HOMENAGEM

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ: A SOCIÓLOGA QUE TENTOU DECIFRAR O BRASIL

Maria Christina Siqueira de Souza Campos¹

Resumo: Este texto, escrito em 1999, tentou apresentar a pessoa e a obra da socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz aos leitores alemães. No momento em que ocorreu seu falecimento – ocorrido em dezembro de 2018 -, pareceu-nos oportuno traduzi-lo e publicá-lo no Brasil, como uma forma de homenagem à nossa grande socióloga e fundadora do CERU – Centro de Estudos Rurais e Urbanos. Um fato de grande relevância em sua vida – a recepção, em setembro de 1998, das mãos do presidente da República Fernando Henrique Cardoso, a mais alta condecoração científica no Brasil, o prêmio Almirante Álvaro Alberto relativo ao ano de 1997 – distinguiu-a como a primeira representante das ciências sociais e, além disso, do sexo feminino a receber essa condecoração. Em 1998 Maria Isaura completou oitenta anos de vida, podendo olhar para o passado de sua carreira científica, que, já então, se distinguiu tanto pelo desenvolvimento de numerosas pesquisas sociológicas empíricas como também pela formação de novas gerações no âmbito das ciências sociais, ao que Maria Isaura se dedicou com grande engajamento pessoal. O objetivo de suas pesquisas sempre permaneceu o mesmo, a saber, decifrar seu país sob um ponto de vista sociológico. Para isso não mediu esforços, tanto no sentido do desenvolvimento de pesquisas sociais sobre diferentes temas e em diversas regiões, como também para sua divulgação, o que ocorreu tanto por meio de suas numerosas publicações no Brasil, como em diversos outros países, entre os quais se distingue a França. Seus estudos e

¹ Professora associada aposentada da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade de Ribeirão Preto (USP), Professora Emérita da USP e diretora de publicações do Centro de Estudos Rurais e Urbanos (NAP-CERU) da USP.

reflexões puderam se tornar conhecidos no exterior igualmente por meio de vários cursos ministrados em universidades estrangeiras. Na França completou-se sua formação, iniciada na Universidade de São Paulo, sob a orientação tanto de cientistas sociais brasileiros, como franceses. Sua contribuição para o aprofundamento da formação das novas gerações de sociólogos no Brasil pôde se efetivar mais particularmente a partir da criação do Centro de estudos Rurais e Urbanos (CERU), em 1964, no qual se distinguiu por um longo tempo, seja como presidente, seja como diretora de pesquisas. As primeiras áreas ou temas a que se dedicou são as seguintes: Sociologia Rural, Sociologia da Cultura Brasileira, Sociologia da Religião, estrutura social e política brasileira, e Sociologia do Conhecimento. Reflexões sobre o papel da metodologia e a forma como deve ser encarada no processo de investigação sociológica também são parte relevante de sua obra. Sobre cada um desses aspectos ocupa-se este estudo procurando salientar a posição tomada por Queiroz em relação a cada um. À medida que essa socióloga se preocupa em destacar a contribuição significativa dada por cientistas sociais brasileiros e estrangeiros para o desenvolvimento da Sociologia no Brasil, desempenha ela mesma um papel de destaque na história dessa ciência em nosso país.

Introdução

Este texto é um subproduto de uma palestra que foi proferida pela autora deste texto na Universidade de Münster (Alemanha) em 1999, a convite do Professor Achim Schrader, na ocasião coordenador do Centro de Estudos Latino-americanos – CELA/WWU. Esse convite foi feito quando a autora desenvolvia um projeto de pós-doutorado junto ao CELA e tinha como objetivo fazer parte do grupo responsável por um seminário sobre a Sociologia da América Latina (Prof. Dr. Achim Schrader e o docente Detlov Schelsky). Foi uma oportunidade ímpar de aprofundar meu contato com a personalidade de Maria Isaura Pereira de Queiroz, socióloga de destaque no Brasil e em vários outros países, bem como autora de numerosos trabalhos.

Por ocasião de seu octogésimo aniversário e da outorga do prêmio “Almirante Álvaro Alberto” pelo Ministério de Ciência e Tecnologia, a diretoria do Centro de Estudos Rurais e Urbanos – CERU- da Universidade de São Paulo em setembro de 1998 organizou uma cerimônia festiva para a qual foram convidadas diversas personalidades de projeção, entre as quais o Reitor da Universidade. Na ocasião, na qualidade de presidente do CERU, proferi uma fala, na qual exaltava o papel da professora Maria Isaura tanto na criação e desenvolvimento do CERU, como sua contribuição para a formação das novas gerações na área das ciências sociais. Até então, entretanto, não havia tido a oportunidade de me envolver mais profundamente com sua obra. A palestra sobre a sociologia de Maria Isaura, durante o Seminário sobre a Sociologia da América Latina no CELA, criou o ensejo para que fosse convidada a desenvolver o tema visando sua publicação na coleção Cadernos de Trabalho do Centro Latino-americano (Arbeitshefte des Lateinamerika-Zentrums). Embora não tenha sido uma tarefa fácil, já que a obra de Maria Isaura não só já era bastante extensa, mas muito diversificada, pus mãos à obra, no que fui ajudada pela longa convivência tida com a mesma, primeiro durante a pós-graduação (1967-1968), depois participando de projetos de pesquisa por ela coordenados.

Por trás de todos os seus esforços, sempre estava o desejo incansável de melhor compreender a sociedade brasileira e transmitir o que era descoberto e aprofundado, possibilitando assim também a outros decifrarem sociologicamente a sociedade.

Certamente, Maria Isaura não deu origem a nenhuma escola sociológica, como isso sempre foi afirmado em relação a Florestan Fernandes, mas ela deu uma contribuição considerável para a formação de estudantes de ciências sociais da USP, já que nos anos 50 e também 60 havia muito poucas possibilidades para os estudantes de participar de

pesquisas sociais empíricas. Por meio dela a pesquisa social empírica tornou-se uma parte importante da sociologia brasileira: quem quisesse frequentar um curso por ela ministrado, deveria desenvolver um projeto de pesquisa e, na verdade, não na cidade de São Paulo, mas, ao contrário, no campo, fosse no próprio Estado de São Paulo ou em outras unidades da federação brasileira. Os recursos financeiros necessários para isso poderiam ser obtidos pelos estudantes por meio da ajuda das agências financiadoras públicas federais (CNPq ou FINEP) ou da estadual FAPESP. Todos os estudantes eram orientados pessoalmente por Maria Isaura. Muitos dos trabalhos assim desenvolvidos foram não só publicados, mas muitas vezes se tornaram temas de dissertações de mestrado ou teses de doutorado. Desse modo, muitos de seus antigos estudantes seguiram seus passos e passaram a se dedicar à carreira acadêmica.

Certamente, nem todos os trabalhos desenvolvidos e publicados por Maria Isaura poderiam ser analisados neste artigo. O que se pretendeu com este texto foi dar uma ampla visão sobre sua obra. Apesar da extensão dessa obra, é possível enquadrar ou classificar seus artigos e livros em cinco ou seis títulos ou aspectos (estudos rurais, sociologia da religião, sociologia da cultura brasileira sociologia do conhecimento, estrutura social e política brasileira e metodologia), aos quais ela se dedicou especialmente e aos quais ela sempre se voltava. Essa classificação foi adotada somente por razões práticas, pois é nosso país o tema central de toda a sua obra. Outras apresentações foram feitas por Maria Isaura, sempre que a oportunidade lhe permitia falar sobre seus antigos professores ou sobre os precursores e arautos da sociologia brasileira. Para salientar sua contribuição, ela se pronunciou incansavelmente, seja oralmente ou por escrito, por exemplo, sobre Roger Bastide, Thales de Azevedo e até Florestan Fernandes em numerosas oportunidades.

Espero que este texto contribua para que Maria Isaura Pereira

de Queiroz possa continuar a ser lida e estudada nos modernos cursos de ciências sociais tanto em nosso país como no estrangeiro, pois sua contribuição para a área é inestimável e o contato com seu pensamento só pode nos levar a querer aprofundar esse conhecimento e a desejar seguir seus passos, tanto como pesquisadores como orientadores de trabalhos acadêmicos.

1. Traços biográficos

Maria Isaura Pereira de Queiroz nasceu no ano de 1918 na cidade de São Paulo. Originava-se de uma tradicional família paulistana, que teve um significado importante na história dessa unidade da federação. Sendo seus pais ateus, ela frequentou, numa época em que isso não era usual para meninas, uma escola pública. É preciso acentuar que essa escola desempenhou um papel muito significativo na história do sistema educacional não somente em São Paulo, mas também em todo o país; trata-se do Instituto de Educação Caetano de Campos, cuja origem data do século XIX (CAMPOS, 1982).

Depois que Maria Isaura completou nessa escola o estudo primário, o ginásio e a Escola Normal, trabalhou como professora primária no Instituto Caetano de Campos que, situado na Praça da República, não era distante de sua casa. Isso ocorreu também durante o período da II Grande Guerra. Ao mesmo tempo, ela completou na Santa Casa de Misericórdia (situada no bairro de Higienópolis), uma formação especializada para ser enfermeira, chegando a trabalhar como tal por certo tempo.

Depois da guerra, decidiu continuar seus estudos na Universidade de São Paulo, na área das ciências sociais, apesar de dois docentes durante a prova oral que precisou prestar para ser aceita terem tentado dissuadi-la de tal intenção. Eram docentes de Geografia e História e estavam

convencidos de que a candidata, por ter demonstrado bons conhecimentos nas áreas em que ambos atuavam, deveria seguir seus passos e não entrar para a área das ciências sociais. Mas - segundo suas próprias palavras a mim dirigidas -, “*eu estava decidida de estudar ciências sociais e não arredei pé!*”

Assim, ela frequentou, a partir de 1946, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, seguindo os cursos de Fernando de Azevedo e Roger Bastide (cadeira de Sociologia), Paul Arbousse-Bastide (Ciência Política), Emilio Willems (Antropologia), Paul Hugon (Economia) e Jean Maugüé (Filosofia). Participou também dos cursos de Florestan Fernandes, que, desde 1945, como cientista social recém-diplomado e dois anos mais jovem que ela, tinha começado sua carreira acadêmica junto a Fernando de Azevedo.

