inoperantes as incongruências entre elas para que permanecessem como dois domínios que não se misturam e, do outro, o princípio das participações que assentava as contigüidades entre ambas.

Acredito, todavia, que a interpenetração que Maria Isaura faz da teoria da interpenetração de culturas bastidiana aproxima essa teoria da teoria da plasticidade formulada por Gilberto Freyre. Isso acontece porque a autora não percebe que com essa teoria Bastide descrevia também uma modalidade de troca econômica e um agir político diferente para as camadas sociais. Para ela, o autor estaria apenas descobrindo um agir dos escravos que, embora chamasse atenção para a combatividade desse ator, não era um comportamento político e econômico de todo diferente daquele encontrado nas camadas senhoriais. Sua conduta seria permeável a conduta senhorial. Sustentamos que a essa mesma conclusão teria chegado Gilberto Freyre, porém, enquanto o sociólogo francês sustenta isso observando o negro brasileiro, o ensaísta, ao contrário, o faz analisando a conduta senhorial. É essa resposta que Maria Isaura parece nos dar, apesar da apregoada distinção que estabelece entre os dois autores. Lembramos que para o intelectual de Apipucos a plasticidade seria um traço herdado do português, homem que traria todas as oposições e todos os antagonismos dentro de si e, ao mesmo tempo, malgrado todos os contatos, permaneceria sempre igual a si mesmo (Souza, 2003). Seria essa plasticidade do português que teria permitido a extraordinária influência da cultura negra nos costumes, na religião e na sociabilidade brasileira. Bastide, ao contrário, faria questão de ressaltar que o negro é que participava desta interação sem jamais esquecer de si mesmo.

Maria Isaura explicita esse posicionamento quando supõe, com a dialética das cisões e participações, Bastide estaria descrevendo uma dialética que se espalhou por nossa sociedade, deixando de ser um comportamento político e econômico específico

referido a uma população escrava dominada economicamente, para ser um mecanismo suscitado por todas as camadas sociais.

Assim a variedade dos sistemas de valor, existindo tanto no mundo dos negros quanto no mundo dos brancos, tanto nas camadas inferiores como nas camadas superiores, em lugar de um elemento de cisão de universos de pensamento, tornava-se um elemento de união; não era um fator de ruptura, tornando-se, ao contrário, fator de conexões, uma vez que por toda parte encontrava a “monotonia nos contrastes” e a “uniformidade nas oposições”. Os mesmos processos e as mesmas contradições marcariam todos os grupos e todas as camadas. A integração na sociedade nacional ocorria, pois, como resultado de processos semelhantes e de contradições idênticas no âmbito da diversidade das camadas e dos grupos. (Queiroz, 1983: p41)

Maria Isaura considera que o sociólogo francês elaborou assim uma nova interpretação da sociedade nacional diferente da que propunha Gilberto Freyre ao identificar que havia um processo de interpenetração entre a cultura branca e negra que se dava ao mesmo tempo pela adoção e negação. Essa descoberta indicava que, no meio das sínteses, formavam-se novas cisões que inauguravam um equilíbrio durável, porém dinâmico. Seria esse dinamismo que Maria Isaura considera que Gilberto Freyre não soube captar com sua teoria. Ao mesmo tempo, ela afirma que Bastide descobrira que as religiões afro-brasileiras tinham se tornado o ponto de partida para o entendimento de uma nova formação social orientada menos pelo dualismo rígido das classes econômicas do que pelos mecanismos de constantes cisões. A existência de uma multiplicidade de cisões no interior de cada camada social seria o fator fundamental que permitia, na realidade brasileira, a coexistência tranqüila de elementos socioeconômico contraditórios. Haveria, então, uma multiplicidade de estruturas (a estrutura socioeconômica de origem européia, as estruturas religiosas africanas etc.) informando uma multiplicidade de processos dialéticos no Brasil, imbricados uns nos outros, mas aqueles processos que sobressaiam e determinavam o comportamento político das camadas inferiores e superiores, no momento em que Bastide escrevia, seriam os propiciados pelas cisões.

Assim teria respondido a questão feita pelos primeiros cientistas brasileiros a respeito de como acontecia a integração dos elementos sócio-econômico díspares na nossa formação social de maneira diferente. Segundo a socióloga paulista, ao contrário de Raimundo Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, Bastide descobrira que a heterogeneidade sócio-econômica não punha em perigo a constituição da sociedade

brasileira. Pelo contrário, esta se fazia por meio das constantes cisões operadas de alto a baixo nas diversas camadas sociais que, ao mesmo tempo em que representavam as contradições socioeconômicas presentes na nossa formação, tornavam inoperantes as contradições entre elas. Maria Isaura diz que, para Bastide, *uma sociedade harmoniosa e bem desenvolvida não viria da identidade das partes que formam um todo, pela semelhança e compatibilidade entre elas, mas sim da diferença. A dificuldade de integração no nível cultural seria falsa, pois o todo se formaria a partir da preservação das diferenças. Ao acentuar isso, considera que Bastide se diferenciou também em relação a Gilberto Freyre, para quem o todo viria da homogeneidade ou do sincretismo cultural.* Com essa perspectiva, Bastide teria mostrado a heterogeneidade da realidade brasileira, as diversas partes que compõem a nossa sociedade, tentando “captar o conjunto em sua fluidez e em suas contradições sem nada sacrificar a sua riqueza, mas desvendando seus significados mais profundos” (Queiroz, 1978: p. 112).

Maria Isaura afirma ainda que, para o sociólogo francês:

Justamente a inferioridade da posição das comunidades negras havia determinado dois processos relativamente ao patrimônio cultural africano: um processo de adaptação de seus traços específicos à nova sociedade global no qual estaria inseridos à força – e criavam então ideologias e instituições de “sobrevivência que lhes permitissem continuar existindo: um processo em que se empenhavam em manter suas próprias tradições e que as fazia criar ideologias e instituições “de luta”. Os afro-brasileiros mostravam-se assim, na sua organização de seus grupos, na sua maneira de ser, em seus comportamentos individuais, sob a influência de uma dialética dupla e contrária, de adaptação e recusa que permeava desde os níveis superficiais – sociedades globais, grupos - até os níveis mais profundos dos valores e da consciência coletiva. Era lícito considerar que pertenciam “a dois mundos mentais interiorizados” diferentes e opostos, correspondentes por sua vez a uma diferenciação profunda da estratificação social e cultura (Queiroz, 1978: p. 114).

Maria Isaura acredita que o seu mestre falaria, portanto, de uma dialética dupla de conservação e de repúdio que, se por um lado permitia os negros adquirirem importantes parcelas da cultura portuguesa, por outro não os impedia de reafirmar sua própria cultura. Por essa dialética dupla e contrária de adaptação e recusa de se adaptar, Bastide explicaria os valores da consciência coletiva que teriam permitido a interpenetração entre duas culturas distintas. Essa ambivalência teria se espalhado,

segundo ela, pela totalidade da cultura brasileira porque refletia também o relacionamento entre as distintas camadas sociais durante a escravidão. Seria assim que o mestre francês explicava que as classes sociais não se relacionavam segundo o dualismo rígido das classes sociais econômicas, mas por meio de uma dialética dupla de conservação e de repúdio. Seria assim também que Bastide ressaltaria a existência de uma autorepresentação do escravo independente do senhor que, por obedecer a lógica das cisões e das participações, não originava um conflito de classes sociais antagônicas.

Maria Isaura fala, então, da existência na teoria de Bastide de um mínimo denominador comum gerado por uma semelhança de processos dialéticos (dialética de aceitação e repúdio) que perpassaria todas as camadas economicamente opostas, permitindo uma complementaridade dialética entre elas. Na nossa opinião, a existência desse mínimo denominador comum estabelece uma aproximação entre as teorias de Roger Bastide e de Gilberto Freyre. Aventamos a hipótese de que essa leitura sugere que os dois retratam o mesmo tipo de procedimento dialético entre as camadas durante a escravidão, apesar do intelectual francês usar o nome dialética de adaptação e recusa de se adaptar e o intelectual de Apipucos, de equilíbrio de Antagonismos.

Não à toa, Maria Isaura acentua que, ao tentar captar as ideologias por meio dos estudos dos valores místicos e rituais, Bastide buscava ultrapassar a perspectiva exclusivamente estruturalista. Almejava ressaltar os aspectos dinâmicos dos fenômenos, por isso, defendendo que não se podia descuidar do aspecto ideológico, o seu pressuposto seria o de que as estruturas estão em estreita correlação com os valores místicos e rituais.

Para Maria Isaura, essa perspectiva leva Bastide a supor a

a dialética marxista insuficiente para captar a multiplicidade dinâmica do real, uma vez que não faz senão ligar ideologia ou religião com as relações de produção, ou quando muito com as conjunturas econômicas de que são simples epifenômenos. Ora, o fato ideológico e o fato religiosos são também um aspecto da realidade total: se em certos momentos têm sua origem na infraestrutura econômica, noutros momentos são eles que secretam novas infraestruturas: “a dialética social é mais rica do que a dialética marxista, escreve Roger Bastide, e apresenta formas variadas que não se relacionam univocamente os fenômenos sócio culturais com uma base econômica”. (Queiroz, 1978: p.116)

Defende que assim, Roger Bastide chamaria atenção para o fato de que a formação da sociedade brasileira resultava da própria heterogeneidade de seus elementos. *A autora lembra que a integração entre esses elementos heterogêneos era retirada na semelhança dos processos dialéticos suscitados pelas diferentes camadas.* A diferenciação no plano cultural não seria um fator que levaria à fragmentação inevitável de nossa formação, ao contrário, seria condição para sua integração, mas uma integração não estática, dinâmica, em perpétuo devir. *Os fenômenos obedeceriam a uma dialética de aceitação e repúdio, em que nunca se atinge, entretanto, a fusão ou o sincretismo. A heterogeneidade constituiria o próprio fundamento da integração. Os contrastes e os conflitos seriam criadores de novas complementaridades.*

Para a pesquisadora paulista, as consequência desse tipo de integração previstas pelo seu mestre entre as camadas no plano macro seria que “o antigo mescla-se com o recente. As épocas históricas se misturam umas com as outras. Os próprios termos como ‘classe social ou dialética histórica’ não têm o mesmo significado, não cobrem as mesmas realidades concretas” (Queiroz, 1978: p. 116). Os contrastes, por meio de um coro dialogado ou por meio de uma dialética de complementaridade, gerariam uma cultura polivalente, ao mesmo tempo uno e múltipla e uma nação em perpétua transformação, porque não há identidade total total entre as camadas. Maria Isaura considera que a principal divergência do sociólogo francês em relação à teoria de Gilberto Freyre viria do fato de o intelectual de Apipucos supor que a integração da sociedade brasileira dependeu de uma cultura conciliadora que apaziguou as desigualdades socioeconômicas. Em sua leitura, senhores e escravos em Gilberto Freyre compuseram camadas socioeconômicas divergentes e antagônicas, porém profundamente unidas pela mesma cultura.

Segundo a autora, Freyre considerava que o elemento de ligação entre as camadas socioeconômicas opostas era o cultural. Todas elas participariam da cultura brasileira, por isso os conflitos e as tensões socioeconômicos entre as camadas na escravidão eram suavizados. “Para Gilberto Freyre, a divisão entre os grupos é de ordem estrutural e não cultural: reside na estratificação que sobrepõe brancos e negros;

os perigos desta estratificação se encontram amenizados pela homogeneidade cultural” (Queiroz, 1978: p. 108).

Portanto, os dualismos e as divisões em Gilberto Freyre se localizariam na estratificação social do país. Para ele, a estrutura da sociedade brasileira sempre fora injusta e pouco harmoniosa. Por isso, o sincretismo cultural foi visto como o fator principal que evitou a expansão das divergências e possibilitou a sociedade brasileira se constituir em meio a desníveis sociais graves.

Maria Isaura identifica um conservadorismo em Gilberto Freyre pelo fato de ele situar a “perfeição social” de nosso país no passado, na família patriarcal, devido a solidariedade profunda e a coesão desenvolvida entre seus integrantes. Segundo ela, a família patriarcal constituía um obstáculo para o acirramento das injustiças sociais, impedindo-as de se tornar insuportáveis. O conservadorismo do intelectual se ocultaria nessa nostalgia e sob a ideia de que os desequilíbrios e os conflitos sociais eram algo de profundamente desastroso, sendo, por isso, indispensável eliminá-los; “assim, muito embora este autor leve em linha de conta as desigualdades e diferenças, também para ele a integração se define como resultado da semelhança e da harmonia entre as diversas partes que constitui o todo” (Queiroz, 1978: p. 109).

A socióloga considera que Gilberto Freyre afirmava então que a cultura brasileira teria um papel sincrético porque era informada majoritariamente pela conduta senhorial, e valoriza a obra de Bastide justamente pelo fato de ele, embora não perca a noção de cultura nacional, a enxergue a partir da ótica das diferentes camadas, pondo ênfase nas disjunções entre elas, e não nas semelhanças como fator integrador da mesma. Com essa perspectiva, notou que os contrastes foram essenciais para a composição de nossa sociedade e de seu progresso.

O grande mérito de Gilberto Freyre, nos anos 1930 deste século, foi colocar pela primeira vez o problema do “ser brasileiro” não mais em termos da diversidade de origens étnicas, apenas, e sim em termos de diferenciações oriundas da estratificação social. [...] Para Gilberto Freyre, a diferenciação se dava preferencialmente em termos de polaridades hierárquicas de uma estrutura: senhores e escravos, no meio rural; habitantes de sobrados e habitantes de mocambos, no meio urbano. A diferenciação étnica seguia de perto a diferenciação social, constituindo ambas excelentes bases virtuais para o desenvolvimento de conflitos, que não entanto não se concretizavam. Embalados os senhores por babás negras, educados negros e mulatos por padrinhos brancos, uma mesma

cultura, banhando toda a estrutura hierárquica, igualando as crenças e as mentalidades, anulando as potencialidades contraditórias. (Queiroz, 1980: p.150)

Apesar de fazer esse elogio a Gilberto Freyre, Maria Isaura lhe dirige uma crítica por ele considerar que as contradições e os conflitos sociais brasileiros seriam superados por intermédio de uma *cultura multifacetada, porém adequada e conciliadora*. Para ela, o ensaísta falava, por isso, de uma homogeneidade cultural que contrabalanceava desníveis sociais de nossa formação. Ao fazer isso, privilegiaria não as divergências e as diferenças entre as camadas, como fizera Bastide, mas os processos reguladores ou os mecanismos de conformação.

Jessé Souza, de certo modo, concorda com Maria Isaura quando ela considera que, com a teoria da plasticidade do português, Gilberto Freyre tenta reconstruir uma mitologia nacional ideológica que empalidece as diferenças. Entretanto, o autor diz que o argumento de Gilberto Freyre é falho porque, com a teoria do sadomasoquismo, mostra também a existência de uma desigualdade despótica do português em relação ao escravo que seria típica de uma sociabilidade entre desiguais, que mistura cordialidade, intimidade e afetividade com ódio reprimido, ressentimento, dominação, subjugação. Gilberto Freyre apresentaria, então, duas visões a respeito da escravidão: uma positiva, que atestaria que o Brasil deu origem a uma democracia racial, baseada na tese da plasticidade do português; e uma negativa, construída em torno da ideia de um sadomasoquismo presente nas relações de mando que permite o reconhecimento de que o patriarca não internalizou qualquer limite em relação a seus impulsos primários. Gilberto Freyre afirmaria, ao lado da tese da democracia racial, que o patriarcalismo brasileiro tinha um caráter despótico e segregador, e que o arbítrio do patriarca não conhecia limites. A tese do sadomasoquismo transmite a ideia de que a proximidade social entre desiguais garantida pela plasticidade do português era uma descrição do senhor que impedia o reconhecimento da vontade do dominado como algo independente da vontade do senhor.

Jessé Souza concorda, então, com Maria Isaura quando esta afirma que a teoria do sadomasoquismo de Gilberto Freyre veria o elemento subordinado como um ator que internalizava como se fosse seu os desejos do dominador (Souza, 2003).

E é precisamente essa assimilação da vontade externa como se fosse própria, assimilação essa socialmente condicionada e que mata no nascedouro a própria autorrepresentação do dominado como ser independente e autônomo, que o conceito de sadomasoquismo quer significar. (Souza, 2003: p.121)

Por sua vez, ao afirmar que Roger Bastide elaborou uma nova interpretação do Brasil, Maria Isaura assegura que, por meio do conceito de cisão e de participação, o autor explicou as relações de subordinação econômicas de forma diferente da de Gilberto Freyre. O mestre francês teria considerado que o comportamento do escravo obedecia a um movimento de adaptação e recusa que o impediu de ter uma autorepresentação independente, apesar de ocupar uma posição subordinada na sociedade nacional. Ao sustentar isso, Maria Isaura parece afirmar que em Roger Bastide não há ausência total de distinção entre a ideologia da camada dominante e da camada dominada durante a escravidão.

