

A INFLUÊNCIA DE GEORGES GURVITCH NO PENSAMENTO DE MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

GEORGES GURVITCH INFLUENCE IN THE MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ'S THOUGHT

*Dora Vianna Vasconcellos*¹

RESUMO: O presente artigo, a partir de uma breve resseção à teoria de Roger Bastide, mostra que as dissidências entre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz e de seu mestre são maiores do que as convergências. Sugere com isso a hipótese de que a obra da socióloga paulista apresenta mais similaridades com a sociologia empiricista de George Gurvitch. Faz-se isso ressaltando os diferentes significados que o termo dialética assume na obra dos autores.

Palavras-chaves: teoria social, pensamento social brasileiro, sociologia.

ABSTRACT: In accordance with a brief reference to the theory of Roger Bastide, this article shows that the dissidences between the sociology of Maria Isaura de Queiroz and her master are larger than the convergences. Therefore, suggests the hypothesis that the work of the sociologist from São Paulo presents more similarity to the empiricist sociology of Georges Gurvith. This is made by emphasizing the diferent meanings that the concept of dialectic expresses in the work of the authors.

Keywords: Social theory; Brazilian Social Thought; Sociology.

Introdução

O presente artigo, fazendo uma breve recessão ao pensamento de Georges Gurvitch, procura mostrar a influência deste autor na obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz. A intenção é que se elucide por que razão a autora, em seu estudo sobre a sociedade urbana e a sociedade rural no Brasil (QUEIROZ, 1978), utiliza-se do método dialético de Gurvitch para caracterizar o modo como a relação entre cidade e campo se

¹ Doutora pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: doravasconcellos@ig.com.br

orquestrou no Brasil. A citação, feita de forma inusitada, ganha contornos mais nítidos quando se toma como referência o modo como ela define a transformação social no país: por meio de acomodações sucessivas. A pesquisadora faz a mudança social ser um capítulo da dinâmica social, daí seu apego à sociologia como método de análise (QUEIROZ, 1976a). De modo semelhante, Gurvitch também adota os axiomas da sociologia para definir “a infinita variedade do real” ou os diferentes modos como a mudança ocorre e também acaba por situá-la numa esfera intermediária entre as mediações do imediato e as imediações do mediato ao supor que ela também se prefigura sociologicamente (GURVITCH, 1987). É a essa intercessão entre os dois autores que o artigo se dedica, suspeitando que a mudança, tal qual Maria Isaura a situa, e a mudança, tal qual Gurvitch a define, podem ser correlatas.

A comparação ganha sentido ainda que Gurvitch, por meio de um diálogo crítico com o marxismo, tenha elegido a modernidade ocidental como parâmetro e enaltecido o liberalismo como modelo econômico e político, ao passo que Maria Isaura, guiando-se por um antietnocentrismo inspirado em Roger Bastide, posiciona-se contra a estandardização completa da sociedade brasileira. A autora reconhece virtualidades positivas no modo como o capitalismo se desenvolveu aqui: por meio de uma conjugação entre uma orientação mais pessoal e outra mais racional e mercantil. Sustenta-se então que, apesar dessa divergência, há um paralelo entre seus pensamentos.

Ao leitor parecerá um pouco inusitada a aproximação entre a sociologia de Maria Isaura e a de Gurvitch quando as reverências teóricas mais frequentes feitas pela autora são à sociologia de Roger Bastide. Ainda que se saiba que a sociologia bastidiana foi fundamental para Maria Isaura criticar o modo como a modernização se fazia no Brasil e o pensamento social brasileiro pela sua adesão ao nacional desenvolvimentismo (QUEIROZ, 1978), acredita-se que a discordância da socióloga em relação a seu mestre é mais significativa que a existente entre ela e Gurvitch.

É necessário que se saiba que os três sociólogos, cada qual a seu modo, estavam, na realidade, avaliando a possibilidade de existirem ações espontâneas não totalmente prefiguradas pela dinâmica social e suas implicações políticas. A peculiaridade de cada autor se evidencia no modo como os três usam o termo dialética. Por esta razão, a metodologia deste estudo consiste em mapear o modo como esse termo aparece na teoria dos autores. A primeira impressão causada pela leitura da obra de Maria Isaura é que ela recorre a este conceito de modo indireto, ao eleger como ponto de apoio as teorias de Gurvitch e de Bastide. Uma leitura mais cuidadosa suscitou a seguinte dúvida: atestaria

de fato Maria Isaura a presença de um componente dialético nas mudanças sociais ocorridas no Brasil? É essa pergunta que norteia o presente estudo.

A dialética em Maria Isaura Pereira de Queiroz

Maria Isaura Pereira de Queiroz destacou-se no cenário intelectual brasileiro ao estudar os meios e modos de vida das populações rústicas utilizando-se do método sociológico. Ao defender a análise sistemática e rigorosa dos fenômenos sociais, pode-se dizer que a autora também trouxe elevada contribuição para consolidar a sociologia como um ramo de conhecimento específico das ciências sociais e como método de análise (BOTELHO, 2007). Entretanto, em seu estudo sobre o mundo rústico não deixa de fazer menção a estudiosos da tradição ensaística. Sendo assim, embora recorra à sociologia como base para sua pesquisa, é ao pensamento social que ela faz referência, ainda que pela crítica, quando amplia o nível de abstração de suas inferências a tal ponto de produzir uma interpretação sobre o desenvolvimento brasileiro e seus processos de inovação social (QUEIROZ, 1975). Como Antônio Candido, Maria Isaura não se deteve à circunscrição dada pelos estudos de comunidade, muito em voga na época em que começou a escrever, em meados da década de 1950.

O presente artigo, na contracorrente das homenagens já feitas à obra da pesquisadora (KOSMINSKY, 1999), visa a destacar justamente esse aspecto de seu pensamento: a sua interpretação de Brasil, que tem como referência as populações do interior do país. Diante de tal intento, formou-se uma certeza: este artigo não se realizaria a menos que se observasse o modo como a autora descreve o desenvolvimento e como as mudanças ocorrem no país. Pode-se dizer que sua interpretação está alicerçada nas categorias centrais de parentela e de bairro rural. É a partir delas que a autora defende que o mundo rural, pelo menos até 1950, embora tivesse uma organização social tradicional pautada em relações pessoais, apresentava um dinamismo que não poderia ser desconsiderado (QUEIROZ, 1976^a).