No ano de 1949, Maria Isaura recebeu seu diploma em ciências sociais. No mesmo ano foi contratada como assistente científica de Roger Bastide e, na verdade, inicialmente como assistente voluntária. Querendo se sustentar sem qualquer ajuda familiar, decidiu prestar um concurso público em 1951 para o lugar de professora em estabelecimento de ensino público. Teve sucesso no empreendimento e foi nomeada professora da Escola Normal de Matão, no interior do Estado de São Paulo. No mesmo ano foi contratada como auxiliar de ensino no Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP.

Pouco depois recebeu, por meio da intermediação de Roger Bastide, uma bolsa do governo francês e foi para Paris, onde continuou a estudar no Instituto de Altos Estudos da América Latina. Maria Isaura contou que ela já tinha escolhido, nessa ocasião, o tema de um de seus primeiros e mais significativos trabalhos (o Messianismo no Brasil), depois de ter escrito para Roger Bastide, já em 1948, um pequeno estudo sobre o tema. Nesse ano já tinha começado a coleta de dados sobre o assunto. A esse

respeito, ela tinha sido estimulada pela forma de trabalho de Florestan Fernandes. Quando ela foi, com alguns colegas da faculdade, à casa de Florestan para solicitar esclarecimentos sobre uma questão teórica, ela pôde ver as muitas fichas que ele tinha escrito e armazenado sobre seus trabalhos a respeito dos índios Tupinambá. Ela ficou surpreendida com isso e com a quantidade de informações que essas fichas continham. Ela se sentiu dominada e também um pouco assustada. E, de repente, tornou-se consciente da extensão que teria o trabalho ao qual queria se dedicar. (QUEIROZ, 1996, p. 171).

Não obstante, ela permaneceu em sua intenção e foi para a França, onde escreveu, sob a orientação de Roger Bastide no Instituto de Altos Estudos, seu trabalho sobre a Guerra Santa no Brasil (*La Guerre Sainte au Brésil: le Mouvement Messianique du Contestado*) como seu trabalho de conclusão de curso. Em Paris ela adquiriu em 1956 o diploma da *École des Hautes Études* (VI^e Section) da Universidade de Paris. A comissão da prova examinadora para a conclusão do curso era formada por Roger Bastide, Claude Lévi-Strauss e Gabriel le Bras e o título foi reconhecido pela USP como de doutorado.

Entre 1961 e 1970 Maria Isaura foi docente, durante o período das férias da USP (janeiro e fevereiro), no Instituto de Altos Estudos da América Latina e, nos anos de 63 e 64, atuou como diretora associada de estudos na Escola Prática de Altos Estudos.

O ano de 1963 foi o ano de seu concurso de livre-docência na USP. A tese apresentada para concorrer tornou-se logo célebre: “O Messianismo no Brasil e no Mundo”. O texto foi publicado e já em 1966 ela recebeu o prêmio Jabuti pela melhor obra publicada nas ciências sociais. Seu francês fluente, tanto oral como escrito, permitiu-lhe ensinar em universidades de diversos países, nos quais essa língua é falada: França, Canadá, Senegal e Bélgica.

Além desse prêmio citado, recebeu também o prêmio Mário de Andrade (terceiro lugar) no XIº concurso de monografias sobre o folclore; recebeu a distinção pelo trabalho “Sociologia e Folclore: a dança de São Gonçalo numa comunidade da Bahia” e, em 1997, o prêmio Almirante Álvaro Alberto, que anualmente era conferido pelo Ministério de Ciência e Tecnologia a duas personalidades de duas áreas científicas – escolhidas previamente -, prêmio esse entregue pelo Presidente da República numa cerimônia festiva na cidade de Brasília. Para a escolha dos vencedores participavam instituições muito conhecidas no Brasil em cada área, que tinham o direito de sugestão, sendo a decisão definitiva tomada pelo Ministério.

A obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz abrange um grande número de publicações. Ela começou a escrever enquanto era ainda criança. Desse modo, suas primeiras edições apareceram em 1926, quando tinha oito anos recém-completados, na revista ilustrada Tico-Tico. Ainda jovem escreveu e publicou Contos, aos quais se seguiram seus escritos científicos. Como salienta a jornalista Norma Couri, eram suas cartas deliciosas formas de um diálogo acadêmico com os destinatários. Algumas de suas obras foram antes publicadas no estrangeiro e somente mais tarde traduzidas para o português.

Seu lema era sempre “Não adianta desenvolver um projeto de pesquisa, se não se der a público seus resultados.” Ela mesma sempre trabalhou nesse sentido e exerceu também forte pressão sobre seus colegas e colaboradores nessa direção. Suas obras mais importantes foram traduzidas em diversas línguas, especialmente em francês, mas também em alemão, espanhol, inglês, holandês e italiano, aparecendo assim na França, Alemanha, Áustria, Portugal, Itália, Egito, nos Estados Unidos e na Suíça.

2. Pontos centrais dos trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz

Suas pesquisas são principalmente estudos sobre aspectos duradouros assim como em transformação da sociedade brasileira, sobre os aspectos reformistas e revolucionários dos movimentos messiânicos, sobre o cangaço e o coronelismo (poder político, social e econômico dos líderes regionais), sobre festas religiosas e religião, sobre estilo de vida, classes sociais e poder político. Seu fim permaneceu sempre a decifração do Brasil. Começou a carreira com a busca pelas raízes dos processos que, em cada etapa histórica, distinguiam a ação do povo brasileiro.

Seus trabalhos podem ser agrupados, assim, nas seguintes categorias:

- Metodologia
- Sociologia da sociedade rural
- Sociologia da religião
- Sociologia da cultura brasileira
- Estrutura social e política do Brasil
- Sociologia do conhecimento

2.1. Metodologia

Características marcantes dos trabalhos de pesquisa de Maria Isaura Pereira de Queiroz foram o esforço de elaboração e a preocupação com a objetividade do conhecimento. Nisso se pode reconhecer a influência da Sociologia francesa, que, por seu lado, foi sempre bastante

impregnada pelo pensamento de Durkheim. Não se deve esquecer, a esse respeito, que o começo das ciências sociais (nos anos 40 e 50) foi caracterizado pelo desejo de legitimar seus próprios procedimentos científicos ao lado daqueles das ciências naturais, que já haviam desenvolvido seu modo de trabalho há muito tempo. Pode-se entender melhor a posição de Maria Isaura a esse respeito quando se lê o que ela escreveu sobre a contribuição dos cientistas sociais franceses para a sociologia brasileira. Num de seus escritos ela considera os caminhos que foram percorridos pela sociologia francesa e mostra que uma das duas correntes existentes na França partia na verdade de Durkheim, mas um amplo leque de questões e interpretações caminhava na direção de outras disciplinas: Geografia Social, Psicologia Social e História. Durkheim foi o fundamento de toda a sociologia francesa; seus princípios formaram a base para a concepção dos problemas sociológicos e para a construção de seu objeto de pesquisa. Embora a sociologia devesse fixar suas próprias regras para seus procedimentos e formar seu próprio corpo teórico, seria desejável a cooperação com outras disciplinas, visando à coleta de dados e sua análise, desde que os pesquisadores permanecessem fieis à explicação e interpretação dos fatos.

A contribuição de Maria Isaura para a sociologia brasileira foi sempre a pesquisa social empírica, já que, como ela sempre acentuava, “eu não tenho qualquer inclinação ou vocação para a teoria”.

Com o conceito “metodologia”, Queiroz queria dizer todos os procedimentos e técnicas que são empregados numa pesquisa sociológica. Metodologia seria também, em sua compreensão, somente uma palavra para todos os instrumentos que são utilizados para a solução de um problema, o esclarecimento de uma questão ou o alcance de uma descoberta. Assim não havia, na opinião de Maria Isaura, preocupação a respeito das bases, do valor e da extensão desses instrumentos assim como

da posição do pesquisador diante do objeto de pesquisa. A metodologia, isto é os instrumentos utilizados, devem ser sempre dirigidos pelo objeto de pesquisa, até mesmo ser determinados por ele.

O método das ciências sociais deveria ser, segundo seu modo de ver, comparativo. Para transmitir esse princípio da jovem pesquisa social, ela traduziu “As regras do método sociológico”, de Durkheim, do francês para o português.

Maria Isaura desenvolveu projetos com métodos tanto quantitativos como qualitativos. Ela se sentia, no entanto, mais à vontade quando podia trabalhar com métodos qualitativos. Em relação a isso, ela distinguiu entre diferentes tipos de *relatos orais* como técnicas de coleta e armazenamento de dados e definiu entre os relatos orais as entrevistas, os relatos de acontecimentos e as *histórias de vida*. Esses *relatos orais* eram para ela a forma básica da captação de dados complexos, que não poderiam ser apreendidos com outras técnicas. Uma de suas obras trata de reflexões sobre os problemas surgidos com a utilização de aparelhos de gravação; ela discute nesse texto também as possibilidades de uso de relatos orais.

As histórias de vida (*life histories*) são também uma técnica que capta o que acontece no limite entre a vida individual e a vida social. A direção, na qual se desenvolve a coleta de dados depende se a pesquisa é conduzida por um sociólogo ou por um psicólogo; esse ponto de partida do pesquisador levará necessariamente a outra acentuação. No primeiro caso serão procurados nos entrevistados os sinais de seu pertencimento étnico, camada social, a sociedade global – diferentes instâncias, estruturas, hierarquias, quer se tratem de valores harmônicos ou valores que se contradizem, que sempre espelham seu interior. Em oposição a um sociólogo, um psicólogo procura as particularidades do entrevistado, suas características específicas, que caracterizam o indivíduo. O

psicólogo acentua o caminho de desenvolvimento do entrevistado; disso resulta, então, para ele a imagem da personalidade e seu entrelaçamento nas diversas coletividades às quais ele pertence. Isso é o resultado que se quer compreender e esclarecer. (QUEIROZ, 1983, p. 21).