Assim, segundo a socióloga paulista, enquanto Gilberto Freyre identificava um conjunto de oposições apenas no plano sócio-econômico, sendo a cultura brasileira para ele um elemento essencialmente conciliador, Roger Bastide reconheceria uma disjunção também no plano cultural quando este estava referido a ideologias distintas. Este fato, segundo Maria Isaura, provava a distinção entre a mentalidade da camada dominada e a mentalidade da camada dominante. *Mas, ao mesmo tempo em que afirma isso, a socióloga pontua que havia um denominador comum entre as camadas: o processo dialético de adaptação e recusa a impedir que as contradições entre as camadas sociais se formassem tendo como base as contradições sócio-econômicas. A autora supunha a existência de uma homologia nos processos dialéticos suscitados pelas diversas camadas sociais que compunham a sociedade brasileira. Assim o princípio de cisão e de participação não seria característico de uma situação de subordinação ou de dominação econômica e social, ao contrário, ele teria se dissipado por toda a sociedade brasileira, tornando-se o elemento conciliador a impedir que as camadas sociais se contrapõem em função das desigualdades econômicas.*

Ao nosso ver, com essa dialética de repúdio e conservação, Bastide supôs a existência de forças de separação ao lado das forças de contigüidades que foram

suficientes para permitir um fato ideológico escravo no seio da cultura patriarcal com orientação socioeconômica e política diversa e oposta a orientação capitalista da sociedade envolvente. Ao mesmo tempo, supunha que a formação de quistos culturais com colorações mais africanas não resultava numa oposição cultural propriamente dita porque havia o princípio de participação a assegurar as interpenetrações entre as culturas. A constatação dessa fórmula gestada em plena sociedade patriarcal que permitia que os conflitos socioeconômicos tivessem uma representação no plano dos valores mas que, a despeito disso, não gerava conflitos no âmbito cultural, permitiu Bastide descobrir um novo processo de dialética e recusa de se adaptar que o situou no cenário intelectual brasileiro num lugar diferente tanto de Gilberto Freyre como de Maria Isaura.

*Ao nosso ver, o erro da leitura de Maria Isaura é supor que o princípio de cisão e de participação teria se dissipado por todas as camadas sociais; que a lógica dialética do *ut des* africana, por não ter um componente político e econômico singular, se tornou correlata à lógica encontrada também na camada senhorial. Ou seja, a interpretação de Maria Isaura acerca do princípio da dialética de adaptação e recusa de se adaptar, ao invés de supor um não sincretismo ideológico-cultural entre as camadas, aponta o contrário, um sincretismo. Com isso, quer a autora sustentar que os conflitos econômicos e políticos não eram tão acentuados a tal ponto de suscitar procedimentos dialéticos distintos entre as camadas, ou seja, não havia entre ambas uma diferença de orientação econômica e política significativa.*

A teoria de Bastide falaria, segundo ela, então de uma parcial coadunação entre as camadas que se originava das constantes cisões e participações. Acreditamos, porém, que a ideia bastidiana supõe o contrário, que durante a escravidão teria existido procedimentos dialéticos distintos que revelavam que a opressão sócio-econômica entre as camadas foi forte o suficiente para marcar uma disjunção ou uma justaposição entre as camadas no plano político e econômico. Bastide sustenta que a partir do princípio de cisão e de participação, a cultura euro-ibérica de cunho era para os escravos uma espécie de simulacro a partir do qual eles reafirmavam uma prática e valores comunitários. Ao mesmo tempo, chamava atenção que o princípio de cisão e participação estava relacionado a uma situação de

subordinação sócio-econômica, não podendo se formar em outras condições históricas; por essa razão, não teria ele se dissipado pelas outras camadas.

A partir desse reconhecimento das cisões e participações efetuadas pelos negros em relação à cultura branca, Bastide afirmava que os conflitos econômicos e político tinham uma ressonância no plano dos valores. Com essa opinião, o mestre francês não apenas negava a teoria do sadismo e masoquismo que supunha que a cultura do dominado não tinha uma autorrepresentação independente e autônoma em relação à do dominante. Invalidava a teoria de Maria Isaura para quem os mesmos processos dialéticos e as mesmas contradições marcariam todos os grupos e todas as camadas, fato que foi visto pela autora como a explicação para a constituição da sociedade brasileira.

Por ter essa orientação, a interpretação de Maria Isaura acerca do princípio de cisão e de participação bastidiano sugere uma homologia, apesar da apregoada distinção que estabelece entre o pensamento de Bastide e de Freyre: a indistinção entre o agir da camada inferior e superior no que diz respeito ao processo dialético que suscitam. Aproxima, então, o princípio de cisão e de participação à noção de plasticidade ou de equilíbrio de antagonismos freyriana. *Com isso, ela faz a dialética dos escravos ser compatível com a dialética dinâmica da camada senhorial.* É interessante fazermos uma breve recessão ao pensamento de Gilberto Freyre para caracterizarmos a mudança social tal qual a concebe Maria Isaura.

Darcy Ribeiro considerou que Gilberto Freyre também mostrava o negro brasileiro como cocolonizador. Acusava-o, entretanto, de fazer isso separando o negro da condição de escravo. Com isso, o autor privilegiaria em sua análise o escravo doméstico, e não o da lavoura, o que o fez atenuar a dominação escravocrata, qualificando-a como mais afetiva. Segundo o antropólogo, com isso, Freyre estaria reproduzindo a visão das camadas dominantes sobre o processo histórico brasileiro (Ribeiro, 2003).

Elide Rugai Bastos (Bastos, 2006) afirma que, na teoria patriarcalista da cultura do intelectual de Apipuco, os conflitos gerados pela oposição entre senhores e escravos, entre cultura branca e negra, não se solucionam pela rejeição, mas pela

integração e equilíbrio de elementos antagônicos. Isso porque Gilberto Freyre chamaria atenção para a não violação dos contratos e o não rompimento das relações sociais assimétricas. *Entretanto, para a autora isso não significa que o autor veja a crise ou o conflito como anômalos – para ele, a violência é constitutiva da sociedade brasileira, porém ela seria cotidianamente reiterada no seio da família patriarcal, por isso ela não acontece por meio de sobressaltos, mas por pequenos deslocamentos, que fazem as soluções, para ela, ganharem a mesma circunscrição, o mesmo espaço no cotidiano.* Em função disso, ela considera que a cooperação, competição, assimilação, acomodação, exploração e subordinação se instalam, em Gilberto Freyre, por meio do contato e da interação. Esses processos, por acontecerem na esfera doméstica, ganhariam contornos psicossociais porque se dão face a face. Não resultariam num conflito aberto, podendo, por isso, ser reequilibrados. Gilberto Freyre descreveria, então, a *démarche* como algo que acontece sem alterações fundamentais, por esta razão o assunto da sua sociologia seria o conhecimento do senso comum da vida cotidiana.

Bastos supõe que o resultado dessa perspectiva empática seria que a casa-grande, apesar de representar a dominação e a senzala, a subordinação, a submissão, haveria um & entre esses dois pólos aparentemente irreconciliáveis. Assim, a relação de dominação/submissão concorreria para a estabilidade da sociedade brasileira. O ponto de intersecção entre casa-grande e senzala significaria que “não há luta definitiva no sentido de eliminar-se o conflito: mais ainda, mostra que o processo se repete continuamente, fundado no segredo da articulação competição/cooperação” (Bastos, 2006: p.180). Deste modo, não é que não houvesse conflitos socioculturais entre as camadas, eles existiam mas pela sua natureza empática, ficavam restritos ao plano do cotidiano.

Para Elide Rugai Bastos, por detrás dessa perspectiva estaria a suposição também de que

a própria exploração requer a cooperação tácita da vítima cuja dependência é necessária à continuação de tal relação. Sob esse critério, também a subordinação em relação a exploração ou dominação seria, quer condição, quer processo, expressão, no primeiro caso, do processo de cooperação, e no segundo caso, processo idêntico ao de acomodação. (Bastos, 2006: p. 180; *Apud.* Freyre, Sociologia, vol II: p.362)

Ao se referir ao indígena e ao negro, Freyre considera que havia um masoquismo na obediência. Entretanto, esse masoquismo exigia uma série de obrigações e contraprestações dos senhores. A autoridade destes seria por essa razão moral, e não política. “Por ter esse caráter, a autoridade exige a reciprocidade: não é unilateral uma vez que pressupõe certo grau de obediência”

Dessa construção viria a conclusão de que “a análise freyriana mostra que o sujeito político da liberdade é a família, onde cada um age segundo sua competência [...]. No seio da casa-grande, o indivíduo que melhor exerce sua liberdade é o escravo, no espaço público é o patriarca” (Bastos, 2006: p. 186). Bastos sustenta que, embora reconheça que a liberdade do escravo restringia-se à esfera privada e subjetiva da vida, Gilberto Freyre considera que, aliando-se com as mulheres e os meninos da casa-grande, o negro cindia o poder do patriarca. Com isso, o autor “transforma o escravo no *tertius* que, nesse processo, transmuta-se de dominado a dominador” (Bastos, 2006: p. 186). Mas, de todo modo, essa pequena liberdade gozada pelo escravo doméstico traduzia-se, segundo Bastos, em cooperação com a exploração, em acomodação à dominação, e não em conflito.

Por considerar essa interpretação uma descrição que enxerga as relações sociais do ponto de vista da classe dominante, Bastos julga que a obra de Gilberto Freyre não seria capaz de captar as possíveis dissociações, *principalmente em situações antagônicas*, entre a cultura dos dominados e a dos dominantes. Isso aconteceria justamente pela crença de que haveria entre elas um calor humano, uma afetividade. “A colocação da questão nestes termos limita a possibilidade de se pensarem as rebeliões no Brasil do século XX como formas embrionárias de luta de classes” (Bastos, 2006: p. 189). Com isso, negar-se-ia a capacidade do escravo de questionar suas condições de existência social de modo orgânico. Gilberto Freyre não seria capaz de entender que nas relações escravistas havia uma qualidade de rebeldia de polarização. De certo modo, assim como Maria Isaura, Elide Rugai Bastos aponta que a cultura brasileira em Gilberto Freyre é vista de forma sincrética.

Afirmar a unidade cultural é não admitir que cada grupo possa elaborar modos próprios de expressão dos antagonismos. Implica negar que

as formas culturais existentes no escravo, no agregado, possam ser expressões não organizadas de protesto sobre sua condição de vida e de trabalho. E ainda, negligenciar a rejeição, por parte dos subordinados, de certos símbolos e ritos constitutivos da cultura dos que detêm o domínio social como uma expressão do conflito social. (Bastos, 2006: p. 189)

Deste modo, o intelectual de Apipucos apresentaria “inegavelmente uma visão do conflito social marcado pelo equilíbrio”, a ideia de que “a mistura de raças possibilita a convivência de elementos contraditórios”, fazendo com que “as transformações sociais se façam sem rupturas” e “sem conflitos de classes”. A tese que subjaz a essa interpretação é a de que “os antagonismos, vistos abstratamente, levariam a uma ruptura social, porém desaparecem no cotidiano, pois a convivência dia a dia dos grupos supostamente em oposição se dá harmonicamente no seio da mesma família: a patriarcal” (Bastos, 1986: p.54).

Gilberto Vasconcellos do mesmo modo explica que a teoria patriarcalista de “Gilberto Freyre nega que tenha havido no Brasil colonização *tout court*, nem mesmo que se possa falar em termos de um inconsciente reprimido pela dominação colonial ou neocolonial (Vasconcellos, 1980: p. 50). Apesar de todos os condicionantes repressivos, nem mesmo o marxismo explicaria a senzala e nem a psicanálise a casa-grande. “A noção de metarraça desqualifica o esquema da repartição do aparelho psíquico em id, ego, superego” (Vasconcellos, 1980: p. 37), por isso, a inadequação do instrumental psicanalítico ao homem brasileiro. A abordagem de natureza empática e emocionalmente simbiótica de Gilberto Freyre bagunçaria a dialética sujeito/objeto, elidindo de propósito a noção de classe social em função da importância concedida à família, fator decisivo na formação social brasileira. Ao afirmar isso, Gilberto Freyre promoveria uma rebelião nos conceitos das ciências sociais, não apelando para o conceito de repressão,

sobretudo ao reconhecer na autocolonização do negro africano brasileiro não apenas objeto escravo, e sim o sujeito de uma nova práxis *no mundo que o português criou*. No elogio ao processo de miscigenação, o critério decisivo seria o da plasticidade, encontrado tanto no português como no escravo”. (Vasconcellos, 1980, p.56)

A sociologia de Gilberto Freyre celebraria “uma vitória do amor e do sexo sobre obstáculos de várias espécies sociais”. Ou seja, o intercuro sexual do branco e do negro teria vencido o ódio de classes, consequentemente, seria impossível aplicar de maneira rígida o esquema marxista de luta de classes na interpretação do Brasil. Deste modo, o intelectual de Apipucos, por meio de um prisma acomodatório das famílias *não teria privilegiado os antagonismos sociais presentes na nossa formação*. A miscigenação e o sincretismo de culturas teriam sido um atenuante para a luta de classes. Este seria um traço da cultura lusitana na sociedade brasileira, traço que em Gilberto Freyre é ontológico e epistemológico.

Maria Isaura parece não concordar com esse olhar que assegura que os conflitos e antagonismos são aplainados por conciliações socioculturais herdadas de um modelo social flexível de convivência. Afirma que essa interpretação traria “a compreensão de que a cultura das camadas inferiores podia ser usada como meio de dominação, através de sua absorção e redefinição pelas camadas superiores (Queiroz, 1980: p.151). Aqui sugere-se o contrário: que Maria Isaura concebe o princípio de cisão e de participação como o mecanismo que suscitava o mesmo procedimento dialético em todas as camadas, apesar permitir que a camada dominada tivesse uma auto-representação independente da camada senhorial. Sublinhamos que com isso, a autora também atesta, ao mesmo tempo, que o princípio de cisão e de participação evitava que os conflitos ganhassem um conteúdo socioeconômico. Ao fazer isso, ela aproxima a teoria de Bastide da de Gilberto Freyre por não pressupor que a camada escrava originasse procedimentos dialéticos distintos da camada senhorial.

A pergunta que resta é se a construção teórica de Bastide, tal como concebida por Maria Isaura, inauguraria de fato uma nova interpretação para as relações de mando no Brasil ou se, ao contrário, com seu método empírico descritivo, ele assumiria uma postura crítica à teoria patriarcalista da cultura, mas não a negaria totalmente. Sugerimos a hipótese de que a visão da autora acerca da teoria bastidiana leva a crer que a intenção dessa teoria foi mais verificar a validade da proposição freyriana, completando as partes que haviam sido negligenciadas, do que de refutá-la totalmente. Para Maria Isaura, com seu método empírico descritivo, o mestre francês também atestaria que os conflitos não culminam em lutas de classe. Mas considera que

as cisões e participações operadas pelos negros nunca redundam em sínteses, fato que faz deles figuras ativas, possuidores de uma rebeldia. Isso permite que ele veja a cultura brasileira como não sincrética. Entretanto, Maria Isaura supõe que Bastide reconhece uma integração entre as camadas retirada na semelhança dos processos dialéticos dentro dela encontrados. Assim a formação social brasileira não originaria conflitos sócio-econômicos e políticos em seu interior. Defendemos, com isso, que a leitura de Maria Isaura sobre Bastide supõe exatamente o oposto do que a autora afirma: que as camadas dominadas tinham um comportamento político e econômico semelhante daquele adotado pela camada senhorial.

Sem dúvida, Bastide faria com o princípio de cisão e de participação um elogio ao fato de civilizações tão diversas como as indígenas, africanas e portuguesa terem se interpenetrado, resultando na cultura brasileira, cultura vista como polivalente, que possui como característica a capacidade de alojar novas civilizações sem nunca se esfacelar em orientações contrastantes. Bastide com o seu inegável anti-etnocentrismo, enaltecia ao máximo essa característica de nossa cultura. Entretanto, não deixa de reconhecer que a cultura africana, durante a escravidão, foi usada também como instrumento de luta contra a opressão econômica.

Maria Isaura reconhece que em Gilberto Freyre o amálgama entre as diversas civilizações que nos compõem se estabilizam por meio de um equilíbrio de antagonismos representado pela conjunção “&”, enquanto que em Bastide há também um equilíbrio forjado pelas cisões e participações em que a conjunção “&” é sempre acompanhada pelo “ou”. Contudo, salienta que nesse movimento, as contradições econômicas não ganham destaque, havendo lugar apenas para pequenas disjunções, acomodações e rearranjos entre as camadas. Gostaríamos de acentuar que Elide Rugai Bastos, referindo-se à teoria de Gilberto Freyre, descreve esse mesmo movimento que jamais é interrompido por alterações fundamentais: “É como se o elemento desencadeador da crise fosse um ruptor que tem por função interromper e restabelecer sucessivamente a corrente elétrica alimentadora do curso social” (Bastos, 2006: p.175).