Os bairros rurais são tidos como a unidade mais elementar da vida social rústica. Formado por famílias conjugais autárquicas e dispersas geograficamente, o agrupamento de vizinhança se formava pela necessidade da ajuda mútua. Os festejos religiosos, o compadrio, o mutirão, as penitências que ensejavam um tipo de solidariedade vicinal que tinha como base a ideia da reciprocidade de favores (QUEIROZ, 1963). Com uma estrutura igualitária sem estratificação interna, o bairro rural formava a percepção que o

sitante tinha do mundo. Comum em regiões “isoladas”, longe dos grandes latifúndios, os grupamentos de vizinhança faziam com que a população rústica perdesse a percepção da real distância social que os separava dos grandes fazendeiros por fomentar relações indiretas permeadas pelo ideal de ajuda mútua. Se, por um lado, essa orientação impedia que os sitiantes formassem uma consciência de classe, por outro, os levava a estabelecer uma relação regida pelo ideal de reciprocidade, que impunha a contraprestação. Isto se estendia a todos os indivíduos, não importa qual posição estivessem. Sendo assim, também aos fazendeiros era necessário retribuir o favor alcançado. Essa obrigação permitia a existência da barganha nas relações sociais assimétricas, daí Maria Isaura considerar que a lógica da ajuda mútua suscitava a formação de contestações vindas de baixos. Isso a levou reconhecer a presença de um campesinato ativo e combativo no Brasil (QUEIROZ, 1976b).

A parentela, por sua vez, é formada pela reunião de famílias extensas, congregadas em torno do ideal do auxílio econômico, político e religioso estabelecido pela instituição do compadrio. Essa instituição, ao contrário do bairro rural, origina uma solidariedade assimétrica, por congregar camponeses e fazendeiros. Deste modo, também a parentela seria formada pelo ideal de reciprocidade de favores, mas resultaria numa estrutura piramidal, estratificada internamente. Por esta razão, a autora aponta que, apesar de também se guiarem pelo ideal de ajuda mútua, o poder de barganha em seu interior seria menor. Contudo, mesmo assim, Maria Isaura supõe que as posições de mando no Brasil são mitigadas pelo ideal de reciprocidade de favores. Explica esse fenômeno a partir da constatação de que também na parentela a chefia era indireta. Por ser uma família extensa, haveria entre o mandatário e os camponeses vários subchefes a fazer da liderança um poder difuso. A existência de inúmeras parentelas rivais aumentava ainda mais indefinição da chefia, o que abria possibilidade para que a camada menos favorecida barganhasse seu voto. É a partir dessa coadunação relativa entre bairro rural e parentela que Maria Isaura contraria a geração ensaística, negando que o fazendeiro tinha uma força absorvente a eclipsar todos os atores do mundo rural². Segundo ela, a sociedade agrária possuía um dinamismo ditado pela barganha política a fazer dos camponeses atores

² Explicava-se a razão dessa sobrepujança do senhor de engenho, dos potentados rurais, dos fazendeiros etc, de diversas formas; Manuel Bonfim, pelo caráter colonial de nossa formação (ALVES FILHO, 2008); Oliveira Vianna, pelo grande domínio territorial e pela atrofia do poder público (VIANNA, 1987); Gilberto Freyre, pela presença de uma cultura patriarcal formada com o processo de miscigenação, que amenizava os conflitos entre as camadas (FREYRE, 2001); Sérgio Buarque de Holanda, pelo espírito de aventura dos portugueses, que, por não fazerem da colonização uma obra racional e rotineira, apelaram para uma dominação despótica (HOLANDA, 1987).

políticos.

A autora chega a afirmar que a parentela era a instituição que recortava de alto a baixo o mundo rural tradicional, podendo ser vista como a célula do desenvolvimento brasileiro. Há quem diga que essa instituição assume na obra de Maria Isaura o estatuto de um fato social total (CARVALHO, 2010), pois é ela que explica o porquê das mudanças seguirem o ritmo de acomodações sucessivas entre o moderno e o tradicional, isto é, entre uma orientação mercantil e outra mais pessoal. Teria a parentela uma força absorvente, mas não a tal ponto de anular o dinamismo ensejado pelos agrupamentos de vizinhança. Isso não acontecia porque, as parentelas e os bairros rurais se pautavam pela mesma lógica. Maria Isaura descobriu que o mandonismo nas famílias extensas também se dava de forma indireta, o que também permitia a barganha nas relações pessoais assimétricas. Mas se a dominação pessoal assimétrica não anulava a lógica do *ut des*³ dos agrupamentos de vizinhança, moldava seu ritmo, fazendo-o ter uma orientação reformista (QUEIROZ, 1976c).

Embora Maria Isaura explique o modo como a mudança social acontecia no país por meio das parentelas e dos bairros rurais, é nos seus estudos sobre o messianismo que ela define o ritmo e escopo que estas assumiam quando em contato com a dinâmica social da sociedade brasileira, ditada pelas parentelas. A comunidade messiânica, assim como os grupamentos de vizinhança e as famílias extensas, tinha como base o ideal da reciprocidade de favores. Como bem designa a palavra comunidade, em torno do messias se reuniam indivíduos tanto da camada dominada como da dominante. Maria Isaura afirma, por isso, que o messianismo repetia a dinâmica da ordem social brasileira, que tinha como base as famílias extensas hierárquicas. Ainda que constate isso, ela reconhece que o messias detinha um poder extraordinário, porque baseado em qualidades carismáticas. Sendo assim, sua liderança seria maior do que aquela exercida pelos camponeses, nos bairros rurais, ou pelos mandões locais, nas parentelas.

Ainda que se utilize da categoria do carisma para explicar o tipo de liderança exercido pelo messias, é à dinâmica social absorvente que ela faz referência para definir o tipo de mudança que sua atuação enseja. Isso acontece porque, como já se disse, a autora considera que a comunidade messiânica repetia em seu interior a ordem social da sociedade brasileira. Ao dar mais relevo à dinâmica social do que à transcendência carismática, Maria Isaura considera que as mudanças propiciadas pelo messianismo não

³ Lógica do “dou para que me dê”.

ultrapassavam o curso do social, ainda que fossem mais significativas que as demais lideranças existentes apontadas por ela. Há que se lembrar que, ao estudar o catolicismo rústico, ela constatou que sagrado e profano se imiscuíam numa relação de interdependência, fato que explicava, por outras vias, o poder diminuto da transcendência em relação ao social no Brasil. Para ela, as mudanças seguiriam o curso ditado pelas parentelas, portanto (QUEIROZ, 1976b).