A Sociologia atual também se orienta pelo subjetivismo, à medida que ela considera que ele não somente se origina de traços biológicos e psicológicos, mas se desenvolve em uma coletividade, é parte dela e conseqüentemente se manifesta como tal. Assim o subjetivismo é para a Sociologia não mais o indecifrável e inexplicável sinal do indivíduo, cuja interpretação somente poderia ser acessível pela Biologia e pela Psicologia. Também a Sociologia tem algo a dizer em relação a esses problemas, pois estes também são objeto de seu estudo. Isso vale tanto mais quanto as expressões do subjetivismo sempre dão uma resposta a algo que se situa externamente ao indivíduo. (QUEIROZ, 1983, p. 22).

De acordo com a visão de Pereira de Queiroz as histórias de vida poderiam ser poderosos instrumentos para a intensificação dos estudos sobre idosos comparados com modelos de ação e de pensamento. O pesquisador poderia reconhecer os arquétipos como figuras dinâmicas existentes no subconsciente de cada indivíduo, que poderiam ser alcançadas com uma estrutura relativamente geral.

Queiroz dirige a atenção para o fato de que, durante a coleta de relatos orais, surge uma complexa relação entre entrevistador e entrevistado, que é caracterizada por uma ordenação superior/inferior. O entrevistador é aquele que sabe o que ele quer alcançar com a pesquisa; ele levanta questões ou esclarece sobre o que o entrevistado deve falar. O

pesquisador precisa saber e estar consciente sobre isso e agir de acordo diante do entrevistado.

Ao mesmo tempo é necessário coletar os relatos daqueles que não têm “nenhuma voz”, isto é, do povo simples e anônimo. Isto foi colocado em prática durante uma pesquisa sobre o modo de vida de antigos trabalhadores que tinham atuado em fábricas na cidade de São Paulo de 1920 até 1937. As *life stories* desses trabalhadores foram a principal fonte para suas pesquisas, que foram publicadas em 1983.

2.2. Estudos Rurais

Como já foi mencionado na introdução, Maria Isaura Pereira de Queiroz fundou, juntamente com alguns outros professores da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, no ano de 1964, o Centro de Estudos Rurais, que posteriormente se transformou no Centro de Estudos Rurais e Urbanos (CERU). Bem mais recentemente foi reconhecido pela Universidade como Núcleo de Apoio à Pesquisa da USP. Como atividades centrais desse centro foram identificados dois objetivos principais: o desenvolvimento de projetos de pesquisa e a contribuição para a formação de estudantes das ciências sociais.

Os estudos sobre a sociedade rural distinguiram toda a obra de Maria Isaura. O fim desses estudos consistia em responder à seguinte questão: Como é organizada a sociedade rural no Estado de São Paulo e como ela funciona? Para responder à questão e dar oportunidade aos estudantes de participar de pesquisas, formaram-se grupos que iam a campo para observar e levantar dados. Esses grupos eram formados de docentes e estudantes de Sociologia, Psicanálise, História e Antropologia. Na fase inicial eles se ocupavam com a análise das formas elementares dos agrupamentos sociais ainda presentes no meio rural do Estado de São

Paulo. Foram analisadas especialmente as escolas rurais no Vale do Rio Ribeira de Iguape, assim como os produtores de banana de Itanhaém e Peruíbe, as relações de trabalho e a produtividade dos rizicultores do Vale do Paraíba. Especialmente importante também foram as pesquisas sobre a moradia rural em diferentes âmbitos do Estado de São Paulo.

O conceito de “bairro rural” foi assim definido: um grupo de vizinhança com habitat que é caracterizado pela manutenção de traços arcaicos da *civilização caipira*. Os bairros rurais são agrupamentos de famílias, cuja chefia assume não somente a responsabilidade pela criação do gado e pela agricultura, mas também a iniciativa, dividindo o trabalho com os membros da família. Um traço característico é a ajuda mútua e a solidariedade; a estrutura social é bastante homogênea; o fundamento da vida social são as festas religiosas. Outra característica dessa sociedade é a constituição comum do tempo livre, outra, ainda, é a propriedade básica pessoal e a disposição sobre as terras; esses traços impregnaram o modo de vida dessa população. Esses pequenos proprietários rurais dispõem de mobilidade geográfica. Quando os contatos sociais que se originam de seu trabalho desaparecem, isso os coloca à margem da sociedade. Se assumirem uma forma de trabalho que não corresponde a suas relações sociais tradicionais, esse espaço de mobilidade se torna muito limitado, podendo ter como consequência um empobrecimento sociocultural. Quando estão lado a lado o latifúndio e o minifúndio, pode se formar não raramente entre essas duas formas de economia uma interdependência.

Já que os imigrantes assumiram essa forma de vida, Maria Isaura Pereira de Queiroz formulou a seguinte hipótese: a assunção de determinadas características da *civilização caipira* por desconhecidos poderia ser explicada pelo desejo de uma integração mais profunda na sociedade regional e local. Tal comportamento poderia conduzir a um fortalecimento mais amplo desses traços e não à sua limitação gradual.

Acentuava que era a organização especial dos bairros rurais que contribuía para a manutenção das características. Salientou que a frequência e a duração dos contatos sociais indispensáveis para a organização dos grupos de vizinhança constituem também a base para a manutenção do folclore.

O desenvolvimento das cidades e a ampliação de uma forma econômica que se baseia na monocultura ameaçam a existência dos grupos de vizinhança formados pelos pequenos proprietários rurais. Estes não conseguem mais determinar o ritmo de trabalho e as atividades ficam subordinadas a uma forte disciplina. Dois mecanismos sociais contribuíram para que uma estrutura social semelhante tenha sido conservada por um período mais longo: o casamento com a filha do empregador e o *compadrio*.

Somente quando a cidade grande pôde oferecer aos pequenos proprietários novas opções, os grupos de vizinhança se ligaram a uma grande cidade. Quando ocorre tal incorporação, os bairros rurais desaparecem, já que perdem sua autonomia; mas há também muitos mecanismos que podem fazer regredir esse processo. Entre eles pode-se mencionar a diferença no tratamento que na cidade é dado aos pequenos proprietários e trabalhadores rurais. Isso poderia conduzir a uma sugestão de uma diferenciação dentro do grupo de vizinhança. Mas a existência de muitos fatores contrários a essa diferenciação fez com que esse comportamento por parte da população urbana não levasse a nenhuma mudança no comportamento dos moradores dos *bairros rurais*.

Em relação ao desenvolvimento das relações de trabalho na agricultura brasileira, Queiroz achava que não havia nenhuma incompatibilidade entre tradição e modernização, quando modernas técnicas de produção passam a estar ligadas a uma antiga forma de organização do trabalho rural. As relações entre os empregadores e os

trabalhadores transformavam-se rapidamente nas regiões nas quais uma numerosa mão de obra estava presente e a rede de estradas já estava construída, sem que existisse qualquer relação com a mudança tecnológica. Independentemente do tamanho da propriedade, o produtor se via pressionado já havia algumas décadas a diminuir a força de trabalho permanente e a contratar mais mão-de-obra sazonal. Se não existissem estradas boas e mão-de-obra suficiente, seria possível encontrar modernas técnicas de trabalho ao lado de organização de trabalho arcaica. Maria Isaura se interrogava se a rentabilidade mais baixa das modernas empresas rurais pequenas e médias, que já tinham introduzido mecanização na sua propriedade, não decorria exatamente do fato de terem se decidido pela modernização, mas, ao mesmo tempo, terem esquecido que o lucro é um dos indicadores da adaptação à sociedade capitalista global.

Em relação às muitas pesquisas já desenvolvidas sobre as estruturas agrárias brasileiras, Maria Isaura chegou à conclusão de que estas não esclareciam suficientemente realidade existente. Alguns pesquisadores traçavam um quadro esquematizado demais, no qual afirmavam que havia uma incompatibilidade entre tradição e modernização. Em oposição a isso, outros pesquisadores apresentavam um quadro fragmentário, que não poderia esclarecer o que se passava na sociedade. Faltava uma pesquisa abrangente que se apoiasse sobre diferentes estudos históricos e pesquisas empíricas amplas. Tal pesquisa poderia explicar como as estruturas agrárias brasileiras haviam se desenvolvido e como estavam plasmadas nas diferentes regiões, em sua multiplicidade, suas transformações e diferentes formas de adaptação, bem como em suas consequências.

2.3. Sociologia da Religião

Neste âmbito Maria Isaura trabalhou sobre o catolicismo – em seus diferentes tipos -, os cultos afro-brasileiros e os movimentos messiânicos. Seu ponto de partida foi: Não há homogeneidade religiosa no Brasil. O comportamento e a crença religiosa não existem isoladamente; eles não são imunes diante das influências ou reflexos de outros modos de ser religiosos dos indígenas (populações autóctones), dos que vieram da África como escravos e dos imigrantes brancos que para cá vieram desde os fins do século XIX.

Maria Isaura mostrou que os crentes podiam se defender por meio da crença messiânica e a religiosidade contra o poder dos grandes proprietários de terra ou haviam se subordinado voluntariamente ao poder estabelecido. Essa foi a chave para a compreensão da sociedade brasileira e da latino-americana.

2.3.1. Catolicismo

Com base em Thales de Azevedo, Maria Isaura identificou os diferentes tipos de catolicismo e os correlacionou com a estrutura social. Os diferentes catolicismos distinguiram-se também de acordo com as regiões. A crença católica era transmitida de uma geração para a seguinte com seus usos e costumes.

Ao lado do catolicismo formal, oficial, romano, podia-se encontrar o catolicismo popular, que foi trazido para o Brasil pelos colonizadores segundo um modelo da Península Ibérica e aí se transformou. Os sacramentos eram meios de proteção e cuidado contra diferentes formas de mal sendo utilizados especialmente como instrumentos de socialização, como acontece, por exemplo, no batismo, por meio do qual a criança é introduzida no grupo e o compadrio – com todas as obrigações e relações

sociais - fica estabelecido. Esse tipo de catolicismo levava à adaptação do indivíduo aos valores e modelos de comportamento sociais dominantes por meio do conformismo, da resignação, aceitação da vontade divina e do destino. O objetivo desse tipo de catolicismo era dominar os poderes desconhecidos e sobrenaturais, tornando-se, então, um apoio estrutural do *status quo*.