Deste modo, também alguns autores supõe a existência de um “ou” acompanhando o “e” em Gilberto Freyre. Apontam que, assim como Bastide, o

intelectual de Apipucos supunha a existência de conflitos no seio da sociedade brasileira, vendo também o escravo como co-colonizador. A teoria da plasticidade da cultura portuguesa o permite ver brechas na tessitura social brasileira. Sem dúvida, essa é uma descrição do comportamento senhorial, mas o ritmo e escopo desse movimento parecem ser o mesmo daquele descrito por Maria Isaura na sua leitura do concito de cisão e participação Bastidiano.

Defendemos o contrário, que assim como Gilberto Freyre, Bastide admirava o fato de que a colonização brasileira destruía fronteiras e reunia em relações fraternas, numa “doce camaradagem”, as cores e culturas mais heterogêneas, fazendo um elogio ao patriarcalismo brasileiro no que ela propiciou de encontro e fraternização entre as raças e culturas. Entretanto, gostaríamos de salientar que Bastide não deixa de identificar que foi justamente nas regiões de engenho que se formou conflitos de cunho socioeconômico. Regiões com coloração mais capitalistas, como São Paulo, que deram origem a outro modelo de relacionamento entre camadas, onde supostamente as distinções e barreiras são mais nítidas, são apontadas como lugares de má consciência africana. Segundo ele, isso aconteceu nesta região porque havia aí uma crença na possibilidade de ascensão social que, embora não ocorresse na prática, foi suficiente para impedir a formação dos quistos necessários para a perpetuação dos valores e práticas comunitários porque criou a ilusão no ex-escravo de que, para se inserir na sociedade brasileira, bastava se filiar à economia e aos valores patriarcais. Com isso, o princípio de cisão e participação deixou paulatinamente de operar. Essa constatação levou Bastide a afirmar equivocadamente que:

Essa separação entre os escravos e o senhor [...] cria no negro o que se poderia chamar de ‘má consciência’ africana. Produz nele um fenômeno de alienação, que raramente é encontrado no Nordeste (com exceção talvez do caso dos mulatos) e que o impele a copiar a civilização dos brancos. (Bastide, 1979: p. 135)

O que se pode reter dessa observação é que Bastide supunha que a modernidade, tal qual ela se pronunciava aqui, não estabelecia uma separação econômica rígida entre as camadas, de tal modo a se constituírem classes antagônicas com consciência de classe, pois criavam no proletariado negro uma má-consciência. A citação sugere também que o autor identificou a existência de uma polaridade econômica e social no seio do sistema patriarcalista que passou despercebida por

Gilberto Freyre como por Maria Isaura. Essa perspectiva o permitiu olhar o patriarcalismo de outra forma, acentuando que a camada escrava tinha consciência das contradições econômicas. Com isso, ele ressaltou que a unidade cultural brasileira não era sincrética. Mas ela não era sincrética no modo como Maria Isaura acentuou. *Para nós, Bastide afirma não apenas que havia diferença entre a autorepresentação da camada dominante e da camada dominada, mas que elas encerravam processos dialéticos distintos, ou seja, se pautavam por valores e práticas econômicas diferentes.*

De fato, Bastide considerou que nas tradições africanas havia instituições conservadoras e também de luta. Essa dinâmica de aceitação e repúdio inaugurou uma multiplicidade de divisões na mentalidade da camada social subalterna, permitindo a coexistência das diversas culturas no interior da sociedade global. O autor se refere, especificamente, ao candomblé, religião que, por funcionar segundo a lógica da analogia, permitiu que comunidades negras se formassem, não mais através de linhagens, como na África, mas por meio de grupos étnicos distintos. Bastide afirma que se no continente africano havia a proibição de casamento entre grupos que ligavam seu corpo em divindades diferentes, no Brasil essa proibição iria se dar entre indivíduos que se relacionavam com as mesmas divindades. Desse modo, o princípio exogâmico teria aparecido no Brasil de forma renovada, tornando possível o casamento e o sincretismo entre negros rivais. Segundo ele, os casamentos entre negros de diferentes linhagens possibilitaram o ressurgimento da religiosidade africana e da comunidade negra em pleno regime escravo. Fez a solidariedade entre os membros das seitas e das comunidades negras não se formar mais através de linhagens, mas por meio da etnia africana. Isso foi possível porque o pensamento africano funcionava de acordo com as participações e cisões, princípios que tornavam inoperantes as incongruências entre as divindades, mas que não resultava na anulação de suas diferenças. Assim, ele considerou que nasceu aqui uma solidariedade sócio-religiosa especificamente ligada aos cultos africanos que também dava origem a práticas e valores econômicas distintas, dando origem a infraestruturas comunitárias combativas que impediram não apenas o dilaceramento cultural dos escravos, mas a oposição ao regime econômico patriarcal (Bastide, 1960).

É importante lembrarmos que o princípio de cisão e de participação permite que o candomblé seja visto pelo autor como uma espécie de comunidade axiológica formada por grupos primários solidários que compõem verdadeiras sociedades de socorro mútuo e de auxílio fraterno que mantêm o espírito comunitário africano e o seu peculiar sistema de dom e contradom. Por esta razão, Bastide considera que o candomblé funda uma nova modalidade de troca diferente da capitalista que estava em conflito com a sociedade global envolvente, marcada desde a colonização por práticas capitalistas. Se essa consideração nos dá uma pista sobre o sentido que tinha a crítica efetuada pela população escrava por meio do princípio de cisão, ela é insuficiente, entretanto, para definirmos o ritmo como elas se materializavam no contexto mais amplo da sociedade envolvente. Permite, entretanto, que discordemos da tese de Maria Isaura de que havia uma homologia entre os processos dialéticos formulados pelas diferentes camadas no seio da sociedade patriarcal brasileira. Na nossa opinião, a leitura da socióloga está equivocada: o princípio de cisão e de participação permitia a filiação dos escravos ao candomblé, prática religiosa que, por se basear em uma modalidade de troca econômica e social comunitária, suscitava a conscientização do processo de opressão econômica e social que sofriam, sendo então um instrumento de luta porque tornava a interação entre as camadas sociais dialética.

Bastide utiliza-se da noção de quisto cultural quando se refere a existência de uma lógica do *ut des* africana, o que evidencia que as camadas sociais de fato originavam processos dialéticos distintos durante a escravidão. A ideia de encrustamento cultural está associada a existência de uma troca comunitária anticapitalista em pleno regime patriarcal que estava em contradição com a lógica da camada dominante, expressa na lógica capitalista e acomodatória. Deste modo, por quisto cultural, Bastide não supõe um conflito cultural ou civilizacional propriamente dito, mas um conflito social e econômico expresso apenas ocasionalmente na esfera da cultura ou na filiação ao candomblé.

Reconheceria assim Bastide a historicidade da sociedade brasileira por movimentos vindos de baixo que se formavam pela preservação de uma prática africana ou de uma mentalidade sócio-econômica comunitária que comprovava que os escravos tinham uma conduta independente da conduta senhorial. Quando sugerimos

que Bastide identifica a formação de processos dialéticos distintos suscitados pelas camadas subalternas e dominantes, aventamos a necessidade da consideração de que, com isso, talvez, o autor descreva a possibilidade de um ritmo e escopo diferentes para as mudanças sociais no Brasil do que supôs Gilberto Freyre. Salientamos, contudo, que o intelectual francês considera que o princípio de cisão deixou de operar com as transformações na infraestrutura brasileira. Ao fazer isso, de fato ele acabava por endossar a tese freyriana de que as mudanças, depois desse momento, se processam aqui pelas pequenas acomodações.

O equívoco na argumentação de Maria Isaura se evidencia na suposição de que para Bastide as camadas sociais não ecerravam procedimento dialéticos distintos. Vimos que essa mesma orientação esta presente na teoria da autora quando ela, por meio da lógica *do ut des campesina*, sugere haver uma imbricação parcial, mas bem significativa, entre a lógica socioeconômica dos bairros rurais e a das parentelas que a faz reduzir o potencial dialético dessas populações de revolucionário para reformista. É interessante ressaltar que o intelectual francês também se vale da lógica *do ut des* para descrever o comportamento dos escravos diretamente descendentes de africanos, mas supõe que, com essa lógica, eles formavam quistos culturais, o que demonstrava um desacordo maior dessas populações em relação à lógica socioeconômica da sociedade envolvente. Ainda que houvesse uma relação de contiguidade entre ambas garantida pelas participações, de tal modo a permitir as interpenetrações entre as civilizações, tais associações eram feitas como instrumento de luta. Permitiam que os escravos combatessem a escravidão e os valores capitalistas da sociedade patriarcal por meio da camuflagem dos valores africanos nos euro-ibéricos.

Assim, os valores da sociedade envolventes não eram totalmente rechaçados, nem tampouco chegavam a ser totalmente assimilados cegamente, de tal modo a suscitar a conversão total dos valores africanos em europeus. Permaneciam os escravos orientados por valores contrários aos dos senhores, mas essa oposição não gerava conflitos civilizacionais ou culturais porque no interior das cisões haviam as participações. A oposição que faziam era mais da ordem sócio-econômica e política – embora fosse vivida ocasionalmente no plano dos valores-, afinal, o que se salvaguardava era a prática e os valores comunitários africanos em solo brasileiro. Por

identificar outra modalidade de troca e produção, Bastide chama as comunidades africanas pelo significativo nome de infraestruturas negras.

Evidencia-se, assim, o viés impresso às teorias de Bastide por Maria Isaura. Para a socióloga, o mestre francês não estaria falando de infraestruturas escravas opostas às infraestruturas patriarcais, mas de infraestruturas complementares. Reduz assim o potencial dialético do conceito de cisão e de participação para o de dialética de complementaridade.

Ressaltamos que o princípio de cisão Bastidiano, identificado como formador de quistos culturais, revela sobretudo a instalação de uma polaridade política e econômica. Nos perguntamos se assim Bastide não estivesse falando da existência de uma proto-classe?

A partir dessa breve retomada de alguns textos de Bastide, mostramos a presença dessa dissidência entre Maria Isaura e Bastide que indica o lugar ocupado pela autora no cenário intelectual brasileiro. Defendemos a hipótese que a teoria da autora está mais próxima de Gilberto Freyre e Georges Gurvitch do que de Bastide. Por isso, falamos também sobre a possibilidade de um viés conservador em seu pensamento.

CAPÍTULO VI

A distorção do sagrado em ideologia: a contribuição de Roger Bastide para o entendimento das relações sociais no Brasil.

O objetivo deste capítulo é chamar a atenção para um aspecto na obra de Roger Bastide nem sempre destacado: a interconexão entre as religiões africanas, o princípio de cisão e de participação e as relações socioeconômicas no Brasil. Embora o nome do capítulo remeta a um tema já trabalhado por alguns estudiosos do assunto, qual seja, a evolução do candomblé em umbanda, ou, caso se preferir, o tema da distorção do sagrado em ideologia, iremos acentuar especificamente o significado que Roger Bastide deu a essa transformação para o entendimento do desenvolvimento histórico brasileiro. Aqui, destaca-se um aspecto que alguns autores (Negrão, 1986; Fry, 1986) descuidaram: a perda da interação dialética entre as camadas sociais ao longo desse processo.

Iremos aqui reconstruir uma narrativa que Bastide elaborou para tecer o que seria uma nova interpretação de Brasil, esquecida por uma discussão que priorizou mais o cunho antropológico de seus estudos e que denunciou os erros que o autor inadvertidamente cometeu ao retratar a macumba e a umbanda como religiões menores que o candomblé. Mas, apesar disso, há na obra do autor todo um potencial heurístico que merece ser lembrado para o melhor entendimento das relações sociais e do rumo tomado pelo desenvolvimento brasileiro. Cumpre ressaltar que, para ele, há uma associação entre cultura religiosa e classe no país, e que, por esta razão, os conflitos entre dominados e dominadores, durante a escravidão, se dão não pela via dos interesses opostos, mas pelo pertencimento a culturas religiosas distintas. O candomblé indicaria um grau dialético maior nessas relações, ao passo que a umbanda e a macumba, retratariam a perda da dialética. Isso acontece porque a dialética viria justamente do fato do conflito socioeconômico ganhar essa dimensão de sagrado e Bastide considera o candomblé como uma religião e a umbanda e a macumba, como seitas mágicas. É importante ressaltar que Roger Bastide prioriza as forças de separação entre escravos e senhores, e não as de união, como fez Gilberto Freyre. A umbanda e a macumba, por funcionam pela lógica da adição, na opinião do autor, promoveriam uma identificação dos escravos com os senhores, o que diminuiria o

poder de contextualização desses atores ao regime escravocrata. O candomblé, por ser se basearia numa lógica que funciona pela analogia, por esta razão, acentuaria as forças de separação entre senhor e escravo, permitindo a contextualização ao regime escravocrata e os seus resquícios em nossa formação social. Com essa valorização do fato religioso, fica evidente a descrença do autor em projetos desenvolvimentistas que se apegavam apenas ao lado racional das relações humanas, e condenavam indistintamente qualquer tipo de irracionalidade, como se estas levassem, necessariamente, ao atraso e ao conservadorismo. Justificamos assim o nosso interesse em reconstruir a narrativa de Roger Bastide, embora façamos isso de maneira breve.

1. As religiões africanas no Brasil e as transformações na morfologia social brasileira.

Em seu livro, *As religiões africanas no Brasil*, Roger Bastide se dedica às diferentes seitas que tiveram origem aqui com referência às antigas crenças africanas (Bastide, 1960). Embora seu interesse recaia sobre uma gama de religiões, é ao candomblé que ele se dedica mais. Essa escolha revela uma predileção que se justifica não apenas pelas idiosincrasias de sua subjetividade, mas também por uma razão heurística: é a partir do candomblé que Bastide vai construir uma nova interpretação sobre como a relação entre senhores e escravos se alicerçou até o fim da escravidão. Essa seita foi escolhida porque ela teria propiciado a população cativa um comportamento e uma prática específicos que impediram não apenas o seu dilaceramento diante da dominação senhorial, mas uma atitude de resistência diante da escravidão.

É essa hipótese que alicerça todo o pensamento do autor. Bastide explica que a prática do candomblé está referida aos primeiros séculos de nossa colonização, à época em que a sociedade brasileira apresentava-se polarizada entre senhores e escravos. Embora a análise de Bastide não seja propriamente culturalista, muito pelo contrário, apresenta um forte cunho sociológico, ele acredita que os conflitos socioeconômicos entre essas camadas foram vivenciados não através do choque de interesses, mas do apego a acervos culturais distintos. Mesmo assim, o autor especifica em que esfera da cultura eles se davam: na esfera do sagrado.

Por utilizar termos como infraestrutura e superestrutura, de certo modo, ele valida o esquema marxista de explicação do fenômeno religioso como algo articulado às mudanças que ocorrem na estrutura social. Contudo, considera que o sagrado possui uma especificidade dada pelo seu caráter transcendental. Contudo, mesmo esse traço transcendental atribuído por Bastide ao sagrado é explicado pelos fatos da morfologia social. Por essa razão, sua teoria não cai na sedução das explicações idealistas e, ao mesmo tempo, não cede às armadilhas das teorias funcionalistas. Ele acredita recuperar assim a versatilidade da explicação dialética, explicação que não pode ficar presa somente aos fatos da superestrutura, nem tampouco somente aos fenômenos da infraestrutura, mas que se atém ao diálogo entre consciência e prática, elementos em constante interrelação e mutação.

O candomblé é valorizado por Bastide por ser um fenômeno religioso, ao passo que a macumba e a umbanda são vistos como fenômenos mais próximos da magia. Essa classificação, embora contenha um viés claramente valorativo na obra do autor, não é feita arbitrariamente. Ela é fundamentada nos fatos da morfologia social e retrata a perda da dialética nas relações de classe no Brasil. O ocaso da dialética entre essas camadas é explicado através da distinção que ele faz entre o fato religioso e o fato mágico. *O candomblé por funcionar segundo uma lógica que se estabelece por analogia é considerado uma seita religiosa, ao passo que a umbanda, por adotar uma lógica que se estabelece por adição, é considerado uma seita mágica. Bastide considera que a existência dessas duas lógicas revelavam dois tipos de comportamento possíveis para a população cativa durante a escravidão: opor-se a escravidão, convertendo os valores e práticas da sociedade patriarcal nos termos e práticas dos valores africanos, de tal forma a formar uma estrutura social e econômica comunitária contrária a lógica capitalista ou, ao contrário, converter os valores e práticas africanos nos termos dos valores e práticas da sociedade patriarcal, de tal modo que o resultado seria a incorporação do escravo à sociedade envolvente. Em ambos os casos isso não denotaria a conversão total das práticas e valores nos termos desta ou daquela cultura, mas numa assimilação apenas parcial, que abriu a possibilidade de acentuação de determinados traços em relação aos outros, dependendo da época histórica.*

A suposição da existência desses dois tipos de reinterpretação identificados por Bastide está baseada na análise do comportamento do negro na época da escravidão. Bastide afirma que o sistema patriarcal era combatido de várias formas pelo escravo. A fuga, o suicídio, o aborto, o assassinato dos senhores e capatazes foram algumas das maneiras com que o negro buscou se evadir da escravidão. Entretanto, o intelectual dedicou mais atenção aos fenômenos de reinterpretações porque considerou que eles eram as estratégias de resistência à escravidão mais contundentes e paradigmáticas justamente porque interferiam no modo como as camadas sociais se relacionavam durante o patriarcalismo. A lógica da adição estaria associada ao comportamento dos escravos domésticos e a lógica das analogias ao comportamento dos escravos de eito.