Ela complexifica sua análise, ao considerar que as mudanças atingiam um maior ou menor grau, dependendo da articulação assumida pela estrutura e pela organização social da sociedade brasileira. A estrutura em sua análise ressalta a hierarquia dos indivíduos e grupos de acordo com a posição social que ocupam na sociedade brasileira; a organização, por sua vez, faz referência ao campo dos valores. Maria Isaura estuda essa articulação de acordo com o modo como a relação entre campo e cidade se constituíram no Brasil. Por meio de uma alusão à teoria de Georges Gurvitch⁴, ela enumera os diversos graus de dialética existentes entre campo e cidade – apontando que eles variaram da imanência mútua, paralelismo complementar, dialética de complementaridade até a dialética de contrastes –, e constata que esses dois meios sempre estiveram articulados, embora o Brasil tenha sido uma sociedade tradicional predominantemente agrária até a década de 1950. Ao constatar isso, ela supõe que a cidade, com sua estrutura e organização social característica, mais pautada na racionalidade capitalista e por uma estrutura classista, não determinou a dinâmica social brasileira, ou seja, a estrutura e organização de nossa sociedade foi predominantemente rural, até então. Fomos um país capitalista marcado pelo ideal da reciprocidade e pela estrutura social da parentela daí termos como pilar as relações pessoais assimétricas comuns ao campo. Por conferir centralidade a instituição da parentela, Maria Isaura aponta que até 1950 a articulação entre campo e cidade predominante foi a de complementaridade dialética. Esse equilíbrio começou a se alterar para uma dialética de contrastes daí em diante, ou seja, a estrutura e organização social das cidades começou a se chocar com a estrutura e organização social do meio rural, principalmente no campo dos valores (QUEIROZ, 1976a).

Maria Isaura descobriu que a situação de complementaridade entre campo e cidade fazia os movimentos messiânicos terem uma orientação reformista; por sua vez, a dialética de oposições, os fazia ganhar um teor revolucionário. Entretanto, ainda que use essas duas categorias para especificar os tipos de messianismos existentes, ela

⁴ Ver GURVITCH, 1987.

praticamente os equipara quando avalia as mudanças que geravam; afinal, de uma forma ou de outra, eles geravam melhoria social. É que os movimentos revolucionários, embora fossem assim classificados, não rompiam o ritmo cíclico da sociedade envolvente. Por esta razão, eles não teriam capacidade de ditar um ritmo linear às mudanças, como os movimentos sociais característicos das sociedades modernas. São qualificados como revolucionários porque eles rompem com os valores tradicionais da sociedade envolvente, mas não com a estrutura social tradicional que lhes dá origem, baseada nas parentelas. O messianismo reformista, ao contrário, gerava mudanças que estavam em consonância com os valores tradicionais, mas como a comunidade messiânica revolucionária, não questionavam a estrutura social tradicional ditada pelas relações pessoais assimétricas. À longo prazo, ambos chegariam a um mesmo ponto:

instaurariam o tempo híbrido ou a situação de intermediária entre tradicional e moderno. E o que os distinguiria, afinal? É que os movimentos messiânicos revolucionários, por se pautarem em valores críticos aos da sociedade envolvente, induziriam o campesinato a não participarem dela; os movimentos messiânicos reformistas, por coadunarem com os valores da sociedade de linhagens, promoviam a inserção dos camponeses na sociedade brasileira tal qual ela estava orquestrada. Por esta razão, Maria Isaura é favorável ao messianismo reformista. Ainda que a autora condene veementemente a dominação carismática a que os movimentos messiânicos davam origem por ela ser demasiadamente autoritária, ela parecia otimista pelo fato do messianismo brasileiro apresentar ainda um caráter reformista naquela conjuntura dos anos 1950. Isso era sinal de que a dialética de oposição entre campo e cidade ainda não havia se instituído a tal ponto de impedir a inserção do campesinato na sociedade brasileira. E o que é mais: indicava que essa inserção era a que mais estava em consonância com sua cultura e de sua prática vicinal (QUEIROZ, 1972).

Sendo assim, quando analisa as três instituições que davam sustentação ao mundo rural rústico, a saber, os bairros rurais, as parentelas e o messianismo, Maria Isaura constata que a ordem social brasileira tradicional apresentava um dinamismo peculiar, que muito embora não fosse o mesmo das sociedades modernas, permitia que se formassem manifestações vindas de baixo. Por esta razão a autora parecia não condenar totalmente essa estrutura e organização sociais tradicionais por elas terem permitido a existência do campesinato brasileiro.

Convém realçar, então, que o termo dialética aparece na obra da autora de forma explícita quando ela faz menção a um tipo específico de relacionamento entre campo e

cidade. Mas pode se dizer que a mesma ideia de contrários que se complementam está presente quando ela analisa a relação existente entre bairros rurais e parentela e entre o messianismo e a sociedade global. É também por meio deste tipo de dialética que Maria Isaura identifica o tipo de desenvolvimento que tivemos marcado por acomodações sucessivas. Pode-se dizer ainda que o campesinismo da autora se revela no apego a esse tipo de dialética, uma vez que ela subsume a possibilidade de sobrevivência dessa população no mundo moderno também a esse tipo de relação. Haveria, então, um viés não percebido no pensamento da autora? (VASCONCELLOS, 2014). A menção à teoria de Georges Gurvitch sugere a hipótese que talvez a autora tenha sofrido mais a influência desse autor do que de Roger Bastide. Para que se comprove tal ideia é necessário fazer uma breve recessão primeiro à teoria daquele que foi seu mestre e mentor intelectual, depois a de Gurvitch.

A dialética em Roger Bastide

É importante ressaltar que Roger Bastide pouco faz menção ao conceito de dialética em sua teoria. Talvez seja em seu livro, *Religiões Africanas no Brasil*, que o termo apareça de forma mais clara, quando o autor faz uma menção à teoria marxista (BASTIDE, 1960). Valendo-se de expressões como infraestrutura e superestrutura, é nesse livro que ele explicita o viés que norteia sua teoria: o de mostrar como a mudança social acontece no Brasil. É certo que a menção apressada ao marxismo possui uma explicação. É que para o autor, os fatos religiosos ganham aqui uma dimensão política. Ao que parece, é por esta razão que o intelectual procura reconceituar o termo dialética, afinal, no Brasil, a tomada de consciência das classes sociais menos favorecidas acontece de outro modo daquele previsto pelo pensamento marxista. Entretanto isso não o faz invalidar por completo a construção teórica dessa escola, tanto é que a influência do pensamento dialético sobre Bastide faz-se patente também em outro livro, *Sociologia e Psicanálise* (BASTIDE, 1974).