Queiroz pôde distinguir os seguintes tipos de catolicismo nas diferentes regiões:

Nas **regiões de monocultura** (cana de açúcar) encontrava-se um tipo de catolicismo que estava ligado com diferentes elementos dos cultos dos escravos. Lá se podia reconhecer uma hierarquia social claramente articulada: a camada alta, formada pelos grandes proprietários de terra e sua família, a camada média, à qual pertenciam empregados e trabalhadores assalariados, padrinhos e “protegidos” (sistema clientelista), e a camada baixa, que abrangia os escravos – escravos domésticos e trabalhadores da terra.

As religiões dos escravos eram misturadas com práticas católicas e o catolicismo da camada alta era também misturado com elementos dos cultos africanos, pois prevaleciam relações diretas e paternalistas entre as camadas sociais. Como consequência ocorria uma penetração recíproca dos cultos, que tinha função de diferenciação e de integração dessa sociedade. De um lado, a camada elevada aceitava até certo ponto que os escravos conservassem suas próprias práticas para se distinguir deles; ela queria, por outro lado, levar os escravos a que se convertessem ao catolicismo porque a conversão iria evitar que os escravos desenvolvessem uma consciência própria e se formasse uma identidade própria. Os escravos assumiram, de um lado, em parte a fé católica tentando se igualar inicialmente aos brancos. Por outro lado, eles conservavam suas próprias crenças e seus costumes como uma forma de

reação contra sua opressão e exploração.

A hipótese de Maria Isaura é de que somente a camada média dos homens livres tenha recusado de forma completa os cultos africanos para se distinguir dos escravos. Assim surgiu o catolicismo popular no qual muito menos elementos africanos encontraram aceitação do que no catolicismo da camada elevada. O catolicismo oficial quase não podia ser encontrado na camada elevada no período colonial.

Na **Amazônia**, o catolicismo se impôs com elementos dos cultos indígenas. No **sertão**, nas regiões mais secas do interior do Nordeste, existia somente um catolicismo puro, já que os brancos que lá viviam eram muito pobres para poder manter escravos sob seu domínio. Nas **cidades portuárias e administrativas** a hierarquia socioeconômica era menos forte, pois nessas regiões não havia elite de fazendeiros e nenhuma classe de escravos; havia somente diferença entre os livres: acima estavam os pequenos funcionários, os artesãos, os pequenos comerciantes, aventureiros e recém-chegados e abaixo estavam os escravos. Consequentemente, havia apenas duas camadas. O catolicismo oficial estava bem presente nessas cidades por causa da influência das ordens religiosas e das escolas em conventos. Apesar disso, a dinâmica do catolicismo popular nas organizações de confrarias pôde se manter. Assim, havia na costa o paralelismo das três formas de catolicismo e a concorrência entre elas era um fato. Conflitos graves entre o catolicismo oficial e o popular não podiam ser evitados. A isso se acrescenta um conflito camuflado entre o catolicismo oficial e os cultos africanos.

Nas **regiões de mineração**, onde na segunda metade do século XVII e na primeira metade do século XVIII surgiram novas cidades, as confrarias, separadas segundo as camadas sociais, grupos profissionais e pertencimento étnico, eram muito importantes. Elas serviam para a canalização da concorrência e para a estabilização dos “núcleos urbanos”.

Foram construídas numerosas igrejas ricamente adornadas que provavam a influência social e o poder econômico dos diversos grupos sociais. Também as procissões ofereciam uma oportunidade para discussões que exprimiam a cisão da sociedade que se manifestava na competição entre suas organizações. Nas cidades era bem nítida a reação das confrarias contra o catolicismo oficial; também digno de nota era o esforço para alcançar a independência por parte dos chefes das confrarias nas cidades de mineração diante da Igreja oficial. A função social das confrarias nas regiões de mineração consistia em harmonizar a complexidade dos diferentes grupos e ligar as partes heterogêneas da população uma à outra.

Em oposição às confrarias, os cultos africanos nas cidades tinham pequena adesão. Uma explicação possível para isso foi dada por Maria Isaura Pereira de Queiroz por meio da seguinte hipótese: a influência poderosa das confrarias também atuava sobre os escravos que se sentiam atraídos por elas; estas lhes ofereciam uma estrutura religiosa relativamente firme com canais para a ascensão social.

Do ponto de vista religioso, as cidades das regiões de mineração eram bastante homogêneas; essa homogeneidade era assegurada por meio de um controle policial que funcionava bem. Na prática havia um único catolicismo, o catolicismo popular; não havia quaisquer elementos divergentes que tivessem peso.

Nas **regiões de economia agrária de subsistência e de criação de gado**, podia-se reconhecer outra estrutura social, que era muito mais homogênea e caracterizada por transições suaves. Isso valia especialmente para as regiões de agricultura de subsistência, nas quais dominava uma estrutura igualitária: uma mesma situação de vida precária para todos; nessas regiões não havia nem escravos nem padres e a consequência era a dominação e difusão do catolicismo popular; uma fraca densidade populacional levava a um isolamento dos grupos. Nesse catolicismo

popular rural podia-se reconhecer uma característica especial, o papel dos leigos como transmissores da fé (“santos” no Norte, irmãos leigos no Sul, rezadores, “puxadores de novenas”) que mostravam bons conhecimentos dos rituais religiosos junto com imaginação criativa. Isso conduziu a uma considerável mudança do catolicismo oficial, romano, trazido de Portugal, levando a uma grande homogeneidade religiosa em todo o Brasil. “*As regiões de criação de gado e de agricultura de subsistência tornaram-se depósitos e reservatórios de elementos religiosos portugueses tradicionais e arcaicos.*” (QUEIROZ, 1985, p. 209).

A **missão indígena** dos jesuítas caracterizava-se por uma adaptação a suas imagens de vida; isso teve como consequência que a religião foi caracterizada por um sincretismo, isto é, por um entrelaçamento de magia indígena e catolicismo oficial. Essas novas formas de religião surgiram espontaneamente. Na Amazônia continuou a existir o culto miscigenado (indígena e católico) dos indígenas. As relações entre os diferentes tipos de catolicismo eram muito distintas e dependiam da posição que o grupo ou camada ocupava na hierarquia social.

2.3.2. *Movimentos messiânicos*

O messianismo é um tipo de movimento religioso: forma-se em torno de um líder carismático. O fim dos movimentos messiânicos é a concretização do céu na terra. Na verdade, o reino messiânico é um reino futuro propriamente, pelo qual se espera. A chegada pode ser apressada, entretanto, por meio de atividades dos movimentos messiânicos, isto é, por meio de um movimento sócio religioso, cuja figura principal é o messias. Segundo a visão de Maria Isaura esses movimentos se originam sempre da insatisfação humana com as imperfeições do mundo. Nesses movimentos messiânicos existe uma ligação estreita entre fatores religiosos e sociais. Cada crença messiânica parte da necessidade de uma

salvação que os fieis devem alcançar ainda na terra; há imagens bem claras sobre o modo como isso deve se realizar. Características principais dos grupos messiânicos são, além disso, suas atividades. O objetivo da mudança de vida neste mundo decorre do desejo de atingir melhores tempos. O processo de formação do grupo se completa paralelamente à espera conjunta pela chegada do reino.

Em vez de analisar os fatos primeiramente pelo ângulo de visão da sociedade global e de sua organização, Maria Isaura investigou-os sociologicamente com base na própria sociedade messiânica, na constituição de suas estruturas internas, nas fases que se seguiam umas às outras e nas formas de organização que iam amadurecendo aos poucos.

Seu método de análise foi o mesmo que Georges Gurvitch empregou em seus estudos, em vez de procurar as leis sociológicas gerais, ela procurou identificar tipos de messianismo nos quais fosse possível classificar todos os movimentos desse tipo. Desse modo, ela evitou dois extremos: a simplificação, por um lado, e uma multiplicidade sem sentido do fenômeno, por outro lado.

Por trás de diferentes movimentos Maria Isaura Pereira de Queiroz pôde descobrir a sociedade existente que reagia a determinados estímulos, internos e externos; ao mesmo tempo, pôde verificar como o grupo messiânico se transformava, à medida que procurava reestruturar as tensões insuportáveis e trazê-las novamente ao equilíbrio. Sua análise tinha por base tanto fatores de natureza religiosa como sociológica:

- o sagrado é somente uma das pré-condições para cada movimento messiânico e não uma qualidade, cujo conteúdo nos permitiria traçar as linhas fronteiriças entre diferentes tipos de movimentos messiânicos;
- a infraestrutura (e não a superestrutura) é o fator principal para o surgimento desses movimentos.

Esses critérios eram de natureza genética e funcional. Os genéticos

mostravam as causas ativas e criativas, os funcionais mostravam as reações coletivas às causas. Queiroz descobriu que as sociedades nas quais os movimentos messiânicos se desenvolveram eram “sociedades de origem” (sociedades de filiação), isto é, aquelas sociedades dominadas por famílias extensas. Assim, ela pôde constatar que a estrutura de parentesco constitui uma *conditio sine qua non* para o messianismo. Desse modo precisavam estar presentes dois pressupostos para que o messianismo pudesse surgir: um determinado tipo de mito e de religião e um determinado tipo de estrutura social.

O messianismo não foi nenhuma quimera ou loucura coletiva, ao contrário tinha uma função precisa, função essa que variava; ora o grupo se esforçava para reconstruir relações imprescindíveis para o trabalho comum ou puro (nesse caso o messianismo surgiu como um fator de desenvolvimento social e econômico, uma primeira reforma agrária em torno do líder carismático, uma tentativa vinda do interior do grupo); ora o grupo reagia contra ameaças vindas de fora: a construção de uma ferrovia que ameaçava perturbar o equilíbrio existente, a propagação do catolicismo romano que procurava anular o catolicismo rural/rústico, baseado em festas e cerimônias coloridas, suntuosas e com muita alegria. (QUEIROZ, 1977, p. XVIII).