Ele considera que o escravo doméstico tinha uma ligação maior com o senhor que o escravo de eito⁹⁶. Em função disso, a tentativa de se evadir do trabalho escravo se dava através da reinterpretação dos valores e práticas comunitárias africanas nos termos dos valores e práticas capitalistas. Bastide afirma, então, que nesse tipo de comportamento havia resistência porque a sociedade envolvente se via obrigada a incorporá-los. O mesmo não acontecia com o escravo de eito. Por estar mais distante do senhor, a resistência desse tipo de escravo era diferente. Embora assimilando as orientações vindas do meio social circundante, a prática comunitária africana se mantinha como referência principal. Assim, os valores e práticas se interpenetravam nos termos da cultura africana, resultando na perpetuação das infraestrutura comunitária.

Na adição acontecia a reinterpretação dos traços culturais africanos nos termos da cultura indígena e portuguesa. Na analogia, acontecia a reinterpretação dos traços culturais ocidentais nos termos da cultura africana. O autor afirma que, no primeiro caso, a estrutura patriarcal era cindida por meio de uma maior incorporação dos escravos à sociedade envolvente. No segundo caso o escravo, se bem que assimilando os valores e práticas euro-ibéricos, originava uma estrutura social e econômica comunitária totalmente diferente da patriarcal mais próxima dos valores e práticas africanas. Por ter este caráter de transformação maior, considera que na reinterpretação

⁹⁶ Essa importante distinção não é feita por Gilberto Freyre, por exemplo. Em sua análise sobre o patriarcalismo, o ensaísta considerou apenas o escravo doméstico, o que o fez retratar as relações de mando como relações de dominação permeadas pela afetividade e intimidade.

por analogia havia um componente dialético enquanto que na reinterpretação por adição ocorria na realidade o ocaso da dialética. Justamente por permitir essa transcendência em relação aos fatos ligados a morfologia social, o candomblé foi considerado uma seita religiosa, sagrada.

Deste modo, Bastide descobriu que uma mesma situação de opressão econômica vivida durante a escravidão suscitou o aparecimento desses dois mecanismos de resistência da população cativa. Essa ponderação levou o autor a se perguntar “Comment avons-nous été amenés dans notre étude à expliquer ces phénomènes de création? Sont-ils le produit des courants de la conscience collective? Ou sont-ils le reflet des changements qui se font jour dans les infrastructures?” (Bastide, 1960: p. 547). Seria essa dupla possibilidade explicada por circunstâncias estruturais e organizacionais ligadas àquela sociedade patriarcal, marcada pelo dualismo, ou ao contrário, ela não seria originada nem por fatores organizacionais, nem por fatores estruturais específicos, mas justamente pelo fato de haver um componente de criação ou de sagrado em toda e qualquer relação humana? Parece ser essa a resposta que o autor fornece, quando constata a presença de práticas e valores comunitários em plena sociedade urbano-industrial brasileira, contexto histórico totalmente diferente daquele vivido durante o patriarcalismo, em que a sociedade brasileira estava polarizada entre escravos e senhores e entre culturas distintas. Entretanto, Roger Bastide acrescenta com essa descoberta da possibilidade de dupla reinterpretação em contextos históricos diversos um adendo importante à teoria marxista: a reinterpretação por analogia acontecia quando uma estrutura socioeconômica comunitária encontrava correspondência na consciência coletiva. No caso específico relacionada aos escravos brasileiros, essa prática encontrou correspondência na mitologia comunitária africana, mas isso não seria a única articulação possível, pois as práticas comunitárias podem encontrar correspondência em outros valores com traços correspondentes.

Com isso, sugere que quando há desigualdade socioeconômica entre as camadas, é fundamental que haja uma correspondência entre os valores e práticas relativas à camada dominada, para que haja superação da situação de exploração. Somente assim instala-se um processo dialético entre as camadas de tal modo a

permitir que os oprimidos combatam as desigualdades sociais. Essa possibilidade de reinterpretação que se estabelece por analogia foi batizada por Bastide pelo significativo nome de dialética de cisão e de participação.

Deste modo, a sociologia de Bastide é uma sociologia que busca compreender quando a população escrava reagia à infra-estrutura opressiva da sociedade envolvente ou quando apenas acompanhava ao seu movimento, adequando-se a infraestrutura senhorial. Salientava que esta última situação não significava uma passividade da população escrava. Significava apenas que o jeito de reagir dessa população havia mudado; não se tratava mais de reagir ou de assimilar os valores portugueses nos termos e valores e práticas comunitários africanos, mas de se inserir na sociedade patriarcal, cindindo-a por meio da aproximação dos valores africanos aos valores portugueses. Identifica a dialética com a primeira situação porque ela resultava em uma transcendência, uma superação das contradições sócio-econômicas, ao passo que a segunda situação, a de reinterpretação por adição, implicava um processo de incorporação dos escravos à sociedade envolvente por meio da afirmação dos valores e práticas capitalistas. *A sociologia de Bastide é uma sociologia de uma resistência mais acentuada. Por esta razão, ele valoriza mais o primeiro movimento, embora reconheça o componente da luta em ambos os processos. Considera que a primeira situação geraria uma situação de relativo enquistamento cultural porque a reinterpretação reforçaria as práticas e valores comunitários, valores contrários aos sociedade global, ao passo que a segunda situação foi caracterizada como sincrética porque os valores e práticas comunitárias eram reinterpretados no termos da sociedade envolvente.* Bastide considera que, no período de transição de regime escravo para o trabalho livre, as ex-escravos adotaram essa segunda alternativa e salienta que ela não deu certo porque essa população permaneceu como subproletária, ou seja, não foi devidamente incorporada à sociedade capitalista urbano-industrial nascente, além de ter provocado a perda do principal instrumento de luta dessa população: as práticas e valores comunitários. Por isso considera que a reinterpretação por adição, além de não ter resolvido as contradições socioeconômicas, suscitou o ocaso da dialética entre as camadas. O autor se coloca então como patidário da reinterpretação por analogia, do enquistamento cultural.

Dans la mesure où le descendant d'africain a pu se creuser à une niche pour y faire fleurir les valeurs religieuses importées de l'autre côté de l'océan, ce sont ces valeurs qui secrètent les structures, dans la mesure, au contraire, où il occupe une position dans les structures de la société nationale, ce sont ces structures qui vont modifier les valeurs traditionnelles. (Bastide, 1960: p. 519)

E acrescenta que

Le nègre libre se trouvait donc engagé tout de même dans le système capitaliste de la lutte sur le marché du travail. Cela ne l'a pas empêché de maintenir par ailleurs, dans ses calandras ou ses batouques, ses valeurs mystiques, hétérogènes, en contradiction même avec le nouveau milieu. C'est comme nous l'avons montré un peu plus haut, le principe de coupure qui a permis aux nègres de juxtaposer deux systèmes de valeurs et de participer sans tensions intérieures au monde façonné par l'esprit capitaliste et au monde façonné par l'esprit communautaire. C'est dire que les infrastructures économiques n'agissent pas toujours ou immédiatement sur les suprastructures, que la dialectique interne à notre première sociologie en profondeur doit faire une place importante aux faits de casure, aux phénomènes de hiatus, que nous ne devons pas oublier les discontinuités sociales. Même si nous établissions des liaisons de causes et effet entre les régimes économiques et leurs valeurs religieuses, ces liaisons peuvent être brisées. (Bastide, 1960: p.544)

O sociólogo conclui, então, que os valores religiosos não são produtos automáticos das mudanças na infra-estruturas sociais. Afirma que a religião é reflexo dos regimes econômicos e sociais, mas é também reflexo também de uma liberdade criativa. Defende a opinião de que as infraestruturas determinam sem forçar, de tal modo que cabe aos atores a escolha de conservar ou rejeitar os valores de acordo com as novas situações sociais. Por esta razão, Bastide argumenta que o que os marxistas afirmam da religião, na realidade, se aplica à magia. Esta, e não a religião, responde às contradições do regime econômico. E acrescenta que *se os regimes de produção agem diretamente sobre os valores econômicos, eles não influenciam diretamente os valores religiosos.* Sempre haverá duas opções para a camada oprimida: a resistência por meio da adoção das práticas econômicas comunitárias ou pela adoção dos valores e práticas capitalistas.

4. Religião e ideologia

Roger Bastide lembra que o conceito de ideologia aparece de duas formas na teoria marxista: como um sistema de valores que traduz um modo de produção ou como um modo de pensar que expressa a luta de classes, ou seja, os conflitos de

interesses e as hostilidades recíprocas entre os diversos grupos sociais. Ele afirma a primeira situação ocorre quando os valores da camada dominada se tornam uma má consciência, uma alienação ou mistificação oriunda de uma hipervalorização dos valores e práticas da camada dominante. A religião é classificada como uma ideologia do primeiro tipo, a magia, como a de segundo tipo.

A religião seria uma ideologia de primeiro tipo porque possui uma singularidade: ela impõe a utilização do sagrado, a transcendência em relação ao social, isto é, a participação humana em algo que o ultrapassa. Teria esse caráter transcendente porque traduz a real situação da camada subordinada de tal modo a propor uma solução adequada para ela. As confrarias religiosas afro-brasileiras comprovariam esse fato, já que os membros do candomblé eram indivíduos de classe baixa que, através da prática e dos valores do *ut des*, melhoravam de vida. O ator identifica que, com a passagem da casta à classe, esses princípios da classe subordinada se relativizaram; a religião se situou abaixo da realidade social ao invés de orientá-la, convertendo-se em magia.

O sociólogo francês afirma que o espiritismo da umbanda não traduz mais a norma que regula a vida social comunitária da classe dominada, por isso, torna-se um elemento aglutinador de indivíduos, cujas aflições denunciam o sentimento de uma classe dominada, que, entretanto, se orienta nos valores e práticas da camada dominante ou nos valores capitalistas da sociedade envolvente. Ou seja, os valores místicos da magia, por não traduzirem a situação de camada subordinada, não propõem uma solução adequada para esta, a saber: a prática comunitária que propõe uma superação das estruturas opressivas da sociedade capitalista envolvente. A magia traduziria, então, uma perda do potencial contestatório da população subalterna.

Sua tese é de que há uma distinção entre religião e magia, entre o candomblé e umbanda, portanto. Supõe que o fato religioso permite a transcendência em relação à infra-estrutura capitalista, ao passo que o fato mágico, por se basear na ideia de eficácia, seria uma religião sincrética que, por isso, conduz à adaptação a esta infraestrutura envolvente. Ele afirma, então, que o misticismo da umbanda leva à perda da dialética nas relações entre as camadas sociais porque enfraquece a possibilidade de existência de uma prática comunitária. Essa teoria tece, por meio da alusão, uma

consideração importante: em qualquer situação de opressão econômica, a camada ou classe subordinada pode adotar duas possibilidades para resistir à dominação que sofrem: reinterpretar os valores capitalistas em valores comunitários ou, ao contrário, reinterpretar os valores e práticas comunitários nos termos das práticas e valores da sociedade envolvente, com a expectativa de torná-la mais incorporadora. E acrescenta uma descoberta tão ou ainda mais importante: essa dupla possibilidade estava aberta na sociedade escravocrata e patriarcal e também na sociedade urbano industrial brasileira. Ou seja, não existiria nenhuma situação estrutural ou organizacional específica a estimular ou constranger qualquer uma dessas possibilidades, pois as relações sociais guardariam sempre um lugar específico ao transcendental, ao sagrado. A sociedade brasileira apresentaria ainda mais essa tendência porque as relações das classes subalternas são marcadas pela lógica do *ut des*, ou seja, pela prática da ajuda mútua e do trabalho comunitário.

Mas considera que a dialética por analogia ou da *cisão* e participação tinha uma condição para acontecer que não se explicava nem por circunstâncias econômicas, nem pela presença de memórias ou representações coletivas específicas, mas pela correspondência entre os valores e as práticas comunitárias. Embora ela resultasse necessariamente numa situação de enquistamento em relação aos valores e práticas capitalistas da sociedade envolvente - sendo justamente isso que instalaria um componente dialético entre as camadas sociais, garantindo a superação das contradições econômicas -, não geraria bem uma oposição em relação a estes valores e práticas, já que a dialética da *cisão* e da participação tem um caráter de reinterpretação, de assimilação; em meios as *cisões*, haveria sempre as participações a atenuar as disjunções operadas pela crítica. Por garantir esse equilíbrio dinâmico e também a superação e a transcendência em relação a situação de dominação econômica, seja ela qual for, Bastide valoriza mais esse tipo de resistência. *Sugerimos, com a leitura que aqui fizemos da sociologia de Bastide, que a ideia de enquistamento ou a dialética da cisão e da participação denotaria a formação de uma consciência de classe em si e para si, tendo poucas relações com situações organizacionais e culturais específicas. Com essa opinião, Bastide invalida o esquema teórico utilizado por Maria Isaura no livro Messianismo no Brasil e no mundo, dizendo que há sempre a possibilidades para movimentos revolucionários, seja qual for o contexto organizacional ou estrutural.*

Gostaríamos de acrescentar mais um adendo: as práticas e valores comunitários no Brasil foram encontraram correspondência na lógica do *ut des do candomblé*. Entretanto, o próprio autor considerou que essa associação não era necessária, que estas podiam se refundar a partir de outros valores ou outras representações coletivas. Salienta, então, uma importante observação: as práticas comunitárias se desenvolvem sempre a partir da situação da camada ou classe subordinada, seja qual for a dominação que sofrem: patriarcal ou capitalista. Com isso, não apenas chama atenção para o fato de que a dialética das cisões e das participações são típicas de um ator social específico, como podem acontecer em variados momentos históricos, sejam as crises organizacionais ou estruturais. Essa observação deixa clara a dissidência de Maria Isaura em relação à Bastide para quem a dialética das cisões e das participações se dissiparam por toda a sociedade brasileira, não sendo uma lógica específica da população camponesa. Ao mesmo tempo, a autora veicula os movimentos revolucionários a crises necessariamente estruturais, e os reformistas à crises organizacionais. Essas associações não são feitas por Bastide, que supõe, ao contrário, que tanto as estruturas como as organizações não tem o poder absoluto de suscitar ou constringer um movimento social, imprimindo a este essa ou aquela característica. *Ao nosso ver, o objetivo da teoria de Maria Isaura é defender a diminuição do potencial dialético das cisões e participações para que haja a incorporação do campesinato na sociedade envolvente. Ao fazer isso, Maria Isaura faz a dialética das cisões se aproximar da dinâmica de equilíbrio de antagonismos de Gilberto Freyre.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À propósito da influência de Georges Gurvitch sobre o pensamento de Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Georges Gurvitch, ao lado de Roger Bastide, foi o autor que Maria Isaura escolheu como principal referência para sua teoria. Os múltiplos procedimentos dialéticos construídos por ele serviram de base para que Maria Isaura elaborasse sua visão sobre o desenvolvimento econômico e social brasileiro. A autora constatou que as relações entre os diversos agrupamentos que povoam o mundo rural e, por conseguinte, a ligação entre cidade e campo no Brasil seguiam o curso da dialética de complementaridade que Gurvitch assegurou existir na realidade e que também compunha seu método de análise. Em capítulo anterior destacamos a passagem de um texto de Maria Isaura em que ela explicita a influência de Gurvitch em sua teoria, quando ela analisa o modo como a relação entre cidade e campo se constituíram no Brasil. A possibilidade de sobrevivência do campesinato no mundo moderno estaria referida a situação de dialética de complementaridade entre esses dois meios.

Maria Isaura adota a ótica desenvolvida por Gurvitch de que a multiplicidade dos processos dialéticos vigentes entre os determinismos estruturais, parciais e globais reflete-se no modo como a relação entre cidade e campo no Brasil se constituiu ao longo da história. E não apenas isso, vale-se do axioma adotado por Gurvitch que supõe que, quando estes determinismos sociais relacionam-se por meio de uma dialética de complementaridade com as forças produtivas (que em Maria Isaura está referida à parentela, tida como a célula do desenvolvimento brasileiro), abre-se mais espaço para a participação política e econômica dos atores sociais na sociedade porque se evita a predominância do determinismos parciais (relacionada às classes) sobre os demais determinismos. Evita-se, assim, a polarização das classes pela não sobrepujança do interesse de uma classe sobre os determinismos estruturais e globais. Os determinismos estruturais e globais estariam mais intimamente ligados às forças produtivas, e, por esta razão, quando se relacionam por meio de uma dialética de complementaridade, são vistos, como em Gurvich, como fatos sociais totais porque permitem o desenvolvimento com liberdade, ao tornarem o determinismo das classes

parciais. A determinação de classe em Gurvitch é considerada opressiva das liberdades individuais e gerais.