Renato Ortiz é o autor que mais soube captar esse viés presente na teoria de Bastide. Ele identificou que o intento do intelectual foi buscar explicar as mediações entre as manifestações religiosas e folclóricas e a política. Convém ressaltar que Ortiz, para explicar o pensamento bastidiano, se apoiou em Bourdieu e Gramsci para afirmar que a consciência das camadas subalternas é uma consciência fragmentada (ORTIZ, 1980). Todavia considera que tanto a teoria de Bourdieu quanto a de Gramsci não elucidam a

perspectiva proposta por Bastide pelo fato de não perceberem a ambiguidade presente no folclore e na religiosidade popular, que ora desempenham uma função conservadora, ora, progressista. Ele afirma que Bourdieu não atentou para isso porque ele apreende os fenômenos sociais a partir da análise do campo cultural. Apesar do conceito de campo fazer jus à estruturação da sociedade em classes ou em camadas sociais, ele induz a ideia de que os conflitos se formam a partir da distinção entre os valores heterodoxos e ortodoxos. A heresia popular se apresentaria então como uma contestação à ortodoxia que atua procurando enquadrá-la. Mas a relação entre a ortodoxia e a heterodoxia é vista por Bourdieu não como uma relação de oposição, segundo Ortiz, mas como um jogo de forças. Afinal, o utópico em Bourdieu desempenha necessariamente a função de uma contestação simbólica. Ele teria, então, apenas uma função catártica, pois seria sempre administrado pela ordem cotidiana. Por serem vividas como conflito entre ortodoxia e heterodoxia, a dinâmica das relações sociais não implicaria numa ruptura, mas em seu contrário, na reprodução da ordem social (BOURDIEU, 1992). Ortiz

considera, então, que a historicidade no pensamento de Bourdieu ganha um caráter cíclico. Segundo ele, essa restrição não estaria tão acentuada no pensamento de Bastide, que ainda enxergaria uma ambiguidade nas manifestações folclóricas e religiosas, atuando ora em função do status quo, ora em função da mudança.

O mesmo aconteceria em relação a Gramsci. Segundo Ortiz, o teórico marxista trata os fatos folclóricos como uma concepção de mundo particular das classes subalternas. Entretanto, ele considera que o fato folclórico não forma uma cultura homogênea que se opõe à cultura oficial hegemônica. Pelo contrário, a cultura popular, por ser heterogênea, retiraria elementos da cultura das classes dominantes. Sendo assim, como Bourdieu, Gramsci conceberia essa relação entre as construções culturais não hegemônicas e hegemônicas como uma relação de força e supõe, com isso, que os fatos folclóricos dão origem, necessariamente, a uma concepção de mundo incoerente que apresenta um duplo aspecto: se de um lado, essa maneira de pensar possui uma certa dose de bom senso, ao evidenciar as necessidades imediatas que mobilizam as classes populares, por outro, ela demonstra a impossibilidade de uma ação política coerente que tem como parâmetro apenas a cultura das classes dominadas. Para que o folclore realmente ganhe uma dimensão crítica, Gramsci considera que ele deve ser orientado por uma visão de mundo mais abrangente e coerente, que funde uma nova hegemonia sem

descuidar, no entanto, do materialismo ou do bom-senso popular⁵.

Ortiz considera que, embora Gramsci identifique aspectos positivos no folclore, sua análise destaca o fato de que este é um saber fragmentário, que forma uma cultura inferior porque politicamente não orientada. É por esta razão que a cultura popular pode assumir uma conotação conservadora, dependendo da correlação de forças que mantém com a cultura hegemônica. Ortiz supõem que “na medida em que o folclore e senso comum se definem como heterogeneidade e fragmentação tem-se que para Gramsci eles se apresentam sobretudo como elementos de reprodução social” (ORTIZ, 1980, p. 83).

É a partir da comparação com as teorias de Bourdieu e Gramsci que Ortiz destaca a singularidade da obra de Bastide. Ao contrário deles, o intelectual francês não veria os fenômenos ligados à cultura popular como algo que contribui para a reprodução social pelo fato deles serem fragmentários ou incoerentes. Ao contrário, ele destacaria o elemento de contestação presente neste saber, que normalmente se manifesta como desordem simbólica. Na leitura de Ortiz, Bastide afirma, entretanto, que as culturas populares se inserem numa totalidade que as transcendem: a sociedade global. E assim, supõe que a relação entre as culturas populares e sociedade global se define como uma relação de poder, pois reconhece que a atuação da classe dominante delimita e limita a ação das classes dominadas. Mas é justamente por ser heterogênea internamente que a cultura popular, carregando elementos da ordem e da desordem, ganharia um caráter de subversão.

Tendo a obra de Bastide como referência, Ortiz afirma que

O senso comum opera como o sincretismo; o material que forma o substrato do pensamento são pedaços heteróclitos da cultura hegemônica e da tradição. Os elementos que serão sincretizados através de combinatórias múltiplas encerram a priori significações derivadas de outros sistemas. O aspecto de reprodução social determina assim materialmente os limites da consciência fragmentada; as combinatórias são sempre operações que se exercem sobre um fundo cultural independente do processo de agenciamento sincrético. Porém, uma vez que as fronteiras são fixadas as combinações podem variar, e neste momento adquirem um sentido que se oponha à classe dominante. (...) A reprodução cede, neste momento, lugar à resistência social (ORTIZ, 1980, p. 87).

O autor faz questão de ressaltar que não se deve atribuir à consciência fragmentada um componente revolucionário, pois o espaço utópico, por ser heterogêneo, ainda se encontra subordinado à hegemonia da sociedade global. Mas justamente por ser

⁵ Para Gramsci, o papel dos intelectuais consistiria justamente nisso: em transformar o materialismo vulgar das massas em uma concepção de mundo superior, politicamente orientada, para a transformação da práxis. O conceito de bloco histórico refere-se justamente a essa necessidade de conjunção orgânica entre o saber do povo e dos intelectuais (GRAMSCI, 1999-2002).

heterogênea, ela indica ao mesmo tempo que a hegemonia ou ortodoxia encontra-se fragmentada, que a cultura popular possui um caráter de resistência, portanto. Se isso denotaria a dificuldade de construção de um discurso contra-hegemônico, também demonstraria o inverso, que a hegemonia também é algo árduo de ser alcançado.