Em seu prefácio à segunda edição da obra sobre o messianismo, Roger Bastide acentuou que cada uma das pesquisas de sua antiga estudante tinha se afastado dos caminhos até então trilhados, já que ela sempre encontrava novas trilhas que abriam perspectivas incomuns e, desse modo, chegava a concepções originais em relação a problemas que precisavam ser investigados. Assim, o messianismo aparece em sua obra

(...) não como um apocalipse, mas como a conquista da alegria e do prazer; ao contrário do catolicismo do litoral, que queria dar a carga humana (dos homens

que trabalhavam no campo) para o padre vindo do estrangeiro carregar – um catolicismo dogmático, moralizante e puritano -, o messianismo expressa o desejo de transformar a vida diária numa festa constante: na verdade, uma festa católica, mas uma verdadeira festa com procissões, jogos de cavalaria, concursos de guitarra. (QUEIROZ, 1977, p. XV).

Roger Bastide censura a modéstia exagerada de Maria Isaura, que a impediu de insistir mais fortemente em sua descoberta da origem da sociedade messiânica. Somente no fim de seu livro esta se torna mais clara, embora ela estivesse presente em todos os capítulos, de forma mais ou menos encoberta. Quando Bastide pergunta se seria possível ir mais longe do que Maria Isaura havia ido, ele considera que o sagrado tinha direito a um lugar mais importante que aquele que lhe tinha sido dado nessa obra, mas essa observação não estava em desacordo com as teses da autora, era muito mais uma complementação às mesmas.

2.3.3. *Cultos afro-brasileiros*

Queiroz analisou os cultos afro-brasileiros em dois níveis: de um lado, no nível da configuração dos cultos, de suas relações com os grupos de seguidores e com as posições que assumiam na hierarquia social e econômica das cidades brasileiras e, de outro, no nível dos crentes e das causas possíveis que os levavam a se tornarem membros de algum desses cultos.

A primeira etapa da análise é um diagnóstico da posição socioeconômica dos grupos de seguidores dentro da sociedade, cujas posições numa hierarquia rígida até certo ponto podiam ser muito bem definidas sendo controladas pela camada alta dominante. A segunda etapa refere-se à análise das transformações nos *cultos* (*umbanda*, *candomblé*) e na posição socioeconômica e social de seus seguidores. Os cultos

brasileiros eram encontrados somente nas cidades situadas no litoral atlântico, pois nas fazendas os negros viviam separados das pessoas de sua própria tribo (linhagem) e não tinham, em decorrência, nenhuma crença comum.

Para o candomblé, o catolicismo é simplesmente uma máscara, atrás da qual estão sempre presentes os cultos africanos. O contato entre ambas as religiões produziu uma mistura que escondia a realidade, isto é, a continuidade dos ensinamentos e rituais trazidos das diferentes tribos africanas. Os cultos tinham como fundamento a imagem africana de muitas forças importantes para a vida; cada uma dessas forças era incorporada por uma divindade. Os crentes deveriam obedecer incondicionalmente às divindades. Na medida em que observavam e mantinham exatamente os rituais, poderiam esperar que seus desejos fossem concedidos pelos deuses. Graus distintos de sacerdotes eram organizados em torno de pais e mães de um *terreiro* (templo). Cada “congregação” (grupo que poderia corresponder a uma área) formava uma unidade em si; as muitas rivalidades entre essas congregações impediram provavelmente a formação de uma espécie de “federação”. A denominação das congregações isoladas mudava de lugar para lugar; somente o nome *candomblé* foi utilizado de forma generalizada e para todas as designações, tanto próprias como de fora.

A *umbanda* pode ser vista como uma nova criação religiosa, pois contém uma relação de elementos de fé que se distinguem fortemente das manifestações de crenças e rituais, nas quais têm raízes, trazidas da África pelos negros. A *umbanda* espalhou-se no Brasil em todas as classes sociais. O culto tem um deus superior que é cercado no primeiro grau por deusas; cada uma dessas “linhas ou falanges” é cercada na sequência por “espíritos” menos importantes. Os “seres sagrados” são ou masculinos ou femininos; estando representados todos os degraus de

idade. A reencarnação tornou-se um dos traços da nova fé. O conceito de pecado – como foi desenvolvido pela tradição judaico-ocidental - foi adotado na crença da umbanda: transgredir as leis dos deuses e dos homens tem consequências desagradáveis na “outra vida” em forma de um agravamento da situação material e social. A umbanda indica uma tendência para a formação de uma federação de mais congregações sob o controle de uma comissão central; verifica-se uma tendência em rápido desenvolvimento a uma integração; isso está em contradição com o *candomblé*, cujas unidades sempre defenderam sua independência.

2.4. Sociologia da cultura brasileira

Sob esse título pode-se incluir os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz que se dedicaram ao carnaval, ao *cangaço*, à dança de São Gonçalo e à identidade cultural brasileira.

Na análise da cultura brasileira, Maria Isaura fez uso não somente da literatura especializada, isto é, de seus próprios estudos como também dos resultados dos estudos científicos de outros pesquisadores, mas também de obras literárias que retrataram muito bem a sociedade brasileira.

Ela mostrou como diferentes autores desde o século XIX sempre tentaram descobrir o que havia de próprio na cultura brasileira como uma forma de “autoconfirmação ou auto-identificação”. Primeiramente foram salientadas as características da origem portuguesa e indígena, a partir de 1870 também os traços da origem africana, já que nessa época também estava em discussão a abolição da escravatura. As influências indígenas e africanas foram vistas como motivos para o lento progresso do Brasil. Nessa época a cultura europeia era encarada como modelo para a avaliação de outras culturas, especialmente da brasileira. A cultura

brasileira era vista como uma parte integrante da cultura europeia, sendo os aspectos brasileiros específicos encarados como prova de sua inferioridade. Queiroz dirigiu nossa atenção para o fato de que mesmo traços e características da origem europeia se tornaram objeto dessa atitude de depreciação, quando eles haviam sido implantados no passado brasileiro. Nesse modo de consideração poder-se-ia supor estar a oposição entre o conhecimento aprendido e o conhecimento popular, o que deu origem a um quadro para o surgimento de um novo conceito na Europa, o de folclore.

A visão de que no Brasil não existiria nenhuma cultura nacional reconhecida foi defendida até os anos 60 do século passado, como se tentou provar que não existia nem uma cultura cultural mais elevada nem uma autêntica cultura popular. A única diferença em relação à concepção dos pesquisadores até então era que se considerava a cultura como um instrumento para a ação e não mais como uma “visão de mundo”. Maria Isaura destacou que a questão “quem somos nós?” nunca foi colocada num quadro sociológico. Por seu lado, ela acentuou que a existência de uma herança cultural comum era uma verdade histórica sem contestação, que ia além de todos os grupos étnicos e classes sociais.

A dança de São Gonçalo é uma expressão de cultura rural que sobreviveu em muitas regiões brasileiras desde o tempo colonial. Queiroz analisou essa dança na forma como ela ainda existia em uma pequena localidade do interior da Bahia, Santa Brígida. Lá ela pôde vivenciar essa dança em plena força, muito valorizada por todos. A origem da dança retrocede a uma antiga festa que tinha lugar no dia 10 de janeiro em Amarante (Portugal). A dança foi trazida pelos colonizadores portugueses, mas não se espalhou em todos os lugares da mesma forma, de modo que só se podia encontra-la em alguns lugares do mesmo modo como era praticada em Portugal. A dança mostra, entretanto, algumas

características comuns em toda parte: é dançada sempre diante de um altar, sobre o qual está colocado o quadro de São Gonçalo e para o qual ninguém pode virar as costas. Durante a dança são cantadas estrofes de quatro versos como forma de exaltação, em agradecimento por uma graça alcançada ou o atendimento de um pedido. Já durante a dança ou depois dela juntam-se os dançarinos, os músicos e o público numa refeição festiva.

A dança, na ocasião em que Maria Isaura a assistiu, não tinha mais como objetivo encontrar noivos para as moças solteiras ou agradecer por um casamento ocorrido e não tinha mais uma data específica, como acontecia em Portugal. No Brasil a dança podia ter lugar em qualquer data, quando aquele que fez a promessa (o *promesseiro*) tinha que pagá-la. O antigo objetivo “casamento” também havia sido abandonado. Assim a dança era ainda uma cerimônia religiosa, o cumprimento de uma promessa. Existiam tanto juramentos de vivos como de mortos que precisavam ser cumpridos. O último caso acontecia quando alguém, durante seu tempo de vida, não havia podido pagar uma promessa; sua família necessitava, então, cumprir a obrigação, já que a alma do morto não poderia descansar até que a obrigação que ela tinha assumido fosse cumprida. Maria Isaura constatou que isso não raramente ocorria porque a comunidade de Santa Brígida se via frequentemente diante de problemas econômicos - devido à seca que a afligia - que deveriam ser superados. Era, assim, frequentemente muito difícil para um *promesseiro* assumir os gastos de uma dança.

Embora em uma comunidade a dança pudesse conduzir à formação de um grupo de especialistas, isso não constituía a regra. Os músicos e o mestre da dança – seu condutor, uma espécie de “dono da dança” – eram, na verdade, os únicos que dançavam usualmente. Apesar disso, o mestre da dança não podia impedir que outras pessoas participassem da dança.

Durante a cerimônia ele mesmo estava subordinado ao carismático líder messiânico (Pedro Batista).

A estrutura do grupo que dançava era semelhante à estrutura da comunidade. Tratava-se de uma comunidade de homens livres que reconheciam voluntariamente um líder. O grupo que dançava era totalmente dependente da comunidade, pois era completamente integrado. Queiroz pôde verificar que havia na comunidade uma tendência para a estratificação, que tinha sua base da capacidade de realização econômica: todos os ricos – por exemplo, comerciantes e fazendeiros – pertenciam à camada alta. Formavam a camada média os pequenos proprietários que não trabalhavam somente em sua propriedade, mas dedicavam certo tempo também como força de trabalho para os grandes proprietários. Essa classe média abrangia uma grande parte da população da comunidade. Nessa camada situava-se ainda um grupo pequeno de pessoas ao qual pertenciam aqueles que não tinham qualquer propriedade e eram contratados pelos grandes proprietários para desempenhar tarefas específicas. Esta última camada abrangia principalmente aqueles novos na comunidade que eram atraídos a Santa Brígida por causa de seu solo fértil. Paralelamente à estratificação socioeconômica, existia outra hierarquia, no topo da qual se situava um pequeno grupo que se tinha formado com base na simpatia do líder (Pedro Batista) e desempenhava o papel de um grêmio consultivo. Os músicos e dançarinos pertenciam à camada média; a camada superior, ao contrário, tentava se manter distante, especialmente da dança. As mulheres da camada inferior não dançavam, seja porque não tivessem dinheiro para poder comprar as vestimentas necessárias, seja porque não tivessem aprendido a dança por serem recém-chegadas.