Maria Isaura, por sua vez, supõe que, quando o fato social se forma, o fenômeno urbano liga-se, por consonância, ao fenômeno rural por meio de uma dialética de complementaridade. Situação identificada por ela como a mais propícia à sobrevivência do campesinato. Sendo assim, a relação entre cidade e campo também seria reflexo da relação dialética constituída entre os determinismos estruturais, parciais e globais. Ela marca assim sua dissidência em relação à vertente do marxismo que concebia que a relação entre campo e cidade reproduz necessariamente a dialética de oposição das classes sociais. Discorda desse tipo de marxismo que considera que a totalidade (ou liberdade) se alcança por meio do ponto de vista da classe dominada ou pela polarização de classes (e não pelo desenvolvimento das forças produtivas). Parece concordar com Gurvitch quando este afirma que a totalidade ou realidade não se explica (ou se alcança) apenas pelo determinismo das classes sociais, quando aponta que outros determinismos, que concorrem com o determinismo “parcial” das classes, como os determinismos individuais e coletivos, também permitem a liberdade. Assim como ele, acredita que estes determinismos formariam um determinismo sociológico global ou fato social total apenas quando essas instâncias se relacionam segundo a dialética de complementaridade. E acrescenta: essa circunstância era adequada também ao campesinato brasileiro porque instalava também uma relação de dialética de complementaridade entre campo e cidade que permitia a adequação da lógica econômica e social do camponês à lógica capitalista e sua inserção no mercado citadino.

Maria Isaura, valendo-se da teoria de Gurvitch, contraria a opinião em voga nos anos 1960, de que haveria uma oposição econômica entre campo e cidade. Ela acredita superar, assim, o dualismo presente tanto nas teorias marxistas (reformistas e revolucionários) quanto nas teorias desenvolvimentistas conservadoras, ao afirmar que havia uma complementaridade dialética entre urbano e rural. Se esse diagnóstico permite que a autora negue o rural como lugar de atraso, por outro lado, leva-a asseverar que, por não haver oposição entre essas instâncias, o rural rústico não dependeria de uma ação revolucionária para sobreviver no moderno. Isto é, ela parece,

de certo modo, concordar com as análises marxistas que supunham que a polarização dialética entre campo e cidade necessariamente estava associada a polarização entre as classes, mas, analisando a realidade brasileira, asseverava que essa situação ainda não ocorria.

Defendemos que essa opinião revela que Maria Isaura orientava-se por uma utopia camponesa, já que um dos principais autores que ela elege como interlocutor é Euclides da Cunha. A interpretação euclidiana supunha haver um conflito civilizacional entre litoral e interior, e isso provava que a população campesina brasileira era avessa à modernidade, estava fadada, por isso, ao desaparecimento. Maria Isaura contraria esse diagnóstico e, valendo-se de uma utopia camponesa, assegura que esse conflito civilizacional ainda não tinha se instalado no Brasil. Os camponeses, por não formarem um quisto cultural, ainda tinham condições de se inserir na modernidade capitalista, sem prejuízo de sua cultura. Mesmo que negando Euclides, a autora parece validar seu diagnóstico de que a polarização dialética entre interior e litoral (entre campo e cidade ou entre civilizações distintas) anunciava necessariamente a ruína da população sertaneja (Cunha, 2002). Mostra, então, sua dissidência em relação a Bastide, que supunha o inverso: seria nessa situação de oposição dialética que o Brasil teria condições de se configurar como uma sociedade campesina, isto é, de se tornar permeável aos meios e modos comunitários dos camponeses. Ela adere assim ao reformismo de novo tipo, inaugurado por Gurvitch, que confere um papel especial à “agência individual”, mas a subordina aos ditames do determinismo sociológico global.

Assim, tem-se a ótica marxista, que de certo modo, validava a ideia do dualismo, ao conceber que, como rural e urbano repetiam a dinâmica de luta de classes, havia uma oposição econômica entre essas instâncias que exigia mudanças estruturais na sociedade agrária para superação do seu atraso. Essas mudanças poderiam seguir o caminho revolucionário ou reformista, mas ambas exigiam que se mudasse o modo como os desvalidos do campo se inseriam no sistema produtivo, supondo a necessidade da reforma agrária, seja a medida feita a curto ou a longo prazo, sendo distributivista ou não. Em sua grande maioria os marxistas não viam possibilidades de que isso se fizesse por meio de um resgate da cultura campesina.

Esperavam que a proletarização da mão de obra rural se tornasse meio para a mudança social. Por ser “campesinista”, Maria Isaura se coloca à margem dessa corrente. Mas não apenas por isso: a autora não acreditava na validade das reformas estruturais naquele momento. Para ela ainda havia uma saída deixada pelo modo como fenômeno social total (a parentela) se constituía: a dimensão da agência individual (na sua opinião, era essa dinâmica utilizada pelo campesinato brasileiro na barganha política).

Na contracorrente, havia também a vertente dos desenvolvimentistas conservadores, que neste trabalho está representada pela teoria de Gilberto Freyre. Este autor, também negando a validade da dialética das classes para entender a totalidade ou a relação entre campo e cidade e também o dualismo, elabora um novo tipo de intervenção que não pedia por reformas estruturais no campo. Este autor revelaria seu conservadorismo no modo como concebe a cultura brasileira, de forma sincrética. Para ele, os conflitos entre as camadas sociais e entre campo e cidade seriam vividos na esfera da cultura. Mas ao mesmo tempo que este autor identifica uma cultura subordinada e outra dominadora, um meio rural e outro urbano, ele supõe a existência de uma dinâmica de conciliações de antagonismos, ou uma dinâmica rurbana que permite o surgimento de uma cultura nacional eminentemente mais portuguesa do que afro-descendente ou indígena. Isto é, para ele, a cultura nacional anularia os conflitos entre as camadas originando uma cultura híbrida, plástica, mas predominantemente senhorial, que era responsável por um desenvolvimento adequado porque rurbano.

Maria Isaura defende a presença de outra corrente naquela ocasião, que inaugurava uma nova vertente interpretativa para o modo como o conflito entre as camadas ou entre rural e urbano se processavam no Brasil: aquela construída por Roger Bastide. Ela afirma que com a descoberta do princípio de cisão, o autor francês, (também partindo da cultura), percebe não apenas uma dissidência entre a cultura da camada dominante e a da camada subordinada, mas que o Brasil seria culturalmente mais afro-descendente do que português. Maria Isaura parece valorizar ao máximo essa descoberta, pois ela permitia que se vissem as camadas subalternas como atores políticos. Há quem afirme, por isso, que o princípio de cisão bastidiano teria influenciado diretamente o modo como Maria Isaura enxerga o campesinato brasileiro.

O camponês repetiria essa dinâmica por também se guiar, como as comunidades africanas, pela lógica *do ut des*. Entretanto, na nossa opinião, Maria tampouco se filia a essa vertente interpretativa centrada no princípio de cisão porque ela não concordava que o camponês formasse quistos culturais, circunstância que Bastide correlaciona diretamente ao princípio de cisão e a lógica *do ut des*. Maria Isaura elabora, então, uma teoria distante também de seu mestre quando não associa a lógica *do ut des* a uma situação de cisão, mas de participação. Revela, assim, Maria Isaura seu campesinismo *sui generis* ao afirmar que é pela participação e não pela cisão que o campesinato tem condições de prosperar na modernidade.

A autora acaba por afirmar, então, que a cultura camponesa era uma cultura eminentemente portuguesa. Não era uma cultura contra-aculturativa, portanto. Por meio da descoberta da lógica *do ut des* campesina enxergou um dinamismo associado às relações sociais de vizinha camponesas por ver, em meio às participações, negações. Entretanto, por não ser contra-aculturativa, a racionalidade camponesa não chegava a gerar quistos culturais. As participações seriam maiores que as negações. Maria Isaura reduz assim o potencial dialético atribuído por Bastide à camada dominada e descreve assim uma lógica que se desenvolve numa intensidade muito próxima da dialética de complementaridade gurvitchiana. As participações não eram prejudiciais à cultura caipira, muito pelo contrário, seriam condição de sua sobrevivência no moderno. Portanto, a autora não validava os quistos culturais como atuação política campesina adequada porque para ela o camponês não devia fazer oposição à sociedade tradicional brasileira que tinha como pilar as parentela, mas se adaptar a ela⁹⁷. Por isso não valida a dialética bastidiana que superestimava as cisões e não as participações.

⁹⁷ Lembramos que para Maria Isaura, a contradição entre as parentelas e as sociedades camponesas não era econômica. Estas instâncias produtivas eram vistas como autárquicas e dotadas de lógicas econômicas compatíveis entre si. Ao mesmo tempo, as parentelas são vistas como o pilar do desenvolvimento brasileiro. Os camponeses possuíam uma dependência política em relação aos coronéis e mandões locais. Por essa dependência ainda não ser de ordem econômica, Maria Isaura considerava que a lógica *do ut des* como adequada para se cindir o poder político dos potentados rurais: ao mesmo tempo em que abria espaço para contestação, não conflitava com a lógica econômica das parentelas, tidas como cédulas do nosso desenvolvimento. Supunha que não precisava se instalar uma relação de oposição econômica entre camponeses e mandões locais para que houvesse a incorporação campesina na modernidade capitalista. Para ela, a civilização rústica era mais dependente economicamente das cidades, sendo a relação entre urbano e rural, por isso, mais determinante para sobrevivência campesina do que o acirramento da luta de classes. Acreditava, por isso, que com a

Como evita, então, Maria Isaura, o conservadorismo presente na teoria de equilíbrio de antagonismos de Gilberto Freyre, se para ela a cultura camponesa não era contra-aculturativa? A autora procura evitar essa construção recorrendo a ideia do fenômeno social total de Gurvitch. Assim como este teórico, acredita na suposição que pode haver liberdade humana e transformação social sem que se instale a luta de classes ou consciência de classe. A sua ideia é a de que, enquanto houvesse uma relação de complementaridade dialética entre campo e cidade, era sinal de que o determinismo global ainda estava atuando, abrindo ampla liberdade à ação individual. Por acreditar no potencial político da agência individual, Maria Isaura adere a ideia gurvitchiana de fato social total que prescindia da luta de classes para se formar e que está referido ao desenvolvimento das forças produtivas. Maria acredita que apelando para a ideia de fato social total se salva do conservadorismo de Gilberto Freyre porque acredita que quando o determinismo global atua, o camponato tem condições de prosperar, já que sua forma de contestação parte do indivíduo para a sociedade.

Tendo em vista essas considerações, julgamos ser necessário expor alguns dos axiomas que estruturam a teoria de Gurvitch para elucidarmos os possíveis pontos obscuros presentes nas aporias que dão sustentação a teoria de Maria Isaura. É a isso que nos dedicamos agora, sem termos a pretensão de esgotar o tema ou fazer uma exposição sistemática da teoria de Gurvitch.

1. A dialética empirista de Georges Gurvitch.

Georges Gurvitch propõe uma metodologia dialética e empiricista para liberar a sociologia do dogmatismo deixado pelo marxismo que impede esse saber de captar todas as manifestações do real. Funda uma dialética empírico-realista que rejeita qualquer tomada de posição filosófica ou científica particular prévia, pois para Gurvitch, “a dialética é antes um caminho que um ponto de chegada” (Gurvitch, 1987: p. 10). Faz, assim, uma crítica à teoria marxista por esta pressupor que a dialética se origina apenas na polaridade de contrários ou na luta de classes. A crítica de Gurvitch não recai tanto sobre o método dialético marxista, já que para ele, de fato, a dialética é

instalação de uma dialética de complementaridade entre campo e cidade, estava garantida a participação econômica e política do camponato na modernidade capitalista, já que é nessa situação que a agência individual tem condições de atuar (por meio da braganha política, no caso brasileiro) e os produtos camponeses encontram mercado na civilização urbano-industrial.

o melhor método de captação do real porque a realidade, é em si mesmo, dialética. O problema do marxismo estaria no fato de que ele se constrói como uma filosofia da história, ou seja, se constrói como um método que possui uma pré-concepção da história: a instalação do comunismo via acirramento da luta de classes.

Gurvitch afirma que, com isso, esse método perderia a capacidade de captar o imprevisível, a infinita variedade do real, pois, para o autor, a experiência é sempre mediada em diversos graus. Seriam justamente essas esferas intermediárias entre “as mediações do imediato e as imediações do mediato” que não são captadas pelo marxismo. Ou, quando o são, ofuscam-se quando esse método concebe um fim pré-determinado para elas: o acirramento do conflito de classes e o comunismo.

Supõe que a experiência seria, em si mesmo dialética, porque ela rompe permanentemente com seus próprios quadros de referência. Por esta razão, o método dialético, quando levado a cabo em nome da empiria, despojar-se-ia, naturalmente de seu dogmatismo. O autor acredita que a sociologia, por se basear numa ideia de conjunto, atuaria em serviço da dialética empiricista porque ela capta o caráter pluridimensional da realidade social ao se construir necessariamente a partir de uma visão do conjunto. Sendo assim, ela captaria a tensão permanente entre os elementos não estruturais, estruturáveis e estruturados que envolvem as três escalas que compõem o real, qual seja: os fenômenos estruturais, os fenômenos parciais e os fenômenos globais; os grupos, as classes e o Nós. Essas três escalas ou níveis suscitarão três tipos de determinismo; o estrutural, informado pela sociabilidade individual; os determinismos parciais, resultado da atuação dos agrupamentos particulares, principalmente das classes (seriam, por isso os mais diretamente ligados às infraestruturas) e os determinismo global, representado tanto pela escala do nós, do eu e dos outros; do conjunto, portanto.

Gurvitch afirma que quando a dialética é construída em nome dos fenômenos sociais totais (as três instâncias do real), ela é desdogmatizada. Perde o seu caráter ascendente ou descendente, isto é, sua natureza apologética. Isto porque o método dialético não deve ser visto como um meio de reconciliar a humanidade consigo mesma através da mediação da história transformada em “teodicéia”. A crença de Gurvitch é a de que, quando construída em nome do fenômeno social total, a dialética

demole todo conceito cristalizado que não tem capacidade de captar mais os movimentos do real. O como método de análise reproduziria, assim, os múltiplos processos operatórios dialéticos que se apresentam na realidade. Por ter essa ligação intrínseca com a empiria, o método dialético de Gurcitch teria uma postura experimental e relativista, sujeitando o conceito sempre à revisão.

A filosofia da história proposta pelo marxismo ressaltaria o movimento de formação da totalidade pela negação. A dialética de Gurvitch também se baseia na ideia de negação, mas uma negação que provém não da confrontação de teses e antítese antinômicas, e sim a partir da crítica às lógicas formais que possuem uma tendência a negar a relação das partes com o todo; *adere ao poder das ideologias, do discursivo, portanto*. A negação viria a partir da constante relativização dos conceitos mumificados a partir da captação dos diversos graus intermediários entre os termos opostos, uma vez que, para ele, as ações conflitivas poderiam desde se opor a interpenetrar-se em dimensões variadas.

Gurvitch se empenha em mostrar que toda dialética ascendente ou descendente emprega uma verdadeira inflação das antinomias e essas inflação conduziria uma problemática divinização das sínteses, representada, no marxismo, pela luta de classes. O autor sustenta que, ao divinizar as antinomias, a dialética de Marx não se divorcia da dialética ascendente de Hegel. O marxismo acaba por negligenciar tanto a variedade dos movimentos dialéticos que acontecem na realidade, quanto a variedade dos procedimentos dialéticos que o método sociológico hierárquico capta. Essa adequação entre realidade e método de análise seria importante porque, para ele, as sínteses se constroem assim.

O problema da filosofia da história proposta pelo marxismo estaria no fato de que ela conduziria a um grave engano: à suposição de que a dialética ligada à prática social ou o materialismo eram opostos ao idealismo. Para Gurvitch, o próprio Marx sugere, na *A Ideologia Alemã*, que as representações e as consciências se formam a partir da atividade material dos homens. *Com isso, o autor nega que exista uma oposição entre subjetivismo e objetivismo, entre idealismo e materialismo, mostrando sua discordância principalmente em relação ao marxismo materialista ou excessivamente voltado para o econômico.*

É interessante que Gurvitch comente o conceito de alienação em Marx, mas o esquece. Isso o permite negar tanto as análises dialéticas excessivamente voltadas para as condições materiais, quanto as análises excessivamente voltadas para as ideologias, pois não acredita numa oposição entre a vida prática e a vida filosófica. Para ele, as ideias expressam a vida do homem, não se constituem como uma falsa consciência.

A sutileza da argumentação de Gurvitch recai sobre o modo como ele define o conceito de forças produtivas. Para este autor, este conceito abarca tanto o modo como se constitui a vida material dos homens, mas também suas ideias. Por isso, reflete tanto o modo como as classes sociais se relacionam, quanto as ideias de um dado período histórico. *O proletariado e sua ideologia estariam também representados pelas forças produtivas porque também ele geraria capital.* Considera, então que as forças produtivas representam como o *fenômeno social total* está orquestrado num dado período histórico.