Segundo ele, a teoria de Bastide indicaria que a fragmentação da cultura popular resultava na fragilidade da ordem social ou no seu dinamismo. O intelectual francês teria feito essa descoberta a partir do estudo do sincretismo. Ele constatou que a lógica sincrética, quando referida às religiões africanas, não se dava pela mera adição de elementos heterogêneos, mas funcionava obedecendo a lógica interna do pensamento africano. Os elementos novos eram interados nesse sistema partida de tal modo que, ao final, a tradição africana era reafirmada. Entretanto, Bastide mostra que, com o passar do tempo, a medida que a memória coletiva africana integrava novos elementos em seu sistema, mais ela perdia seu caráter africano. Sendo assim, muito embora os traços culturais sincretizados fossem ordenados por este sistema-partida, o mesmo ganhava novas significações com o sincretismo, de tal modo que, com o passar do tempo, o que se formava era um novo sistema-partida. Ortiz considera esse processo de síntese cultural como uma espécie de dialética hegeliana, afinal, ao mesmo tempo em que se conservava os traços africanos, adotava-se também o acervo luso-ibérico. A intensificação do sincretismo, que se traduz na passagem do candomblé à macumba e, depois, à umbanda, foi tido pelo autor como um indício de que os ex-escravos e seus descendentes lutavam por se integrar na sociedade brasileira, mas de tal modo que sua cultura fosse reconhecida.

Deste modo, o importante a reter da análise de Ortiz é que ele supõe que Bastide identificara uma relação dialética entre senhor e escravo que aumentava a medida que o sincretismo entre os valores africanos e luso-ibéricos se pronunciava. Conquanto a reação à dominação senhorial não originasse um movimento revolucionário, ela era suficientemente forte para imprimir um dinamismo à ordem social, afinal, o resultado dela foi a inserção dos ex-escravos na sociedade capitalista envolvente⁶.

Muito embora Ortiz considere que Bastide identificara um novo procedimento dialético entre as camadas sociais que não se enquadrava na dinâmica prevista nem por Bourdieu, nem por Gramsci, ele pontua que, assim como esses teóricos, o intelectual

⁶ Convém lembrar que essa inserção não foi feita de imediato. Após a abolição da escravatura, a população cativa foi marginalizada do sistema produtivo, compondo uma massa deslocada e mal-enquadrada na ordem social. Essa situação anômala apenas começou a se regular com o processo de urbanização das grandes cidades. Ver: VON SINSON, 1986.

francês também o retratara como obedecendo um jogo de forças. Contudo, ele teria chegado a uma conclusão oposta, isto é, que quanto maior fosse o sincretismo entre os valores das diferentes camadas, maior seria o componente dialético impresso ao sistema partida da camada subordinada.

Bastide descobrira essa dinâmica observando as práticas religiosas de origem africana como o candomblé. Durante a escravidão, elas serviram aos escravos como um mecanismo de luta contra a opressão socioeconômica que sofriam. Muito embora adotassem os valores luso-ibéricos, os escravos resguardavam seu acervo cultural ancestral, o que lhes permitia fazer críticas à sociedade envolvente. Formaram uma espécie de quistos culturais numa tentativa de salvaguardar as tradições religiosas africanas e refundar as práticas econômicas de auxílio-mútuo que estavam em contradição com a sociedade global. Depois, quando começaram paulatinamente a se incorporar ao sistema produtivo, foram assimilando elementos trazidos de outras religiões de tal modo a aumentar o sincretismo de suas crenças. Ortiz afirma que subjazia, ao final do processo, as referências africanas, mesmo que seja por meio da umbanda, uma seita religiosa mais sincrética.

Em suas obras, o autor acentua o fato de Bastide, ao final de sua trajetória intelectual, ter feito uma espécie de autocrítica ao afirmar que os tais quistos culturais em torno da prática do candomblé durante a época da escravidão diminuía o potencial dialético dos ex-escravos.

Embora a oposição aos valores da sociedade envolvente fosse maior, a crítica não tinha ressonância sobre as camadas superiores, afinal, não havia um processo de sincretismo tão acentuado a assegurar a comunicabilidade entre elas. Ortiz acaba por concluir, numa inferência talvez mais sua do que de Bastide, que, com o aumento do processo de sincretismo, tornava-se patente que a hegemonia da camada dominante estava sendo questionada. Para ele, mesmo que a heterodoxia ou o sistema-partida das camadas dominadas fosse enfraquecido, não se negava a capacidade dos atores subalternos em dinamizar a ordem social por meio de pequenos rearranjos na “ortodoxia”. Se por um lado, com o candomblé, a crítica da camada dominada aos valores dominantes era mais acentuada, por outro, ela caía no vazio porque não havia qualquer compatibilidade entre os valores da camada dominada e os da camada dominante.

A leitura do livro, *Religiões Africanas no Brasil*, de Bastide sugere talvez uma outra interpretação (BASTIDE, 1960). Neste ensaio, de fato o intelectual identifica dois tipos de reinterpretções no plano cultural que fazem referência a dois tipos de

comportamentos diferenciados para os escravos e seus descendentes. Ou bem eles formavam quistos culturais em que as práticas religiosas africanas, embora se interpenetrassem com os valores luso-ibéricos, eram resguardadas, ou, ao contrário, os valores fetichistas eram incorporados aos dos portugueses, o que, ao final, acarretava a afirmação desses e não daqueles, ainda que os mesmos permanecessem como elementos ativos. Segundo Bastide, a primeira solução, relacionada aos escravos de eito, resultava num potencial crítico maior à dominação socioeconômica, ao passo que a segunda, relacionada aos escravos domésticos, desencadeava um processo de acomodação à sociedade global, que não redundava em uma crítica a estrutura social vigente. O intelectual identifica, então, dois processos de tomada de consciência e de luta diferentes: um que se dava pela resistência o outro pela acomodação. No primeiro caso havia um componente dialético maior do que o segundo, afinal a cultura euro-ibérica, embora fosse incorporada, era convertida nos termos da cultura comunitária africana. No último, ao contrário, os valores africanos, embora ainda atuantes, eram convertidos nos termos dos valores capitalistas da sociedade envolvente. E conclui que a tomada de consciência propiciada pelo candomblé permitia a transcendência em relação a ordem social, ao passo que a macumba e a umbanda, por serem seitas mais sincréticas, resultavam numa acomodação à ela. Por esta razão, o animismo fetichista foi considerado uma religião enquanto a macumba e a umbanda, como crenças mágicas. Por isso, Bastide considerou que houve uma degeneração quando o candomblé se converteu na macumba e no candomblé. Com isso quis o autor apontar o ocaso da dialética entre as camadas sociais.