A conclusão a que Maria Isaura chegou foi que a dança dentro da comunidade de Santa Brígida, na Bahia, tinha a função de integração

e de homogeneização das diferentes camadas, à medida que a camada mais elevada descia ao nível da média e a inferior era alçada ao nível da média. A dança não desempenhava qualquer papel para a mobilidade nessa comunidade; não se tornou nenhum canal para a ascensão social e nenhum elemento diferenciador, promovendo a solidariedade grupal e sua manutenção coesa, apoiando desse modo a ordem social existente.

Queiroz também trabalhou sobre o imaginário e analisou como a literatura sociológica pesquisa e apresenta o imaginário: por meio da obra de Roger Bastide pode-se compreender que o homem não somente vive num mundo material, mas também num outro, no qual, sobre um fundamento material e sobre uma base de mecanismos de regulação, é criada uma rede de valores e sentidos e novas formações de imaginários por meio da fusão de realidades, significados e valores.

Maria Isaura trabalhou, pesquisou e escreveu intensamente sobre o carnaval; desenvolveu um conceito próprio e tentou definir “carnaval” bem como descrever manifestações comuns dessa festa no mundo ocidental. Em relação ao carnaval brasileiro, mostrou que ele era um fenômeno difundido por toda a parte e que tinha lugar especialmente em cidades maiores de forma semelhante. Além disso, chamou a atenção para modificações no carnaval condicionadas pelo tempo. Como sempre ela correlacionou também as manifestações carnavalescas com a estrutura social brasileira (mas não somente com ela), analisando as distintas formas dessa relação; ela própria observou os carnavalescos, isto é, os que participavam ativamente do carnaval, seja nas escolas de samba e nos desfiles, seja como observadores. De especial interesse para ela eram as relações entre carnavalescos e espectadores.

Maria Isaura constatou que a população brasileira estava dividida em dois campos opostos através do fenômeno carnavalesco: os *carnavalescos* e os *não carnavalescos*. Os primeiros viam como sua

obrigação nacional festejar os quatro dias como a maior festa de sua pátria, os outros, que sempre constituíram uma minoria, condenavam por diversas razões o carnaval, transformando bravos pais de família em palhaços e levando mulheres e mães a se comportarem como prostitutas.

Na reconstrução da história do carnaval no Brasil, Maria Isaura mostrou que os pobres nunca puderam se divertir como os ricos. A estes era reservada uma determinada parte da cidade ou tipos específicos de festas. Tão logo a camada média começou a penetrar nas regiões reservadas da cidade para a camada alta, a elite socioeconômica reservou outras ruas e praças para si. O carnaval conduziu também a uma separação específica relacionada com a classe social na sociedade brasileira e não para sua dissolução. Todos os carnavalescos esforçavam-se muito para festejar o carnaval e se divertir de seu próprio modo.

Sua inclinação pessoal para o carnaval é explicada por Maria Isaura pela tradição carnavalesca muito viva e cuidada em sua família. Contava-nos como sua família não somente festejava o carnaval, mas que ela própria tinha apoiado a fundação de clubes carnavalescos. “*O casamento de minha mãe com meu pai foi conseqüentemente o encontro de duas famílias carnavalescas; a participação de ambas as famílias no carnaval só poderia intensificar*” (QUEIROZ, 1992, p. 16). Ela mesma foi levada pela primeira vez a um baile de carnaval quando era um bebê. A socióloga acreditava que sua própria relação com a festa de carnaval não a impediu de estudar objetivamente o carnaval; ela concluiu a pesquisa à medida que constatou que a festa de carnaval era “o mais puro produto barroco” da sociedade brasileira e suas tradições. O barroco não era somente um traço da festa; era também a forma na qual se expressava; no carnaval uniam-se - segundo a opinião de Maria Isaura – elementos de diferentes origens. A contradição entre mito e realidade encontrava uma expressão concreta nos desfiles cintilantes, que faziam desaparecer os

limites. “Esta reunião de ‘muitas intenções contraditórias num só gesto’ não teria seu símbolo no elegante minueto executado no ritmo sincopado e tonitruante de tons surdos da *porta-estandarte* e do *mestre-sala* – nas luxuosas roupagens no estilo Luís XV, com o contraste das perucas brancas e da cor negra da pele?” (QUEIROZ, 1992, p. 224).

O cangaço foi um fenômeno social especial no Nordeste, que se difundiu até 1940², um fenômeno que, até a pesquisa de Maria Isaura, carecia de uma explicação mais profunda, dada somente por essa socióloga. Os cangaceiros eram uma espécie de bandidos que circulavam pelo sertão, portando espingardas às costas e colocando em polvorosa a sociedade nordestina com os ataques a seus inimigos. Não eram, entretanto, quaisquer criminosos comuns, mas “bandidos de honra”, como os denominou Maria Isaura. A sociedade do Nordeste tinha sido – como ela era, em parte, até o tempo da pesquisa de Maria Isaura, uma sociedade paternalista, dividida, dominada pelo poder regional dos fazendeiros.

Divididas também eram as forças que formaram a “polícia” para enfrentá-los e os combater, as assim chamadas *volantes*. Tratava-se de grupos que eram inconstantes e deveriam teoricamente representar a lei. *Cangaço* ou *volante* era somente uma questão de lado (*in-group* e *out-group*), perante o qual todos se colocavam: para ou contra um senhor rural local. Normalmente a entrada em um dos lados não se tratava de uma decisão voluntária; estava-se predestinado: já no momento do nascimento pertencia-se a um dos dois lados contrários.

Cada família tinha seu próprio partido e era ligada a outras famílias por meio de parentesco ou amizade – com outros coronéis. As autoridades locais também elas próprias eram divididas pela política, já que tinham suas preferências pessoais e apoiavam um de cada um dos lados em luta. Quando um dos partidos

² Lampião foi morto em 1938 e Corisco, seu lugar-tenente, em 1939. Nos anos 40 começou a migração para São Paulo e o cangaço desapareceu.

ganhava a disputa nas discussões e embates, as famílias e os bandos que ele não apoiava iam para a ilegalidade; bastava, entretanto, que o outro partido se fortalecesse e alcançasse o topo para que os cangaceiros, que até então tinham sido perseguidos, se tornassem o poder vigente. (QUEIROZ, 1975, p. 497).

2.5. A estrutura social e política brasileira

Sob este título podem-se incluir as publicações de Maria Isaura que se ocupam das classes sociais, das coletividades negras e do poder regional dos *coronéis*.

Roger Bastide, seu professor e orientador, desenvolveu muitas pesquisas sobre os negros e sua situação no Brasil (também em colaboração com Florestan Fernandes); Maria Isaura prosseguiu em seu caminho. Dirigiu a atenção para as diferentes e contraditórias interpretações da vida conjunta de brancos e negros no Brasil. Certos autores, segundo sua opinião, tinham chegado à conclusão de que os preconceitos de classe existentes abertamente e os de raça somente eram empurrados para frente, dos quais derivavam, entretanto, todas as atitudes e ações hostis. Outros autores, em oposição a essa visão, teriam falado de algumas características que incluíam as coletividades negras num tipo de sistema de castas segundo o modelo indiano, do qual teria derivado por fim um tipo de sistema de *apartheid*.

A análise do desenvolvimento da classificação socioeconômica dos negros na sociedade global de São Paulo mostra, entretanto, que a consciência étnica da população urbana através da existência de associações nas quais é possível entrar de acordo com a vontade, é “sutil e móvel”. Isso está em estreita relação com o processo de desenvolvimento

socioeconômico. Por fim, é decisivo que haja possibilidades de ascensão social para os negros (tratando-se sempre de ascensão individual ou do grupo familiar, não de toda a coletividade negra enquanto tal na sociedade paulista).

A análise de Maria Isaura mostrou que o conceito de marginalidade, tanto em seu sentido social como econômico, é bem pouco apropriado para abranger a posição dos negros e de seus agrupamentos na cidade de São Paulo. Segundo a visão de Maria Isaura o conceito de integração aplicado à relação entre negros e brancos em São Paulo é muito mais apropriado, caso contrário haveria separação de raças. A ascensão de negros na sociedade brasileira acontece no interior dessa sociedade, pois que é vista pelos brancos como parte integrante da totalidade; segundo a autora, não existe uma fronteira oficial declarada que pudesse impedir os contatos entre brancos e negros. Fundada na vida conjunta que durou séculos, não existiria no Brasil nenhuma separação étnica da sociedade no sentido de dois grupos que fossem, do ponto de vista étnico, completamente separados um do outro (deve-se lembrar do grupo bastante grande de mulatos que existe no país). A ascensão social dos negros na sociedade brasileira analisada assemelha-se à dos mulatos e brancos das camadas sociais comparáveis. Todas elas tendem à ascensão e são ocupadas embaixo por outros negros que chegam à cidade.

Queiroz estudou nos anos 50 as classes sociais da sociedade brasileira e constatou que naquela ocasião havia duas hierarquias sociais distintas, a saber, uma estratificação rural e uma urbana. Nas regiões rurais a camada média era a mais numerosa, porque naquela época o número de trabalhadores rurais era pequeno. Em contraposição a isso, o número dos pertencentes à camada baixa nas regiões urbanas era grande, já que muitos dos que vinham para a cidade, embora integrados no processo de industrialização, só conseguiam encontrar ocupação como força de

trabalho não qualificada.

Um dos primeiros trabalhos de Maria Isaura (e um de seus melhores, diga-se de passagem), que ela mesma traduziu naquele tempo para o francês, trata do Mandonismo, o poder local dos fazendeiros, que influenciou toda a história do tempo colonial e do Império e que somente muito vagarosamente pôde ser controlado e subordinado ao poder central. Maria Isaura conseguiu interpretar toda a história do Brasil sob esse ponto de vista.