A sua teoria também está baseada na suposição de que as forças produtivas, tal como ele as define, apenas se configuram como *atos sociais totais* quando as partes se relacionam com o todo por meio da dialética de complementaridade. Isto é, quando os determinismos estruturais, parciais e globais obedecem ao determinismo sociológico, compondo uma totalidade difusa em que o interesse de uma classe não predomina sobre as demais, nem tampouco o determinismo global asfixia os demais determinismos. Essa situação é identificada como a que garante maior liberdade e desenvolvimento⁹⁸.

Esse novo olhar proposto por Gurvitch recusa a tese marxista de que no capitalismo as forças produtivas são geradas necessariamente por meio da gradativa apropriação dos meios de produção, estabelecendo necessariamente uma dialética de polarização entre as classes. Para Gurvitch seria justamente essa associação entre capitalismo, forças produtivas, apropriação dos meios de produção e polarização de

⁹⁸ O fenômeno social total expressa o modo como as estruturas parciais, estruturais e globais se relacionam e se as ideologias refletem as forças produtivas (tornando-se uma consciência real) ou não (tornando-se uma falsa consciência). O fato social total diz respeito à situação em que as classes sociais não estão polarizadas, mas relacionam-se por meio de uma dialética de complementaridade. Considera que é nesse contexto que as forças produtivas representam, ao mesmo tempo, os determinismos parciais, estruturais e globais, compondo uma totalidade difusa que permite a atuação dos determinismos estruturais e globais. Essa situação é tida pelo autor como a que propicia maior liberdade e desenvolvimento.

classe que não seria verdadeira porque sempre há possibilidade de se instalar uma dialética de complementaridade a suspender a contradição existente entre as classes e, ao mesmo tempo permitir o desenvolvimento. Isso o leva a reconhecer não apenas a primazia das forças produtivas sobre as relações sociais de produção, quanto ver as ideologias como consciência real e não como falsa consciência, já que as forças produtivas no capitalismo não necessariamente são geradas por meio do conflito de classes. É interessante observar, como já se disse, que em Gurvich, a alienação não resulta necessariamente da apropriação dos meios de produção por uma classe em detrimento de outras; é vista como resultado do aumento do determinismo de classes, isto é, da determinação de uma classe, mesmo que seja a proletária, sobre as outras. Isso acontece porque, para ele, o fato social total (ou a totalidade) não está relacionada a solução das contradições econômicas e nem ao proletariado, mas sim a chegada de um desenvolvimento que é consensual, isto é que represente os anseios todas as classes. As forças produtivas reproduziriam a totalidade porque representam o esforço de todas as classes, se desenvolvem também pela atuação do proletariado.

Por não associar a alienação (ou a produção de ideologias como falsa consciência) e o incremento de forças produtivas ao processo apropriação dos meios de produção e o conseqüente aumento da contradição entre as classes, Gurvitch inclui também no conceito de forças produtivas as ideologias – estas sendo não falsas consciências, mas representações do real – e relativiza a idéia de que é a vida material que determina a consciência dos homens e o modo como o mundo se organiza. Também as ideologias determinariam a vida material quando elas são construídas de acordo com o grau alcançado pelas forças produtivas. Gurvitch enaltece a dialética de complementaridade porque considera que quando ela se instaura entre os determinismos estruturais, parciais e globais, as ideologias de fato representam a consciência das classes, que elegem não mais como referência o lugar ocupado por elas no modo de produção, mas as forças produtivas. Nestas circunstâncias, as ideologias deixariam de ser são falsas consciências, epifenômenos por que não representam a polarização de classes, mas o contrário, o que há de consensual entre elas. Justamente por representarem o que há de consensual entre as classes, as ideologias seriam uma consciência real das condições de existência.

Para Gurvitch, a consciência real deve sempre representar o grau atingido pelas forças produtivas porque somente assim ela atenua a dialética de oposição existente entre os determinismos das classes, os determinismos estruturais e globais. Lembramos que para ele as forças produtivas representam o que há de consensual não apenas entre as classes, mas também entre os determinismos estruturais e os globais. Por ter essa característica, a consciência real atuaria na realidade impedindo que as relações de produção entravam o desenvolvimento das forças produtivas, abrindo espaço para que as forças produtivas se desenvolvam sem que seja pela luta de classes ou pela substituição de um modo de produção por outro. Assim comprovaria Gurvitch que o desenvolvimento do processo histórico (pensado em termos de desenvolvimento), bem como a liberdade são possíveis sem seja pelo acirramento da dinâmica das classes. A consciência real permitiria que os determinismos estruturais e globais atuem, proporcionando a tão enaltecida liberdade situada. Por permitir a manifestação de todos os níveis do real, Gurvitch considera que as forças produtivas compõem um fato social total.

Deste modo, Gurvitch afirma que as ideologias quando construídas em função das forças produtivas interferem na realidade e se tornam consciência real e não uma falsa consciência. Sendo assim, a tomada de consciência não se veicula ao lugar ocupado por uma classe no modo de produção ou ao processo de acirramento da luta de classes, mas sim ao processo de aproximação da consciência em relação ao desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas. O autor deixa claro, com isso, que as relações de produção não necessariamente determinam a consciência, pois, a realidade, pode ser multissetorial, sendo a economia apenas um dos setores do social. Para ele, a totalidade é representada pela organização e não pela estrutura; a organização possui primazia sobre a estrutura (economia), podendo inclusive transformá-la. As forças produtivas, por sumariarem a conjugação entre a vida material e ideológica dos homens, expressaria essa totalidade em Gurvitch que é sem dúvida mais organizacional ou discursiva do que material. Com isso, quer o autor mostrar que as ideias interferem na história, como também podem neutralizar a luta de classes. A dialética-empírico realista fundada por Gurvitch teria como função destacar os componentes ideológicos (falsa consciência) daquilo que forma a consciência real

em determinado período histórico⁹⁹. O autor sugere que muitas das vezes as falsas consciências advem justamente daquilo que é mais enaltecido pelo marxismo, a inflação das antinomias ou da dialética de oposição. A consequência disso é que Gurvitch, na contrapartida do marxismo, promove uma deflação das antinomias. As classes são pensadas de acordo com o que as unem e não do que as desunem.

O autor argumenta que esse tipo de perspectiva é uma sociologia feita em nome dos “tempos calmos”, em que não acontece um processo revolucionário. O pensamento científico teria que expressar a consciência ligada às forças produtivas e não as consciências ligadas às relações sociais de produção. Nega, assim que a luta de classes seja o motor da história e do processo dialético. A dialética viria da disputas entre as múltiplas determinações que estão em jogo na realidade social (astruturais, parciais e globais), as suscitadas pelas classes seriam apenas parciais.

Por seu conteúdo “apologético”, “excessivamente escatológico”, “profético” e “beatificador”, Marx não teria conseguido captar a necessidade dessa correspondência entre ciência (ou método dialético) e consciência real. *Segundo Gurvitch, isso acontece porque a desalienação no marxismo está necessariamente vinculada a ideia da resolução das contradições econômicas entre as classes. A tomada de consciência envolveria a negação dos quadros vigentes e dos valores que dão sustentação ao regime econômico capitalista. Para Gurvitch, ao contrário, a consciência real, por estar relacionada ao desenvolvimento das forças produtivas, viria de uma dialética de complementaridade, de implicação mútua, de reciprocidade de perspectivas entre os determinismos das classes e os determinismos astruturais e globais e de conformação com as contradições econômicas de tal modo a administrá-las.*

Deste modo, Gurvitch sublinha o que há de consensual entre as múltiplas determinações expressas na realidade. Esta é a consciência real que a ciência deveria expressar, de tal modo a não perder o vínculo com a realidade. Gurvitch fala, então, em nome do fato social total expresso pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas. Essa busca do consenso o permite afirmar que as ideologias não são

⁹⁹ É interessante notar que Gurvitch parece usar indistintamente os termos ideologia e consciência real, o que as vezes sugere que esses termos são pensados como sinônimos sempre. Entretanto, em outras passagens o autor também usa o termo ideologia como uma falsa consciência criada pela tentativa do marxismo de inflacionar sempre as antinomias.

simples epifenômenos das relações sociais de produção. Elas são partes integrantes dos fatos sociais porque lhes dão eficácia. A alienação (entendida por Gurvitch como perda da consciência real) viria da autonomização do social, pela sua rígida estruturação e organização em classes. Gurvitch considera que a polarização dialética tão enaltecida pelo marxismo dá origem a um tipo de alienação que Marx não soube reconhecer. Nessa situação, as infraestruturas são ultrapassadas pelas forças produtivas de tal modo que a racionalidade humana não consegue guiar nem as forças produtivas nem a vida material, pois as ideologias se tornam simples epifenômenos das relações sociais de produção¹⁰⁰. Negar-se-ia, assim a racionalidade humana e a espontaneidade que Gurvitch acredita existir no fato social total¹⁰¹.

A desalienação viria da consciência real e não da tomada de consciência de uma classe social específica, da luta de classes e da resolução econômica dos conflitos existentes entre elas. *Gurvitch escreve, então, não em nome da classe oprimida, mas de um dinamismo social pluralista e relativista, da generalidade fazendo-se e desfazendo-se, no engendramento recíproco de seus conjuntos e partes.* Sua sociologia não representa a totalidade vista do ponto de vista do proletariado, como queria Marx. Se para este autor, o método dialético é sempre parcial, falar em nome do ator revolucionário que está em contradição com quadros sócio-econômicos e ideológicos do regime capitalista. Para Gurvitch, ao contrário, ela precisa refletir as forças produtivas. Isso acontece porque ele confere primazia às forças produtivas e não às relações sociais de produção (ou à conjugação/desarticulação entre ambas). Com isso, considera que a força motriz da história é a racionalidade humana, não à toa a ciência é vista como o saber que possui um papel importante no processo de desalienação dos atores.

Ao mesmo tempo, o autor critica o excesso de espontaneísmo porque subordina a criação ou a mudança história ao determinismo sociológico (visto como aquele que

¹⁰⁰ Gurvitch reconhece que tampouco a dialética da complementaridade daria conta de guiar as relações sociais de produção, pois ela não suprime as contradições econômicas do sistema capitalista. Fala então de uma espontaneidade, criatividade ou racionalidade limitada pelo determinismo sociológico capitalista.

¹⁰¹ No capitalismo contemporâneo, as técnicas ultrapassariam as estruturas, isto é, elas não seriam apenas reflexos da infraestrutura; as técnicas tornam-se reflexos das infraestruturas alicerçadas pelas obras culturais não técnicas

surge da interação de complementaridade dialética entre os determinismos parciais estruturais e globais ou da situação em que o determinismo das infraestruturas não é demasiado rígido, nem a racionalidade, criatividade ou liberdade humana é tão livre a ponto de se tornar irreal ou impotente).

Sua teoria é escrita a partir da crença de que a liberdade humana possui condições de atuar apenas no determinismo sociológico ou quanto mais a pluralidade de determinismos parciais, estruturais e globais se fizer atuar. Deste modo, nega o princípio marxista de que a liberdade humana seria tanto maior quanto mais os determinismos das classes se tornarem mais atuantes. Para ele, o primado das infraestruturas é opressivo. Supõe que a atuação de todos os determinismos (ora chocando-se, ora congregando-se) tornaria a própria força dos determinismos relativa, abrindo espaço maior para a criatividade humana. Gurvitch fala, então, de uma liberdade sob condições e restrições, que justamente por isso teria condições de se realizar em ato¹⁰².

A liberdade humana em Gurvitch não é, portanto, nem contingência, nem tampouco vontade pura. Para o autor, o enquadramento total da vontade pela infraestrutura (ou determinismos) é tão angustiante e opressiva como a liberdade infinita. Torna-se, então, uma função do determinismo sociológico global que acontece quando o determinismo das classes torna-se parcial diante dos determinismos estruturais e globais, quando se forma o fato social total, portanto.

O determinismo sociológico global representaria o compromisso entre o mutável e o imutável, entre a liberdade individual e coletiva. O intelectual escreve, então, contra a rigidez “esclerosada” das super-estruturas hiper-organizadas sufocadas pelo excessivo determinismo das classes (parcial), que fala em nome somente da liberdade coletiva, e contra a liberdade humana excessivamente individual, que não consegue se catalisar e organizar em ato.

Ao contrário de Marx, ele acredita no caráter não-automático do determinismo sociológico global.

O que falta a Marx é a consciência do conflito entre os determinismos parciais e o determinismo sociológico global (daí derivando sua crença em

¹⁰² Supondo que o homem não gosta de se sentir muito livre, o autor acaba por definir que a liberdade situada acontece quando os determinismos manifestam-se pela pluralidade, relativizando-se.

que o determinismo de uma classe domina sempre o determinismo duma sociedade) como também a consciência da relatividade e da variedade deste último determinismo cuja fórmula se altera segundo os tipos de sociedades e de suas respectivas estruturas (Gurvitch, 1962: p.10).

Acredita que a contingência se infiltrou em Marx porque, para este autor, a liberdade humana viria da exacerbação dos determinismos das classes e, ao mesmo tempo, da superação do determinismo sociológico global, de tal modo que se tornou contingente¹⁰³. A teoria de Gurvitch mostra, ao contrário, que há uma ligação entre determinismo sociológico global e liberdade humana. Deste modo, se em Marx, o determinismo das classes deve predominar sobre as demais para que possa haver maior liberdade humana, já que a necessidade nele é metafísica e, ao mesmo tempo, material, por isso considera que não é possível liberdade no capitalismo (sua sociologia fala, então, em nome de uma classe específica: a do proletariado e de seus interesses universais), para Gurvitch, ao contrário, o determinismo sociológico global é que deve prevalecer para que possa se superar a contingência. Enquanto o primeiro achava que a liberdade humana apenas acontece quando se resolvessem as contradições econômicas, o último achava que a liberdade possível era aquela que convive com essas contradições. É uma liberdade limitada.

A desavença de Gurvich em relação ao marxismo vem do fato de que essa teoria considera que a superação da contingência ou que a espontaneidade se alcança por meio dos determinismos das classes ou pela oposição às relações econômicas, sociais e aos valores do capitalismo. Para o Gurvitch, ao contrário, a superação da contingência acontece quando há suspensão da luta de classes e adequação aos valores capitalistas. A sua liberdade não é liberdade de execução, liberdade psicológica, liberdade moral, liberdade individual nem liberdade coletiva. Ela não é, sobretudo, liberdade material nem metafísica, pois se situa entre a estrutura e a organização (valores). É uma liberdade limitada porque está associada a uma situação em que os diversos níveis do real se relacionam por meio de uma dialética de complementaridade orientada pelas forças produtivas ou pela consciência real. Essa situação é vista com otimismo porque permite a liberdade que Gurvitch sonha: a que se situa num ponto intermediário entre a revolução permanente e a contra-revolução permanente. Se

¹⁰³ Supõem, com isso, que Marx reduz a criatividade, a espontaneidade ou a liberdade humana ao correlacioná-las às infraestruturas ou a uma determinada situação histórica: a luta de classes e a conseqüente resolução dos conflitos sócio-econômicos.

Marx, por falar da liberdade total (ou espontânea, criativa e material), supostamente aumenta a contingência ao condicionar a liberdade ao determinismo das classes, Gurvitch reduziria a contingência ou o determinismo das classes, mas também a liberdade, ao falar de uma liberdade restrita (não espontânea, não criativa, não material). Aumenta ao nosso ver, desse modo, a contingência. Definindo essa situação na história, Gurvitch identifica-a ao capitalismo liberal concorrencial, pois neste contexto não apenas as classes sociais estão em disputa (mas de forma não polarizada), como também a liberdade individual possui capacidade de se expressar.

Entretanto, ele mesmo reconhece que a liberdade humana nesse contexto histórico desenvolve-se principalmente no plano individual. O determinismo das classes se encontra em forma de latência, isto é, não equivale em força aos determinismos estruturais (mais ligado a sociabilidade). Deste modo, a imagem de equilíbrio que o autor sugere haver quando se forma um fato social total não é verdadeira. Há o predomínio da liberdade individual e a retração dos determinismos das classes. Essa situação é vista com otimismo pelo autor porque ele considera que o determinismo das classes é altamente estruturado e estruturante. Representa uma asfixia da liberdade individual. Ainda que reconheça que a estrutura quase sempre represente o esforço coletivo, as ações sempre renovadas entre os conjuntos e as partes, supõe que o fenômeno social total e a liberdade humana se baseiam mais no determinismo estrutural, ligado à sociabilidade individual, do que no das classes.

A hipótese de Gurvitch é a de que também o determinismo individual pode conduzir ao determinismo sociológico global e a liberdade humana. Ou seja, os homens podem prescindir dos determinismos das classes para alcançar o maior desenvolvimento das forças produtivas e gozar de maior liberdade, ainda que limitada.

Cabe ressaltar que o autor chega a essa conclusão porque define classe social de forma diferente de Marx. Uma classe não se definiria apenas pelo papel que desempenha na produção, mas também pelos fenômenos relacionados a sua consciência, a sua subjetividade e sua ideologia.