Em Américas Negras, ao contrário do que supôs Ortiz, ele complexifica a sua argumentação, ao invés de refutá-la por completo. Se em *Religiões Africanas no Brasil* ele supõe que a tomada de consciência propiciada pelo candomblé era típica de uma sociedade dual, cindida entre escravos e senhores com referências culturais diferentes, em *Américas Negras* ele afirma que o animismo fetichista era um artifício de uma memória ligada à África. Enquanto houve uma comunicação entre o Brasil e o continente africano, o candomblé pôde se preservar. Convém salientar, contudo, que uma leitura mais atenta desse livro indica que o autor via possibilidade de persistência de religiões africanas no Brasil mesmo após a abolição da escravatura e o rompimento da comunicação com a África. Bastide, apoiando-se em Maurice Halbwachs, sugere que para uma memória se preservar, é preciso que haja uma infraestrutura na qual se apoie. O candomblé teria encontrado um ponto de apoio nas práticas de auxílio-mútuo da população escrava. Enquanto houvesse essa prática, haveria a possibilidade da dialética voltar a guiar a

relação entre as camadas.

É importante lembrar que assim Roger Bastide se contrapôs radicalmente à sociologia durkheimiana por defender que as representações coletivas não tinham tanto poder coercitivo sobre os indivíduos e grupos. Ao mesmo tempo, supôs que a formação das mentalidades varia conforma as posições dos grupos e dos indivíduos em suas hierarquias internas. Em Américas Negras, ele descobre que a existência de infraestruturas comunitárias ou a práticas de auxílio mútuo era algo peculiar à camada dominada, o que permitia a existência de uma memória africana ou a formação de valores contrários aos valores e práticas capitalistas da sociedade envolvente. Se isso não levava à incorporação dos escravos no seio da sociedade patriarcal brasileira, por outro, permitia que a infraestrutura opressiva fosse radicalmente questionada. Justamente por suscitar essa capacidade de transcendência em relação ao social, o candomblé foi visto como uma religião, como um elemento de luta por Bastide.

Essas considerações indicam que o intelectual francês achava que à camada subordinada cabia uma atitude de luta mais efetiva e combativa. Sugere que havia uma desavença entre ele e sua discípula, Maria Isaura, que, com o estudo sobre o messianismo, pontuou que as das populações pobres do interior procurassem se inserir na sociedade envolvente por meio da adaptação dos valores vicinais campestres ou da lógica da ajuda mútua aos valores capitalistas. A socióloga indica que somente assim, por meio da adaptação ou por uma composição sincrética, os valores campestres poderiam ser salvaguardados.

Como Ortiz, ela parece valorizar o tipo de movimentação que não ressalta o sistema-partida das camadas menos favorecidas tanto quanto quisera Bastide. Assim como Ortiz, ela defende que os valores dominantes e dominados se relacionem de acordo como uma correlação de forças. Há que se indagar se, tanto Ortiz como ela, não chegam, como Bourdieu e Gramsci, a supor que a cultura popular, por ser fragmentária e heterogênea, era uma força à favor da reprodução social?

É preciso reconhecer que nenhum dos dois soube perceber que o grau de resistência da camada subordinada era maior quando ela preservava um acervo cultural distinto. Ainda que Bastide ressalte as reinterpretações havidas entre os valores da camada subordinada e os valores das camadas dominantes, considerando-os sempre como valores heterogêneos, ele indica que os acervos culturais eram sempre pensados nos termos desta ou daquela camada, podendo haver, portanto, um princípio de corte ou de cisão entre eles, ainda que houvesse uma mistura nos valores. Bastide valoriza justamente esse tipo de

movimentação, que estabelecia uma separação maior entre os modos de pensar das diferentes camadas. Era o que acontecia quando os valores comunitários ligados ao *candomblé* secretavam a infraestrutura da camada senhorial ou tinham uma transcendência em relação ao social opressivo. Longe de resultarem em acomodação em relação a ordem social patriarcal capitalista ou num sincretismo com os seus valores, a prática do *do ut des* propiciava, ao contrário, numa transcendência em relação a ela. A esse tipo de movimentação da camada subordinada que guarda um componente dialético maior, Bastide deu o significativo nome de princípio de *cisão*.

Com essas observações, o que se pretende é sugerir que a dialética bastidiana difere da dialética de complementaridade enaltecida por Maria Isaura por meio de sua referência à teoria Gurvitch. Para que a aproximação entre a socióloga e Gurvitch se torne mais clara, é necessária uma breve retomada de alguns aspectos da obra deste autor sem o intuito de que ela seja conclusiva ou exaustiva. Espera-se apenas que isso ajude a tornar evidente o que seria uma suposta desavença de Maria Isaura em relação a Roger Bastide.

A dialética em 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. 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 (GURVITCH, 1987).

O autor acredita que a sociologia atuaria em serviço da dialética empiricista porque é um saber que capta o caráter pluridimensional da realidade social ao se construir necessariamente a partir de uma visão do conjunto. Sendo assim, ela apreende 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 determinismos global, representado tanto pela escala do nós, do eu e dos outros; do conjunto, portanto.

A inflação das antinomias faria o marxismo cair num 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, nega que exista uma oposição entre subjetivismo e objetivismo, entre idealismo e materialismo. Isso o permite refutar 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. Gurvitch conclui, na contracorrente do marxismo, que as ideias expressam a vida do homem, não se constituem como uma falsa consciência⁷.

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, como também suas ideias. Por isso, reflete tanto o modo como as classes sociais se relacionam, quanto as ideias de um dado período histórico. E o que é mais importante: o proletariado e sua ideologia estariam também representados pelas forças produtivas porque também essa classe gera capital. Considera, então, que as forças produtivas representam o modo como o fenômeno social total, ou seja, o modo como as três instâncias do real (determinismo estrutural, parcial e global) estão orquestradas num dado período histórico. Entretanto, a sua teoria também está baseada na suposição de que as forças produtivas, tal como ele as define, apenas se