2.6. Sociologia do Conhecimento

Dentro desse título encontram-se muitas publicações de Queiroz, que com a contribuição de cientistas sociais brasileiros e estrangeiros se ocuparam do desenvolvimento da sociedade brasileira, como Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Gilberto Freyre, Roger Bastide, Paul Arbousse-Bastide, Henri Mendras, Nina Rodrigues, Egon Schaden, Herbert Baldus, Sylvio Romero, Emilio Willems, Antonio Candido de Mello e Souza, entre outros.

Queiroz parte de Baldus e mostra que os primeiros estudos desenvolvidos no Brasil por europeus e brasileiros compreendiam índios como objetos de pesquisa e refletiam a influência dos pesquisadores alemães. Trata-se de estudos etnosociológicos. Também sobre a USP e a SBPC Maria Isaura fez estudos básicos. Ambas as instituições eram muito elogiadas por ela: a Universidade de São Paulo, porque ela mesma tinha estudado lá e onde deu os primeiros passos de sua carreira acadêmica, sem dúvida a melhor universidade brasileira. A SBPC reúne todos os campos da ciência e organiza, faz muito tempo, no mês de julho, a reunião científica anual mais importante do país. Os estudos sobre a USP foram escritos por Maria Isaura como um presente para os festejos de cinquenta

anos de existência desta universidade. Os trabalhos sobre a SBPC foram desenvolvidos a pedido da própria instituição. Durante a ditadura militar a SBPC desempenhou um papel considerável contra os procedimentos ditatoriais dos militares, especialmente no âmbito acadêmico e científico e Maria Isaura trabalhou ativamente no seio dessa instituição no sentido de impedir a ação da ditadura no âmbito das áreas acadêmica e científica.

Considerações finais

Quando se fala da sociologia brasileira, não se pode deixar de lado o nome e a obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz, pois ela deu uma contribuição fundamental para a compreensão da realidade brasileira e o desenvolvimento da Sociologia no Brasil.

Sua origem familiar e sua formação na USP e na França impregnaram fortemente sua personalidade e seu trabalho. Sempre foi muito exigente em relação a si própria e a seus alunos, sempre capaz e pronta a criticar acerbamente aquilo de que não gostava; ao mesmo tempo, era uma excelente orientadora. Detestava autopropaganda e por isso também não gostava dos jornalistas; a entrevistadora especializada nunca deu uma entrevista sobre si mesma ou sobre algum dos temas sobre os quais escreveu. Mas ela escreveu muitos artigos para jornais, quando se tratava de acentuar e destacar a memória sobre algum antigo professor ou um cientista conhecido. Sua aversão contra a imprensa também não a impediu, na época da ditadura militar, de mostrar muita coragem e de enfrentar o poder dominante para defender amigos e conhecidos – até da imprensa -contra a perseguição política.

Quando ela recebeu em 1998 o prêmio “Almirante Álvaro Alberto” das mãos do Presidente da República Fernando Henrique Cardoso, ela pôde romper duas barreiras. De um lado, ela era a primeira

mulher no Brasil que havia conquistado esse prêmio; de outro, com o reconhecimento de sua obra, foram igualadas as ciências sociais às ciências naturais diante da opinião pública, como foi acentuado tão apropriadamente pela socióloga e antiga senadora Eva Alterman Blay.

ANEXO

PUBLICAÇÕES DE MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

Livros editados no Brasil:

- A Guerra Santa no Brasil: o movimento messiânico do Contestado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1957. (traduzido para o francês sob o título *Le Mouvement Messianique du Contestado*)
- Sociologia e Folclore: A Dança de São Gonçalo num Povoado Bahiano. Salvador: Livraria Progresso, 1958.
- O Messianismo no Brasil e no Mundo. 1ª ed., São Paulo: Dominus, 1965 (2ª. ed.: Alfa-Ômega, 1976).
- O Mandonismo na Vida Política Brasileira. 1ª ed. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1970 (2ª. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976).
- Bairros Rurais Paulistas. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
- O Campesinato Brasileiro (Ensaio sobre Civilização e Grupos Rústicos no Brasil). Petrópolis: Vozes, 1973.
- Os Cangaceiros. São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- Cultura, Sociedade Rural, Sociedade Urbana no Brasil. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos/EDUSP, 1978.
- História do Cangaço. São Paulo: Global, 1982.
- Variações sobre a Técnica de Gravador no Registro da Informação Viva. São Paulo: CERU/FFCL-USP, 1983. (2ª. ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 1991).

- Roger Bastide, uma Antologia. São Paulo: Ática, 1983.
- Carnaval Brasileiro: o Vivido e o Mito. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- Roger Bastide: Ensaaios e Pesquisas. São Paulo: CERU, Coleção Textos, 2ª. série, n. 5, 1994.

Livros publicados no exterior:

- Les cangaceiros: les bandits d'honneur brésiliens. Paris: Julliard, 1968.
- Réforme et Révolution dans les sociétés traditionnelles. 1^{ère} éd. Paris: Anthropos, 1969 (2^{ème} éd., 1970).
- Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos. México: Siglo Veintiuno, 1969.
- Riforma e Rivoluzione nelle Società Tradizionale. Milano: Jaca Book, 1970.
- Images Messianiques du Brésil. Cidade do México: Cidoc-Sondeos, 1972.
- Los Cangaceros: La epopeya bandolera del Nordeste del Brasil. Bogotá: El Áncora, 1992.
- Carneval Brésilien: Le Vécu et le Mythe. Paris: Gallimard, 1992.
- I Cangaceiros: I Banditi d'Onore Brasiliani. Napoli: Liguori, 1993.

Colaboração em várias obras:

- Estudos de Sociologia e História. São Paulo: Anhembi, 1957.
- Les problèmes agraires des Amériques Latines. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique/École des Hautes Études de l'Amérique Latine, 1968.
- Perspectives de la sociologie contemporaine (Hommage à Georges Gurvitch). Paris : Presses Universitaires de France, 1968.
- Paysans, communautés et petits propriétaires. In: Les problèmes agraires des Amériques Latines. Paris: Colloques Internationaux du CNRS, 1968:

761-764.

- Vale do Ribeira: pesquisas sociológicas. São Paulo: Convênio DAEE/USP, 1969.
- Dieux d' Hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millenarismes de l'Ère Chrétienne. Paris: Mouton, 1969.
- Sociologia Rural (Coord.). Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- Comunidade e Sociedade no Brasil. São Paulo: Nacional, 1972.
- Homem, Cultura e Sociedade no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1972.
- Die Teilnahme des brasilianischen Negers an messianischen Bewegungen und das Problem der Marginalisierung. In: Gräbener, Jürgen. Klassengesellschaft und rassismus. Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag, 1973.
- Do rural e do urbano no Brasil. In: Szmrecsányi, Tamás; Queda, Oriowaldo. Vida Rural e Mudança Social. São Paulo: Nacional, 1973.
- Études Offertes au Prof. Jacques Lambert. Lyon : Institut de Droit Comparé, 1974.
- L'Exploitation de l' Amazonie ou la constante de la violence. Proceedings of the International Meeting on Human Ecology. Wien: Georgi Publishing Company, 1975.
- Sociologie Rurale. Paris/La Haye: Mouton, 1976.
- A Luta pelo Espaço. Petrópolis: Vozes, 1978.
- L'Autre et l'Ailleurs (Hommage à Roger Bastide). Paris: Berger-Levrault, 1976.
- Brésil, XIX^{ème} siècle: les précurseurs des Sciences Sociales. In: Culture, Science et Développement. Mélanges en l'Honneur de Charles Morazé. Toulouse: Privat, 1979.
- In memoriam Eurípedes Simões de Paula. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras/USP, 1983.
- Le Carnaval, la Fête et la Communication. In : Actes des Rencontres Internationales de Nice, du 8 au 10 mars 1984. Nice: Serre, 1985.

- Experimentos com histórias de vida. Itália/Brasil. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1988.
- Evolução religiosa e criação: os cultos sincréticos brasileiros. In: Karl Kohut und Albert Meyers (Eds.). *Religiosidad Popular en América Latina*. Frankfurt: Vervuert, 1988. p. 26-46.
- História. In: Colombine, Luiz Fernando (Org.). *O imã que tudo anima: homenagem a Simão Mathias*. São Paulo: Nova Stella, 1988.
- O Entrudo, antigo carnaval português. In: *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos de etnologia, 1989.
- Desenvolvimento das Ciências Sociais na América Latina e contribuição europeia: o caso brasileiro. In: Lechner, Jan (Org.). *Textos y Documentos*. Amsterdam: 46º Congreso Internacional de Americanistas. 1988. Fundación Congreso Internacional de Americanistas, 1990.
- Carnaval urbano em Portugal. In: *Estudos Portugueses, homenagem a António José Saraiva*. Lisboa: Diálogos, Série Compilação, 1990.
- Hommage brésilien à Placide Rambaud. In: Monique Vincienne et Henri Desroche (Éds.) *Avec Placide Rambaud (1922-1991)*. Paris: Association Collégiale Henri Desroche, 1991.
- La Recherche Géographique du Brésil. In: Hervé Théry et Martine Droulers (Éds.). *Pierre Monbeig, un géographe pionier*. Paris: IHEAL, 1991.
- Le développement des sciences sociales au Brésil: naissance, formation systématique et expansion. In: Solange Parvaux et Jean Revel-Mouroz (Éds.) *Images réciproques du Brésil et de la France*. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine. Collection Tradition et Mémoire, n. 46, 1991.
- O pesquisador, o problema de pesquisa, a escolha de técnicas: algumas reflexões. In: Alice Beatriz da Silva Gordo Lang. *Reflexões sobre a Pesquisa Sociológica*. São Paulo: CERU, Coleção Textos, 2ª série, n. 3, 1992: p. 13-29.
- Viajantes, século XIX: negras escravas e livres no Rio de Janeiro. In:

Leite, Miriam Moreira (Org.). *A Condição Feminina no Rio de Janeiro, Século XIX*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1993.