Assim, as classes seriam, tal qual a sociedade, fenômenos sociais totais. Teriam uma estrutura e também uma organização. Entretanto, são consideradas fenômenos

parciais porque estão ligadas às relações sociais de produção que variam de acordo com as forças produtivas. Entretanto, também sua consciência mudaria em conformidade com as forças produtivas. Ao atrelar a classe diretamente à evolução das forças produtivas, Gurvitch afirma que o aspecto econômico (relações de produção) apenas determina uma classe em períodos revolucionários. Em períodos calmos, as forças produtivas é que expressariam sua consciência de classe. Reconhece, então, que essa consciência contém uma conotação ideológica, mas não a considera como falsa consciência. Ele expressaria a consciência real da sociedade, o grau de desenvolvimento das forças produtivas.

Deste modo, nos períodos calmos haveria uma adequação entre as consciências das classes e a consciência individual já que ambas se formam tendo as forças produtivas como referencia. Esse consenso é visto como positivo porque permitiria a liberdade humana se realizar em ato através do desenvolvimento das forças produtivas.

Assim, Gurvitch discorda de Marx quando este afirma que a consciência proletária expressa a totalidade porque se constrói em oposição aos quadros sociais vigentes no capitalismo porque é desmistificadora. Para o autor, ao contrário, apenas quando a ideologia possui um conteúdo sociológico, isto é, se inscreve nos quadros sociais vigentes, sendo apenas uma representação discursiva, descritiva e empírica da situação social, ela é consensual ou um fato social total.

Sua teoria é, portanto, uma construção mais psicológica do que classista. Isso se depreende a partir da leitura de Georges Luckacs (Luckacs, 1974). Para este autor, Gurvich teria cometido um grande equívoco quando relaciona consciência real a uma leitura concordante com a sociedade burguesa. Isso aconteceria justamente porque Gurvich concebe a consciência real como a consciência basicamente psicológica, que se forma descritivamente, de uma representação empírica que os homens fazem de sua situação social.

Para Luckacs, ao contrário, a consciência de classe é necessariamente uma inconsciência psicológica porque é determinada por uma situação de classe, pelo lugar socioeconômico do sujeito. Ela não seria, então, oportunista nem imediatista como a

liberdade individual. Se assim fosse, ela se tornaria uma consciência coletiva da ordem do mito.

Na leitura de Gurvitch, Luckacs é partidário da consciência fechada, voltada sobre si mesmo (quisto cultural). Por esta razão, acusa-o de trair o realismo implícito no materialismo dialético. Com essa crítica, Gurvitch adere à teoria Durkeimiana de consciência coletiva porque acredita que esta teoria permite que a consciência real seja visto como um fato social total rico em conteúdos diversos (organização e estrutura) e não como uma atribuição das reações que correspondem ao comportamento de uma classe no processo de produção.

Deste modo, Gurvitch considera que a consciência de classe não pode ser uma ficção artificialmente construída para explicar sociologicamente os fenômenos culturais. Sua teoria é escrita justamente para que se evite tornar os quadros sociais em ficção e a interpretação dos valores e ideias como epifenômenos das causas sociais. Por não acreditar nisso, Gurvitch faz uma aproximação entre a consciência real e ideologia para que as classes sociais se orientem segundo o grau de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas e não segundo sua própria consciência de classe.

O método materialista de Gurvitch teria como objetivo apenas produzir conhecimento sobre a sociedade capitalista de acordo com ela mesma e não de acordo com os valores da classe proletária e o seu ideal de superação da sociedade capitalista. Esse conhecimento científico, que nele é também consciência real, se constrói a partir negação do postulado marxista de que a história acontece a partir da luta de classes. Por esta razão, a consciência real em Gurvitch não seria a consciência de uma classe em particular, mas uma consciência continente, aberta, coletiva, que representa o denominador comum existente entre as consciências de todas as classes. O proletariado, por também ser uma força produtiva, participaria das relações sociais da sociedade burguesa e de seus valores. Seria também representado pela consciência real.

Cabe ressaltar que Gurvitch concebe a classe social como algo altamente estruturado. Por causa disso, a sua consciência seria algo parcial, que se forma em oposição à consciência real. Entretanto, o autor considera que em tempos calmos, isto

é, quando não há polarização entre as classes, ocorre uma penetrabilidade da consciência coletiva nas classes, evitando que se forme o enquistamento cultural típico das classes oprimidas. Nesta circunstância também estas participam da consciência coletiva forjada em torno das forças produtivas. *Esse tipo de situação não é vista como negativa por Gurvitch porque a dialética de complementaridade entre as consciências coletivas (ou reais) e parciais permite a manifestação da consciência individual, consciência que está mais próxima da consciência real, isto é, da consciência mais concordante com a sociedade burguesa por ser uma consciência basicamente psicológica, que se forma descritivamente de uma representação empírica, que não põem em relevo as diferenças econômicas entre as classes e reflete o que há de consensual entre elas. Justamente por congregar, ela representaria um fato social total.*

A rigor, Gurvitch não sabe ao certo se o marxismo opera unindo ou acentuando as diferenças entre os determinismos parciais e totais. O autor prefere separá-los. Na nossa opinião, o marxismo associa o determinismo das classes à totalidade quando eles estão construídos em função dos anseios do proletariado; ou quando a consciência se constrói em oposição aos quadros do regime capitalista e seus valores. Isso acontece porque apenas proletariado fala em nome dos interesses universais da humanidade. A sua consciência seria fechada por se construir em desavença aos preceitos burgueses, mas aberta por representar os interesses da coletividade. Falaria também em nome da liberdade individual (ou do determinismo individual) porque promove a desalienação do homem, permitindo sua realização em todos os aspectos de sua existência material e subjetiva.

2. Maria Isaura e a dialética empírico realista: a divergência em relação à Roger Bastide.

A dialética no marxismo, baseada em contradições e antinomias, está mais próxima daquela descrita por Bastide por meio do princípio de cisão e da ideia de quisto do que da dialética empírico realista gurvitchiana (advinda da consciência real, aberta ou continente, descritiva e discursiva, que se baseia no consenso em relação às práticas e valores do mundo burguês).

Entretanto, Maria Isaura deixa clara a sua preferência pela ótica de Gurvitch ao se posicionar contra a ideia de quisto por considerar que a sobrevivência do campesinato na modernidade depende de adaptação e não da recusa dos preceitos capitalistas e urbano-industriais. Afinal, supõe que a lógica *do ut des* campesina coaduna parcialmente com a lógica veiculada pela parentela. Ao afirmar isso, ela demonstra a grande influência que Bastide exerceu em seu pensamento, por descrever uma lógica do e/ou muito próxima daquela descoberta pelo sociólogo francês por meio do princípio de cisão. Todavia marca sua divergência em relação a este ao considerar que essa lógica se dissipou (ou difundiu-se) por toda a sociedade brasileira, constituindo um fato social total. Por se posicionar dessa maneira, faz a lógica *do ut des* se aproximar do conceito de consciência real de Gurvitch.

Ao identificar um fato social total centralizado na parentela, supõe que o relacionamento entre os vários grupamentos, entre as várias instâncias produtivas do mundo rural e a relação entre cidade e campo, obedecia a uma dialética de complementaridade. A tão apregoada combatividade do campesinato reconhecida pela autora se reduz ao plano da agência individual. À semelhança de Gurvitch, Maria Isaura refere-se às forças produtivas. Supõe, como ele, a penetrabilidade da lógica da parentela (consciência real) na lógica campesina por supor que a lógica *do ut des* tanto designa os meios e modos de vida do campesinato, como é também expressão da lógica da agricultura de exportação. Essa interseção identifica a célula principal de nosso desenvolvimento. A parentela é vista como o fato social total da sociedade brasileira porque faz a tradição rústica coadunar (ainda que parcialmente) com o moderno. Essa imbricação se depreende do fato de que, para autora, os camponeses praticam uma agricultura capitalista baseada na cooperação vicinal.

O conceito de consciência real de Gurvitch está muito próximo da noção de representação coletiva de Durkheim e de memória coletiva de Halbwachs. Ambos pressupõem que estas instâncias exercem um forte poder de coerção sobre os indivíduos, atuando na adequação de suas emoções e comportamentos em relação à sociedade. Maria Isaura lembra que, mesmo Halbwachs, que adere a psicologia social e reconhece a atuação da instância individual, postula a anulação do indivíduo em relação ao grupo. Entretanto, chama atenção que para este autor a memória seria

profundamente influenciada também pelos grupos ou camadas sociais. A grande descoberta de Halbwachs residiria justamente nisso: a memória coletiva não se formava como um todo compacto, cada grupo social ou camada construía a sua. Entretanto, ainda assim em Halbwachs, as memórias coletivas dos diferentes grupos ou camadas prevaleceriam sobre a memória individual.

Gurvitch recorreria, então, à Marcel Mauss para afirmar que também o consciente individual se molda pelas representações coletivas. Maria Isaura afirma que o autor considerava então a oposição entre indivíduo e sociedade como um falso problema. Mas, ao mesmo tempo, não considerava a sociedade como um todo monolítico, pelo contrário, haveria nela várias hierarquias e valores contrastantes entre si que refletiam os múltiplos determinismos sociais descobertos por Gurvitch (determinismos estruturais, determinismos parciais e determinismos globais). Mas descobre que os contrastes não se davam necessariamente por meio da dialética de polarização (econômica), eles podiam se dar por meio da dialética de complementaridade. A sociologia de Gurvitch prioriza o segundo movimento em relação ao primeiro e descobre assim o fato social total, em que o indivíduo expressa a representação coletiva. Converte, assim a totalidade marxista (liberdade metafísica e material), pensada necessariamente como resolução das contradições econômicas por meio da luta de classes, pela ideia de que o todo vem de uma liberdade situada, de uma adequação das consciências individuais e das classes às forças produtivas, às representações coletivas. Subtrai deste modo o determinismo das classes (a contradição econômica) de sua análise, diminuindo o potencial da dialética marxista. Diminui, apesar de alegar o contrário, a liberdade individual ao considerar que esta deve reproduzir as representações coletivas ou os valores burgueses. Por isso, falamos que Gurvitch fala em nome de uma liberdade limitada.

Maria Isaura considera que Gurvitch descobre que

O rumo mais comumente encontrado desta dialética era de baixo para cima (da infra-estrutura econômica para a superestrutura ideológica: do proletariado para a burguesia); porém existia também o inverso, não se podendo falar em determinismo econômico, e sim em determinismo sociológico, uma vez que a economia era apenas uma das partes do todo social.

O outro movimento agia a partir da totalidade pressionando as partes, força integrativa contra os desequilíbrios existentes entre as variadas

hierarquias e níveis, e permitindo a persistência das coletividades. Não anulava, apenas adoçava as transformações, constituindo uma dialética da evolução (Queiroz, 1983: p. 51).

Maria Isaura supõe ainda que

Na escola francesa, encontrou Gurvitch a constatação, tantas vezes destacada pelos seus membros nos trabalhos que efetuaram, da preeminência do todo sob as partes. Preeminência de tal ordem que cada fenómeno social era também total, no sentido de que refletia sempre as ordenações da totalidade – noção que Mauss enfatizava em todas as suas indagações (Queiroz, 1983: p. 53).

Quando se refere à Roger Bastide, considera que este se contrapôs radicalmente à sociologia durkheimiana ao defender a importância do indivíduo como elemento modificador dos procedimentos sociais. Descobriu que o individual não seria fonte do irracional e da afetividade porque o indivíduo podia raciocinar simultaneamente por meio da lógica das participações e das cisões. Isto é, ele podia acordar e discordar das normas sociais. E ao mesmo tempo descobria Bastide que a formação das mentalidades variava conforma as posições dos grupos e dos indivíduos em suas hierarquias internas. Segundo ela, seu posicionamento seria o mesmo adotado por Maurice Halbwachs e Marcel Mauss se ele considerasse, assim como os demais, que as divergências entre as camadas sociais somente a partir das representações sociais e que essas representações sociais predominam sobre representações individuais. Bastide não cairia nesse erro porque resgata o papel das estruturas sociais como determinantes das representações sociais. Seria a estrutura ou infraestrutura (como ele também chama) do grupo ou da camada que forneceria os quadros da memória e da representação coletiva e individual. *Recupera, assim, na nossa opinião, o valor das contradições econômicas ou do determinismo das classes na formação das mentalidades dos indivíduos, acentuando que estes falavam necessariamente em nome da infraestrutura dos grupos ou de camadas. Descobre então a existência de várias representações coletivas (ou super-estruturas de fato discordantes). Ao contrapor ao raciocínio da participação o princípio de cisão, o sociólogo francês mostra que a escola francesa, no geral, estava demasiadamente orientada pelas representações das camadas dominantes e pela maneira de pensar ocidental porque pressupunha a permeabilidade das representações sociais elaboradas pelas partes às*

representações sociais formuladas pelo todo. Efetua assim uma das mais contundentes críticas à sociologia ocidental ao não se preocupar apenas com os fatores de permanência, de constituição da ordem, mas de mudança.

No entanto, Maria Isaura aproxima a sociologia de Bastide de Gurvitch considerando que este, assim como aquele, chamou atenção para a influência dos diversos determinismos nas representações coletivas ou super-estruturas. Salienta que a perspectiva de Gurvitch teria ajudado Bastide a construir também uma sociologia em profundidade que, distinguindo os diversos patamares da realidade social – os múltiplos determinismos –, não a considerava estática, nem submetida a uma única ordenação, porém sempre se construindo e reconstruindo em hierarquias diversas, através dos processos dialéticos variados. Assim como Gurvitch, Bastide descobrira que “a dialética social é mais rica que a dialética marxista”.

Ao mesmo tempo Maria Isaura pondera que Bastide fez uma crítica à Gurvitch pelo fato deste autor situar a perspectiva da contingência como apologia da liberdade. “Pessoalmente, não é o determinismo [das infraestruturas] que me assusta, é a contingência. Pois se o determinismo torna minha ação possível, a contingência a bloqueia...Não estou aqui pensando nas formas individuais de liberdade ...mas também nas formas coletivas de liberdade que só podem se afirmar quando se encarnam a matéria estável” (Queiroz *apud* Bastide, 1955, p. 173).

Ao que parece, a sociologia de Bastide não prioriza os determinismos que levam o indivíduo a obrigação de aceitar ou se resignar, mas sim os determinismos que levam à negação e a mudança. É neste aspecto que Bastide se distancia de Gurvitch. É que a vontade individual em Gurvitch é empírica, descritiva, se forma de acordo com os quadros e valores da sociedade capitalista, está dominada, portanto, pela contingência. O intelectual francês considera, na direção contrária de Gurvitch, que o determinismo sociológico ou o fato social total aumenta a contingência (não permite a espontaneidade, a liberdade individual e a liberdade total, material e metafísica) porque suscita apenas a formação da consciência real ou descritiva, discursiva, psicológica, concordante com a sociedade burguesa; a constituição de uma liberdade limitada, portanto. Bastide, ao contrário, fala da consciência individual, mas quando esta está informada pelas infraestruturas, isto é, quando se forma acentuando

as diferenças socioeconômicas entre as camadas e em oposição aos quadros da sociedade envolvente. Acredita que apenas assim a liberdade individual pode catalizar-se em ato, em crises e explosões. Ao se situar desta maneira, escreve na contra corrente da sociologia Gurvitchiana, priorizando a dialética das rupturas e não das complementações.

Maria Isaura, ao considerar que o princípio de cisão (ou a lógica *do ut des*) se difundiu por toda sociedade brasileira informando o tipo de sociabilidade que tanto a camada subalterna como a camada dominante possuem, o transformou num fato social total. Não à toa, a lógica *do ut des* é descrita como típica de camponeses e dos membros da parentela. Supostamente o fato social representa o interesse de todos os atores porque envolve as ordenações das partes e da totalidade. Entretanto, vimos que o determinismo sociológico de Gurvitch está construído não em oposição, mas em consonância com os preceitos capitalistas. Ignora a contundente tese marxista de que no capitalismo as forças produtivas se desenvolvem a medida que são apropriados os meios de produção, estabelecendo necessariamente a antinomia entre as classes e a desigualdade material entre os homens. *Sua sociologia, além de não se propor a resolver as contradições econômicas entre os homens, defende a suspensão da luta de classes no plano ideológico (ou a não formação da consciência de classe). Por isso, resulta no aumento da dominação econômica e da alienação das classes dominadas. Se faz então em nome das classes dominantes.*

Defendemos, ao longo da tese, que a sociologia política de Maria Isaura está mais informada pela teoria de Gurvitch do que pela de Bastide. A correspondência com o mestre francês apenas se acentua no seu resolutivo antietnocentrismo. Essa aproximação dos dois autores não resulta em uma incongruência teórica porque, por meio da teoria da dádiva de Marcel Mauss, Maria Isaura deturpa o princípio de cisão Bastidiano. Defende que Mauss descobriu um novo tipo de troca que não se baseia nos preceitos mercantis e mostrou que a dádiva desinteressada, baseada no valor sentimental das coisas, também permitia a troca e a satisfação das necessidades humanas. A sua leitura parece ser a de que o autor teria feito uma crítica ao utilitarismo e à lógica dominante do mercado e do lucro, mas não preconizou a destruição do capital, pois queria conciliar formas tradicionais de existência com as

formas modernas, de tal modo a melhorar a maneira de gerir a vida. De fato, apesar de descrever uma troca muito próxima do comunismo primitivo, Mauss não era comunista, uma vez que a solução que prescreve, “não está no comunismo, para ele tão nocivo quanto o egoísmo, mas no que em nós restou de sociabilidade e da moral arcaicas que nos auxiliam “ a dirigir nossos ideais” e mais que isso, permitem entrever melhores procedimentos de gestão aplicáveis a nossa sociedade” (Peixoto, 2006: p.197).