⁷ No livro, *A ideologia alemã*, Marx desenvolve a tese de que a consciência é um produto social e histórico, por isso, ela não ultrapassaria os limites dados pela vida material dos homens, ou seja, pelo grau de desenvolvimento atingido pelas forças produtivas e pelas relações sociais que lhes correspondem. As construções ideológicas se formariam quando o desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas deixa de corresponder às relações de produção existentes. Marx desenvolve a tese que nas construções ideológicas, toda ação humana é vista como um produto da consciência, como uma mudança no modo de pensar. Considera que essa concepção da história nada mais seria do que a expressão mental idealista do domínio da classe burguesa sobre as demais classes sociais, afinal, a classe social que dispõe dos meios de produção materiais dispõe necessariamente dos meios de produção intelectual. Sendo assim, conclui que os pensamentos dominantes de uma de todas as épocas são também os pensamentos da classe dominante. Por deter o domínio dos meios de produção, a classe burguesa pode utilizar as forças produtivas de forma particular, em benefício próprio; por ter a posse dos meios de produção intelectual, a classe hegemônica representaria seu interesse particular como sendo o interesse de todos os membros da sociedade. Assim sendo, no regime burguês, a sociedade civil e a superestrutura idealista são reflexos do modo como os indivíduos da classe dominante fazem valer seus interesses. A dominação burguesa apenas aparentemente formaria uma comunidade natural em torno de uma vontade livre; na realidade, ela forma uma organização social, política e ideológica que é expressão dos interesses da classe dominante apenas. Deste modo, as construções ideológicas e as forças produtivas nada mais seriam que formas acessórias do domínio da classe burguesa sobre as demais; por isso, elas originam uma falsa consciência (MARX, 1998).

configuram como fatos 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, principalmente os estruturais. Essa situação é identificada como a que garante maior liberdade e desenvolvimento⁸.

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, isto é, por meio da instalação de uma situação de polarização entre as classes sociais (MARX, 2001). Para o autor seria justamente essa associação entre capitalismo, forças produtivas, apropriação dos meios de produção e polarização de 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 das forças produtivas. Ele lembra que as ideologias, quando se orientam pelo grau de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas, suspenderiam a luta de classes, permitindo mais desenvolvimento. Isso o leva a afirmar que as construções ideológicas formam uma consciência real e não uma falsa consciência.

Gurvitch relativiza assim a ideia de que a vida material é que determina a consciência dos homens e o modo como o mundo se organiza. Quando as ideologias são construídas de acordo com o grau alcançado pelas forças produtivas se instala uma dialética de complementaridade entre os determinismos estruturais, parciais e globais, fazendo as classes deixarem de se pautar pelos valores relacionados ao lugar que ocupam no modo de produção. Nestas circunstâncias, as ideologias também determinariam a vida material pois deixam de ser falsas consciências ou epifenômenos já que as classes sociais não estão de fato polarizadas; por representarem o que há de consensual entre elas, as ideologias seriam, então, uma consciência real das condições de existência.

Sendo assim, a tomada de consciência em Gurvitch não se veicula ao lugar ocupado por uma classe no sistema produtivo ou ao processo de acirramento da luta de

⁸ O modo como o fenômeno social total está construído indica o modo como as estruturas parciais, estruturais e globais se relacionam entre si. O fato social total, por sua vez, se forma quando todos esses determinismos relacionam-se por meio de uma dialética de complementaridade. Gurvitch considera que é nesse contexto que as ideologias se constroem em função das forças produtivas, tornando-se uma consciência real. E assim elas compõem uma totalidade, ou seja, permitem todos os determinismos atuarem. E o que é mais ressaltado pelo autor, é nessa circunstância que todas as classes sociais se congregam, permitindo maior liberdade e desenvolvimento (GURVITCH, 1987).

classes, mas sim ao processo de aproximação da consciência das classes ao grau de 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 multisetorial, sendo a vida material apenas um dos setores do social. Com esse posicionamento o autor revela que a totalidade para ele é mais organizacional (valores) do que estrutural; isto é, a organização possui primazia sobre a estrutura (economia), podendo inclusive transformá-la. As forças produtivas, por conjugarem os aspectos ligados à vida material e ideológica dos homens, expressaria a 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 ao neutralizarem a luta de classes. A dialética-empírico realista fundada por Gurvitch teria como função destacar os componentes ideológicos (a consciência ligada ao determinismo das classes sociais) daquilo que forma a consciência real em determinado período histórico (consciência formada de acordo com o grau de desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas)⁹. Sugere que muitas das vezes as falsas consciências advêm 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.

Se a desalienação no marxismo está necessariamente vinculada a ideia da resolução das contradições econômicas entre as classes, por isso, a tomada de consciência pressupõe a negação dos valores que dão sustentação ao regime econômico capitalista, em Gurvitch, ao contrário, a maior consciência, se constrói por uma atitude de conformação em relação aos valores capitalistas. Afinal, Gurvitch sublinha o que há de consensual entre as múltiplas determinações expressas na realidade. Para ele, a alienação (entendida por Gurvitch como perda da consciência real) viria pela autonomização do social, pela sua rígida estruturação e organização em classes¹⁰. Gurvitch considera que a

⁹ É interessante notar que Gurvitch parece usar indistintamente os termos ideologia e consciência real, o que às 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 que se origina da tentativa do marxismo de inflacionar sempre as antinomias.

¹⁰ O conceito de alienação em Marx está relacionado ao processo de reificação que acomete ao indivíduo que não tem controle sobre os produtos de sua atividade econômica, sobre sua produção; sendo assim, o objeto produzido torna-se alheios a ele. A alienação alude, portanto, a um processo mais amplo de alienação do homem, de sua consciência, de sua humanidade, portanto. Refere-se a um processo de coisificação do homem em que a essência real do homem, ou seja, sua consciência, é alienada na forma de mercadoria, dinheiro, capital. O homem aliena de si mesmo os produtos de sua atividade, o que resulta num processo de separação entre sujeito e objeto, ou seja, entre o homem e os objetos do mundo, que lhe parecem independentes; e assim, o homem se desumaniza e se aliena dos outros homens. Este é um processo desencadeado pela consolidação da propriedade privada, da dominação de classe, divisão do trabalho, etc. (MARX, 1978).

polarização dialética tão enaltecida pelo marxismo dá origem a um tipo de alienação que Marx não soube reconhecer: a que surge quando as infraestruturas são ultrapassadas pelas forças produtivas. Nessa situação, a racionalidade humana deixa de guiar as forças produtivas e a vida material, pois as ideologias se tornam simples epifenômenos das relações sociais de produção¹¹. A racionalidade humana e a espontaneidade, que Gurvitch acredita advir da formação de um fato social total, são negadas¹².

O autor critica, então, o excesso de espontaneísmo presente no marxismo e subordina a criação ou a mudança história ao determinismo sociológico (visto como aquele que 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 tornam 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 das classes relativa, o que abriria espaço maior para a criatividade humana¹³.