Para Maria Isaura, Bastide, discípulo de Mauss, também adotaria o mesmo tipo de postura. Por isso, o princípio de cisão para ela foi capaz de se dissipar pela sociedade global não formando um quisto. A hipótese que aqui defendemos supõe o contrário: a leitura que Bastide faz de Mauss é outra. A dádiva seria uma forma de crítica à sociedade capitalista porque ela rompe com os valores de troca (Lanna, 2000). Não por acaso Bastide, ao contrário do que supõe Maria Isaura, considera que o princípio de cisão permitiu a formação de uma população baseada na troca comunitária, muito próxima do comunismo primitivo. O teórico francês atestava que as comunidades negras formavam um quisto cultural em relação à sociedade envolvente por se pautarem em uma prática econômica diferente das práticas capitalistas. Com essa formulação queremos problematizar as interpretações (talvez muito influenciadas pelo olhar de Maria Isaura) que consideram Bastide demasiadamente movido por uma nostalgia do passado, crítico ao processo de modernização, mas crente no ideário capitalista. A teoria de Bastide, ao falar em nome das infraestruturas e superestruturas da camada subalterna, talvez se aproxime (intuitivamente) muito da perspectiva inaugurada por Luckacs de consciência fechada. Entretanto, traria contribuições novas a este teórico quando considera que a formação da consciência da classe subalterna poderia prescindir do processo de racionalização mercantil da vida ou do capitalismo para se formar.

Se fizemos esse elogio à teoria de Bastide, não é tanto pelo viés que imprime a sua teoria – este, até agora não muito claro para nós-, mas pelo que ela traz de contribuição a própria sociologia brasileira, nominalmente descrente no agir camponês. Bastide, com seu princípio de cisão e seu resolutivo antietnocentrismo parece descrever, na contra-corrente do imaginário político dos anos 1960, um ator político combativo

que tinha uma prática econômica muito próxima do que se convencionou chamar de comunismo primitivo. Afirma-se isso por sua teoria identificar uma polarização dialética entre as camadas sociais, que considera o agir disruptivo das camadas subalternas como positivo. Com isso, ele invalida, ao mesmo tempo, a ideia de sagrado formulada por Maria Isaura, que, por pressupor uma compactuação entre o agir das camadas dominadas e dominantes no plano econômico mesmo no messianismo revolucionário, considerava esse esfera contaminada pelo profano. Do ponto de vista político isso significava que, muito embora reconhecesse o campesinato como ator político combativo, não considerava que este ator tinha uma ação subversiva. Até pelo contrário, chegava mesmo a condenar a formação de quistos revolucionários. Por isso, na sua teoria há uma acentuação do profano, ou seja, das orientações que emanam do quadro social vigente ou do status quo hegemonizado pela parentela. O mesmo não aconteceria com Bastide.

O intelectual francês usaria, então, o termo quisto aludindo a um comportamento político e econômico diferenciado para as camadas subalternas, vivido ocasionalmente no plano cultural-religioso, que estava em contradição com a sociedade capitalista envolvente. Não à toa o autor resgata os termos infraestrutura e superestrutura para descrever o agir dessa camada. Com isso, assinala que havia uma polarização dialética entre senhores e escravos que, por estar referida a um comportamento econômico e político, não originava o sentimento de intolerância ou preconceitos graves, embora fosse vivenciada no plano cultural. A dialética no autor está referida a uma situação proposta pelas cisões e participações e não pela dinâmica de complementaridade dialética, portanto.

Se mencionamos que o autor francês não deixa clara a orientação que imprime a sua teoria foi porque ele não usa os termos revolucionário ou reformista para qualificar o comportamento das camadas subalternas nem o tipo de resolução da questão agrária brasileira que achava mais viável. De certo ele imprime um teor dialético maior ao agir campesino do que Maria Isaura, isso já indica que possivelmente ele ocupa um lugar diferente no cenário intelectual e político brasileiro. Entretanto, o elogio que fazemos a ele está baseado não tanto em um sentimento de concordância, mas de reconhecimento que, conquanto não seja um intelectual

revolucionário, sua teoria permite que se veja o campesinato brasileiro como um ator político e econômico não consensual. E isso, por si só, já permite um elogio a sua teoria que pontuou uma dissidência em relação aos intérpretes de Brasil que tinham a tendência a pensar

Os problemas na escala da nação, como um todo, preconizando soluções para a nação, como um todo. Deste modo, passa por cima dos antagonismos de classe; (...) não localiza devidamente os interesses próprios das classes subalternas, e assim não vê a realidade à luz da tensão entre essas classes e as dominantes. O resultado é que tende com frequência à harmonização e à conciliação, não às soluções revolucionárias (Wegner, 2008, *Apud* Candido, 1990).

Todavia não nos impede de questionar se o princípio de cisão e de participação bastidiano de fato revela uma militância a favor da reforma agrária distributivista, uma vez que sua obra não está estruturada numa problematização da estrutura agrária.

A hipótese que defendemos ao longo da tese foi a de que, por deturpar o princípio de cisão bastidiano e defender que as classes sociais no Brasil se relacionem por meio de uma dialética de complementaridade, a sociologia de Maria Isaura se aproxima da teoria patriarcal da cultura elaborada por Gilberto Freyre. Considera-se isso por seu antietnocentrismo, manifestado no desejo de querer salvaguardar as relações de vizinhança, ser “sincrético”, ou seja, situar a sobrevivência do campesinato sob os auspícios econômicos e políticos das parentelas. Acaba por defender, assim, uma liberdade restrita, localizada no âmbito da barganha política, que não implica no acirramento das contradições econômicas e que gera, ao mesmo tempo, o aumento da alienação política do camponês.

A autora descreve talvez um novo tipo de reformismo que, apesar de se fazer em nome da população campesina, guarda semelhanças com o pensamento de Gilberto Freyre, ao dar prioridade à parentela. Assim como neste autor, sua sociologia baseia-se na ideia do consenso (ou sincretismo). Isto aparece de duas formas na teoria de Maria Isaura: no desejo que se salve os agrupamentos de vizinhança, mas de forma a respeitar o coro dialogado que esta população supostamente estabeleceu com a parentela e também na sua própria ideia da parentela como a cédula fundante de nosso desenvolvimento, que não poderia por isso ser radicalmente questionada.

Se fizemos menção tanto a Gurvitch como a Freyre foi apenas para melhor situar Maria Isaura no cenário intelectual brasileiro. Tem-se a impressão que a interpretação corrente que fazem de Bastide se aplica mais a esta autora do que ao teórico francês. A socióloga, sim, parece movida por uma nostalgia da tradição *do ut des*, que, por não redundar em uma crítica à estrutura e organização da sociedade brasileira tradicional, ganha um viés conservador. Maria Isaura não deixa de revelar na sua leitura do mundo rústico uma utopia camponesa que, entretanto, guarda um lugar especial para as orientações próprias da parentela, dando notável acentuação a estas. No entanto, é inegável que a autora trouxe inestimáveis contribuições para a compreensão sociológica da questão rural e agrária da sociedade brasileira.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. Guerra e paz. Casa Grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

BASTIDE, Roger. *Brasil: terra de contrastes*. São Paulo - Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.

_____. Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

_____. As Américas negras: as religiões africanas no novo mundo. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da universidade de São Paulo, 1974.

BASTOS, Élide Rugai. “Gilberto Freyre e a Questão Nacional”, in. MORAES, Reginaldo (*et alli*). *Inteligência Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. As criaturas de Prometeu. Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: Global, 2006.

BASTOS, E. R. e VILLAS BOAS, G. (orgs.). O moderno em questão. A década de 1950 no Brasil. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

BOTELHO, André. “Sequências de uma sociologia política”. *Dados*, vol. 50, 2007.

CANDIDO, Antônio. Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios e modos de vida. São Paulo: Livraria Duas Cidades LTDA, 1987.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Escravo Ou Camponês? O Proto-Campesinato Negro Nas Américas.. SAO PAULO: Brasiliense, 1987.

CARVALHO COSTA, Luiz Flávio. O congresso Nacional Camponês. Trabalhadores rurais no processo político brasileiro. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X; Seropédica, RJ: Edur, 2010.

CARVALHO, Lucas Correia. Transição e tradição: mundo rústico e mudança social na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Dissertação de mestrado, IFCS/UFRJ, junho de 2010.

_____. *O rural como ponto de vista: a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Curitiba (PR), XV Congresso Brasileiro de Sociologia, GT: Pensamento social brasileiro, 2011.

CUNHA, Euclides da. Os Sertões. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

CUNHA de LIMA, Eliene do Nascimento. *A importância do distrito baiano de Santa Brígida na sociologia política de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Dissertação de mestrado, IFCS/UFRJ, 2007.

DURKHEIM, Émile. Sociologia. RODRIGUES, José Albertino (Org). São Paulo:

FERNADES, Florestan. *Anotações sobre capitalismo agrário e mudança social no Brasil*. In: Vida Rural e mudança social. SZMRECSÁNYI, T. e QUEDA, O. (orgs). São Paulo: Editora Nacional, 1979.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Record, 2001

_____. Sobrados & Mocambos. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, vol. 1 e 2, 1968.

_____. Rurbanização: o que é? Recife: Editora Masangana, 1982.

_____. A escravidão, a monarquia e o Brasil moderno. Revista Brasileira de Estudos Políticos, vol.1, nº 1, Dezembro de 1956.

GUIMARÃES, Alberto Passos. *Novos rumos*, Rio de Janeiro, edições de 22 a 28/07/60 e de 29/07 a 04/08/60.

_____. Quatro séculos de latifúndio. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981a.

_____. As classes perigosas. Banditismo urbano e rural. Rio de Janeiro: Graal, 1981b.

GURVITCH, Georges. El concepto de clases sociales de Marx a nuestros días. Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1973

_____. Dialética e Sociologia. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1987.

_____. “Definição do conceito de classes sociais”. In: Estrutura de classes e estratificação social. VELHO, Otávio Guilherme, PALMEIRA, Moacir G. S. e BERTELLI, Antônio R. (Orgs). Rio de Janeiro, ZAHAR EDITORES, 1971.

_____. Determinismos sociais e liberdade humana (1955). Rio de Janeiro, São Paulo: FORENSE, 1968.

KOSMINSKY, Ethel Volfzon (org.). *Agruras e prazeres de uma pesquisadora: ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. São Paulo: Unesp/ FAPESP, 1999.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. Curitiba: Revista Sociologia Política, nº14, p173-194, junho de 2000.

LEAL, Vitor Nunes Leal. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1976.

LOPES, Aline Marinho. *O conceito de mudança social no pensamento de Maria Isaura Pereira de Queiroz (?)*

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe. Estudos da dialética Marxista*. Porto: Publicações escorpões, 1974.

MOORE, Barrington. *Origens sociais da ditadura e da democracia. As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MOREIRA, Vânia Maria Lousada. *Nacionalismos e reforma agrária nos anos 50*. WWW.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881998000100015

ORTIS, Renato. *A consciência Fragmentada. Ensaio sobre sociologia da religião*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980.

_____. *Cultura e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. “Roger Bastide, intérprete do Brasil: africanismos, sincretismo e modernização”. In: *Moderno de nasença: figuras críticas do Brasil*. BENJAMIM, Abdala Jr e SALETE de Almeida, Clara (Orgs). Rio de Janeiro: Boitempo, 2006.

PRADO JÚNIOR, Caio. *A formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *A questão agrária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “*Bairros rurais paulistas*”. São Paulo: separata da *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. XVII, p. 63-208, 1963.

_____. *Seigneurs ruraux et pouvoir local dans la vie politique brésilienne* (1976). Paris, Éditions de la maison des sciences de l’homme, 2000.

_____. “Contribuição para o estudo da sociologia política”. São Paulo: ANAIS Do I Congresso Brasileiro de Sociologia Política, 1955.

_____. “Singularidades sócio-culturais do desenvolvimento brasileiro. São Paulo: *Revista do instituto de Estudos Brasileiros*”, Nº16, 1975.

_____. “O Brasil dos cientistas sociais não brasileiros: ensaio metodológico” (1989). São Paulo: CADERNOS CERU, Série 2, nº 18, 2007.

_____. “Uma nova interpretação do Brasil: A contribuição de Roger Bastide à sociologia brasileira”. São Paulo: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, USP, Nº 20, 1978.

_____. *Historia y etnologia de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución em las sociedades tradicionales*. México, Siglo XXI Editores, S.A, 1969.

_____. *Images messianiques du Brésil*. Guernavaca, México: SONDEOS (Una coleccion de studios sobre el fenómeno religioso en America Latina), Nº87, 1972.

_____. “Forestan Fernandes:um trabalhador intelectual fora de série”. CADERNOS CERU, Série 2, nº7, 1996.

_____. “Le paysan brésilien traditionnel et la perception des étendues”. In: *Perspectives de la sociologie contemporaine. Hommage a Georges Gurvitch*. BALANDIER, Georges; BASTIDE, Roger; BERQUE, Jacques e GEORGE, Pierre (Orgs). França: PRESS UNIVERSITAIRES DE FRANCE 108, Boulevard Saint-Germain, 1968.

_____. “Enigmas de uma definição do ser brasileiro”. In: LUCENA, Célia T. (et alli), orgs. *Pesquisa em ciências sociais: olhares de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. São Paulo: CERU, 2008.

_____. *O messianismo no Brasil e no mundo* [1965]. São Paulo: Alfa-Omega, 1976b

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

_____. Sociologia e folclore: a dança do São Gonçalo num povoado baiano. Bahia: Editora Livraria Progresso, 1958.

_____. O campesinato brasileiro. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

_____. Cultura: sociedade rural, sociedade urbana no Brasil: ensaios. Rio de Janeiro: livros técnicos e científicos. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo: Alféga-Omega, 1976.

_____(org). “A nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide”. In: Roger Bastide: sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

_____. “Tambaú, cidades dos milagres”. In: Estudos de sociologia e folclore. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

_____. “Les années brésiliennes de Roger Bastide”. França: Batidiana, Chiers d’études bastidiennes, N°1, 1993.

_____. “Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo”. São Paulo: ESTUDOS AVANÇADOS, 8(22), 1994.

_____. “Notas Sociológicas sobre o cangaço”. São Paulo: Ciência e Cultura, 27(5), Maio de 1975.

_____. “Uma categoria rural esquecida” [1963]. In: WELCH, Clifford A.; MALAGODI, Edgard; CAVALCANTI, Josefa S. B.; WANDERLEY, Maria de Nazareth B. (Orgs). Leituras e interpretações clássicas. Vol.1, São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento do Rural, 2009.

REZENDE, Maria José de. *Understanding social change in Brazil: The work of Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Fonte: Athenea Digital Jose, 2007.

RIBEIRO, Darcy. “Giberto Freyre: uma introdução a casa grande & senzala”. In: FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, Rio de Janeiro: Record, 2003.

SANTOS, Raimundo. Caio Prado Júnior na cultura política brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, FAPERJ, 2001

_____. Agraristas políticos brasileiros. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2007a.

_____(org.). Caio Prado Júnior: dissertações sobre a revolução brasileira. São Paulo: Brasiliense/Fundação Astrojildo Pereira, 2007b.

SATRIANI, Luigi M. Lombardi. “As observações gramscianas sobre folclore; do pitoresco à contraposição”. In: Antropologia cultural e análise da cultura subalterna. São Paulo, HUCITEC: 1986. Cap., p.21-36.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

VASCONCELLOS, Gilberto. O xará de Apipucos. Um ensaio sobre Gilberto Freyre. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

_____. A questão do folclore no Brasil. Do sincretismo à xipofagia. Natal, RN: EDUFRN: NCCEN, 2009.

VIANNA, Oliveira. Populações meridionais no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; 1987. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense: 1987.

VON SIMSOM, Olga R. de Moraes (orgs) *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo, FFLCH/CERU, 1986.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. *Uma categoria rural esquecida: os desafios permanentes da sociologia rural brasileira. Uma homenagem à Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Marília (SP), V Jornada de Ciências Sociais. Jornada de Estudos Maria Isaura Pereira de Queiroz, 22 a 26/08/1994. Mesa redonda vida camponesa: cultura e tradição.

WEGNER, Robert. *O sentimento de reforma agrária no pensamento social brasileiro*. In: *Utopias Agrárias*. STARLING, Heloísa Maria M., RODRIGUES, Henrique E. e TELLES, Marcela (Orgs). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.