A desavença de Gurvitch em relação ao marxismo vem do fato dessa teoria considerar que a superação da contingência ou a espontaneidade se alcançam por meio do aumento dos determinismos das classes (ou da contingência) ou pela oposição às relações econômicas, sociais e culturais 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

¹¹ 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. Escreve então a favor de uma espontaneidade, criatividade ou racionalidade limitada pelo determinismo sociológico capitalista.

¹² No capitalismo contemporâneo, as técnicas ultrapassariam as estruturas, isto é, elas não seriam apenas reflexos da infraestruturas; as técnicas tornam-se reflexos das infraestruturas alicerçadas pelas obras culturais não técnicas.

¹³ GURVITCH, 1968.

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 contrarrevolução permanente. Se 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 o grau de liberdade alcançado, ao falar de uma liberdade restrita (não espontânea, não criativa, não material). Desse modo, ele aumenta, ao invés de reduzir a contingência¹⁴.

O autor mesmo reconhece que a liberdade humana nesse contexto histórico que reverencia se desenvolve principalmente no plano individual porque o determinismo das classes se encontra em forma de latência, isto é, não equivale em força aos determinismos estruturais (mais ligado à sociabilidade individual). Deste modo, a imagem de equilíbrio entre os determinismos estruturais, parciais e globais que o autor sugere haver quando se forma um fato social total não é verdadeira. Há nessa situação o predomínio da liberdade individual e a retração dos determinismos das classes. Ainda que reconheça que a estrutura quase sempre representa 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 (GURVITCH, 1973).

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, para ele, variam de acordo com as forças produtivas. Entretanto, também sua consciência mudaria em

¹⁴ 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.

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. Reconhece, então, que a consciência de classe contém também uma conotação ideológica, mas não a considera como falsa consciência. Ele expressaria de fato a consciência real da sociedade, o grau de desenvolvimento das forças produtivas.

Assim, Gurvitch discorda de Marx quando este afirma que a consciência proletária, por ser desmistificadora, se constrói em oposição aos quadros sociais vigentes no capitalismo e expressa a totalidade do sistema. Para o autor, ao contrário, apenas quando a consciência de todas as classes apresenta um conteúdo sociológico, isto é, quando se inscreve nos quadros sociais vigentes, sendo apenas uma representação discursiva, descritiva e empírica da situação social, ela se constitui como um fato social total.

Sua teoria é, portanto, uma construção mais psicológica do que classista. Isso se desprende a partir da leitura de Georges Lukács. Para este autor, Gurvitch teria cometido um grande equívoco quando relaciona consciência real a uma leitura concordante com a sociedade burguesa. Isso aconteceria justamente porque Gurvitch 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 (LUKÁCS, 1974).

Para Lukács, 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, Lukács é partidário da consciência fechada, anti-reificadora e não concordante com a lógica burguesa, por esta razão, acusa-o de trair o realismo implícito no método dialético. Com essa crítica, Gurvitch adere à teoria durkheimiana de consciência coletiva por acreditar que esta teoria o permite qualificar a consciência das classes como um fato social rico em conteúdos diversos (organização e estrutura) e não como uma atribuição do comportamento de uma classe no processo de produção.

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 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 mas reflete o que há de consensual entre elas. Justamente por congregar, ela representaria um fato social total.

Considerações finais

A comparação entre Maria Isaura e Gurvitch surge pelo fato dos dois não desejarem que se instale uma dialética de oposição entre as classes sociais. Há a hipótese de que a dialética de complementaridade gurvitchiana seja correlata à dinâmica social enaltecida por Maria Isaura, aquela que se situa numa zona intermediária entre o ordinário e o extraordinário, isto é, entre a reforma e revolução, e que possui a parentela como fato social total (CARVALHO, 2010). Gurvitch, de forma semelhante, afirma que a mudança mais consequente é aquela que se localiza entre revolução e a contrarrevolução e que também elege as forças produtivas como fato social total. Ambos defendem que a mudança, para tanto, deve emanar do âmbito individual e não do âmbito das classes sociais e advogam que é preciso haver um equilíbrio entre as classes de tal forma que elas se relacionem por meio de uma dialética de complementaridade. É preciso lembrar que, à semelhança de Gurvitch, a exaltação da barganha política fez Maria Isaura reconhecer o dinamismo da sociedade brasileira no plano da agência individual (BOTELHO, 2007). Com isso, ambos ressaltam que a conscientização não vem da negação dos quadros sociais vigentes, mas de uma atitude de concordância em relação aos valores estabelecidos. Roger Bastide, na contrapartida, por meio do princípio de cisão, resalta justamente o tipo de consciência que se forma pela negação do status quo e que possui as infraestruturas comunitárias peculiares à camada subalterna como referência. É por esta razão que aventamos a hipótese de que a teoria de Maria Isaura foi mais influenciada pelo

pensamento de Gurvitch do que pela sociologia de Roger Bastide.

REFERÊNCIAS

ALVES FILHO, Aluizio. Manoel Bomfim, combate ao racismo, educação popular e democracia radical. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2008.

BASTIDE, Roger. 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.

BOTELHO, André. “Sequências de uma sociologia política”. Dados, vol. 50, 2007.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1992

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.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Rio de Janeiro: Record, 2001

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999-2002.

GURVITCH, George. Dialética e Sociologia. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1987.

_____. El concepto de clases sociales de Marx a nuestros días. Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1973.

_____. Determinismos sociais e liberdade humana [1955]. Rio de Janeiro, São Paulo: Forense, 1968.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro, 1976.

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.

LUKÁCS, Georg. História e consciência de classe. Estudos da dialética Marxista. Porto: Publicações escorpíões, 1974.

MARX, Rarl; ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. O manifesto do partido comunista. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. Manuscritos econômicos e filosóficos e outros textos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ORTIZ, Renato. A consciência fragmentada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Cultura: sociedade rural, sociedade urbana no Brasil: ensaios. Rio de Janeiro: livros técnicos e científicos. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo: Alfega-Omega, 1978.

_____. O messianismo no Brasil e no mundo [1965]. São Paulo: Alfa-Omega, 1976a.

_____. “Singularidades sócio-culturais do desenvolvimento brasileiro”. São Paulo: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Nº16, 1975.

_____. “Bairros rurais paulistas”. São Paulo: separata da Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. XVII, p. 63-208, 1963.

_____. O campesinato brasileiro. Petrópolis: Editora Vozes, 1976b.

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

_____. “Images messianiques du Brésil”. Guernavaca, México: SONDEOS (Una colección de studios sobre el fenómeno religioso en America Latina), Nº87, 1972.

VASCONCELLOS, Dora V. Sociologia Política e utopia Camponesa de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2014.

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.