- O imaginário será mesmo “imaginário”? In: Queiroz, Maria Isaura Pereira de. (Coord.). *O imaginário em Terra Conquistada*. São Paulo: CERU, Coleção Textos, 2ª série, n. 4, 1993.
- Reflexões sociológicas sobre o imaginário. In: Queiroz, Maria Isaura Pereira de. (Coord.). *O Imaginário em terra conquistada*. São Paulo: CERU, 1993. p. 9-21.
- Terra sem males e paraíso perdido: Brasil e Europa na visão de um brasileiro do início do século XX. In: Queiroz, Maria Isaura Pereira de. (Coord.). *O imaginário em terra conquistada*. São Paulo: CERU, 1993.
- Para atingir o imaginário em Sociologia: a contribuição de Roger Bastide. In: Queiroz, Maria Isaura Pereira de. (Coord.). *O Imaginário em Terra Conquistada*. São Paulo: CERU, 1993.
- Terre sans mal, paradis perdu: Brésil et Europe vus par un brésilien du début du XX^{ème} siècle. In: Jean-Jacques Wunenburger (Éd.). *La Rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- Pour atteindre l'imaginaire : la contribution de Roger Bastide. In : Labourthe-Tolra (Éd.). *Roger Bastide ou le réjouissement de l'Abîme*. Paris: L'Harmattan, 1994.
- História, história oral e arquivos na visão de uma socióloga. In: Marieta de Moraes Ferreira (Org.). *História Oral e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994.
- Estudos de imigrantes no Brasil (prefácio). In: Célia Maria Leal Braga. *Memórias de imigrantes Galegos*. Salvador: Centro Editorial e Didático/ Universidade Federal da Bahia, 1995.
- Souvenirs. In: Henri Desroche. *Temoignages et Maieutique*. Paris/St Paul de Fourques: Bastidiana, Hors-série, n. 2, 1997.

Artigos em Periódicos:

- Estratificação e mobilidade sociais nas fazendas de café do Vale do

Paraíba entre 1850 e 1888. *Revista de História*, ano 1, n. 2, p. 195-218, 1950.

- A Dança de São Gonçalo, fator de homogeneização social numa comunidade do interior da Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 6, n. 1, jun. 1958.

- Der Sankt Gonçalo Tanz. *Staden-Jahrbuch*, São Paulo, Band 6, 1958.

- Les études ethno-sociologiques au Brésil. Recherches et Dialogues Philosophiques et Économiques. *Institut de Science Économique Appliquée*, Paris, n. 96, série M, n. 6, déc. 1959.

- Désorganisation des petites communes brésiliennes. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, XXVIII, p. 159-173, 1960.

- Messiahs in Brazil. *Past and Present*, London, n. 31, July 1965.

- O Bumba-meu-Boi, manifestação de Teatro Popular no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 2, 1967.

- O sitiante brasileiro tradicional e a evolução de sua situação socioeconômica. *Cadernos CERU*, São Paulo, n. 1, 1968 (com a colaboração de Lia de Freitas Fukui).

- Petit lexique de la vie rurale brésilienne: l'univers de la cane à sucre. *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, 1, p. 175-187, 1968.

- Favelas urbanas, favelas rurais. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 7, p. 81-99, 1969.

- Petit lexique de la vie rurale brésilienne: l'élevage et la vie pastorale. *Cahiers des Amériques Latines*, Paris, n. 5, 1970.

- Modernização da agricultura no Brasil. Pesquisas no Estado de São Paulo. *Cooperativismo e Nordeste*, Recife, v. 7, n. 3, set./dez. 1972.

- Agricultores de várzeas do rio Paraíba: mentalidade dos agricultores do Polder Pinda IV. *Cadernos (CERU)*, São Paulo, n. 6, 1973.

- Mythes et Mouvements Messianiques. *Diogène*, Paris, n. 90, avr./juin, 1975.

- Les années brésiliennes de Roger Bastide. *Archives des Sciences*

Sociales des Religions, Paris, n. 40, 1975.

- Singularidades socioculturais do desenvolvimento brasileiro. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, USP, n. 16, 1975.

- Notas sociológicas sobre o cangaço. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 27, n. 5, p. 495-516, maio 1975.

- Classes sociais no Brasil: 1950-1960. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 27, n. 7, jul. 1975.

- Um republicano do século XIX: o fazendeiro Manoel Elpídio Pereira de Queiroz. *O Estado de São Paulo*, Suplemento do Centenário. São Paulo, 15/03/75.

- Roger Bastide e o Brasil. *O Estado de São Paulo*, Suplemento do Centenário, 20/09/75.

- Evolução das relações de trabalho na agricultura brasileira. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 28, n. 11, p. 1264-1276, 1976 (publicado antes em *Sociologia Ruralis*, Amsterdam, v. XI, n. 3, 1971).

- Escravos e mobilidade social vertical em dois romances brasileiros do século XIX. *Cadernos (CERU)*, São Paulo, 1ª série, n. 9, 1976.

- Educação como uma forma de colonialismo. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 28, n. 12, dez. 1976.

- Pecuária e vida pastoril: sua evolução em duas regiões brasileiras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, n. 19, 1977.

- Coletividades negras: ascensão socioeconômica dos negros no Brasil e em São Paulo. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 29, n. 6, p. 647-663, 1977.

- Messies, thaumaturges et “dualité catholique” au Brésil. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Paris, v. XXIX, n. 2, 1977.

- Erziehung als eine Form des internen Kolonialismus in Klassengesellschaft. *Anuario. Jahrbuch für Bildung, Gesellschaft und Politik*. Münster, Nr. 1, p. 347-370, 1978.

- Évolution du Carnaval Latinoaméricain. *Diogène*, Paris, n. 104, oct./déc. 1978.

- Uma nova interpretação do Brasil: a contribuição de Roger Bastide à Sociologia Brasileira. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 20, 1978.
- Da definição do carnaval. *Cadernos (CERU)*, São Paulo, 1ª série, n. 11, p. 77-83, 1978.
- Principe de participation et principe de coupure: la contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique. *Archive des Sciences Sociales des Religions*, Paris v. 47(1), 1979.
- Cientistas e autoconhecimento da cultura brasileira através do tempo. *Cadernos (CERU)*, São Paulo, 1ª série, n. 13, p. 57-69, 1980.
- Religious evolution and creation: the Afro-Brazilian Cults. *Diogenes*, Paris, n. 115, 1981. (também apareceu nas versões francesa e espanhola dessa revista: Cultos Afro-Brasileños: Transformación y Creación Religiosas). *Diogenes*, Paris, n. 115, juil./sept. 1981 - Na cidade do Cairo foi editada também uma versão árabe desse artigo por *Diogenes* em maio/jul. 1982.
- A universidade em face das expectativas sociais. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 34, n. 5, maio 1982.
- Canudos: a guerra do fim do mundo. *Magazine Littéraire*, Paris, n. 187, sept. 1982.
- Atores, espectadores, serviços na festa carnavalesca. *Cadernos INTERCOM*, São Paulo, ano 2, n. 5, jul. 1983.
- SBPC, 1982: Caracterização das comunicações de pesquisa nas Ciências do Homem. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 35, n. 4, abr. 1983.
- Messias, taumaturgos e dualidade católica no Brasil. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 10, nov. 1983.
- A primeira deputada brasileira. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 20 fev. 1984.
- Escolas de samba do Rio de Janeiro ou a domesticação da massa urbana. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 37, n. 6, jun. 1984.
- Uma rara abordagem antropológica: a contribuição de Thales de

Azevedo à Antropologia Brasileira. *Jornal da Tarde*, Salvador, 25 ago. 1984.

- A USP na comunidade científica brasileira: apreciação primeira. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 36, n. 12, dez. 1984.

- Paul Arbousse-Bastide: as lições do pedagogo. *O Estado de São Paulo*, Suplemento Cultura, n. 250, ano IV, 1985.

- Die Katholizismen in Brasilien. *Anuario. Jahrbuch für Bildung, Gesellschaft und Politik*, n. 14, Münster, p. 187-225, 1985.

- Catholicisme rustique au Brésil: la création religieuse. *Braise*, Paris, n.2, avr./juin, 1985.

- Les Écoles de Samba de Rio de Janeiro ou la domestication d'une masse urbaine. *Diogenes*, Paris, n. 129, jan./ mars, 1985.

- Desenvolvimento das Ciências Sociais na América Latina e sua contribuição europeia: o caso brasileiro. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 41, n. 4, abr. 1989.

- Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 1, n.1, 1º semestre 1989.

- O Brasil dos Cientistas Sociais não-brasileiros. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, p. 65-97, 1990. (também editado na revista Vértice/Revista dos Tribunais, ANPOCS, 1990).

- Les Écoles de Samba. *Autremont*, Paris, Série Monde, n. 42, jan. 1990.

- Reconti orale : dall « indicible al dicible ». *La Critica Sociologica*. Roma, n. 94-95, estate/autunno, 1990.

- Afro-Brazilian Cults and Religious Change in Brazil. The Changing face of religion. *Sage studies in International Sociology*, 37 (ISA): p. 88-108, 1991.

- Ufanismo paulista: vicissitudes de um imaginário. *Revista da USP*, São Paulo, n. 13, mar./maio, 1992.

- Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. Actas do Encontro "A construção social do passado", 1992.

- Desenvolvimento das ciências sociais no Brasil: nascimento e expansão. *Ciência e Trópico*, Recife, v. 20, n. 2, p. 387-412, jul./dez. 1992.
- A ordem carnavalesca. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 33, 1992.
- Per cogliere l'immaginario. Il contributo di Roger Bastide. *La Critica Sociologica*, Roma, n. 105, primavera, febbraio/giugno, 1993.
- D. Sebastião no Brasil. *Revista da USP*, São Paulo, n. 20, dez. fev., 1993/1994.
- Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v. 8, n. 22, set./dez. 1994.
- Roger Bastide, professeur de l'Université de São Paulo. *Bastidiana*, St Paul de Fourques, n. 6, avr./juin 1994.
- Le carnaval de Rio, une ruse du pouvoir (Au pas, sifflet, au pas, sifflet. Discipline et rigueur). *Le Temps Stratégique*, Genève, n. 56, fév. 1994.
- Roger Bastide e as vicissitudes de um retorno. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 8 out. 1994.
- Sobre Durkheim e as regras do método sociológico. *Ciência e Trópico*, Recife, v. 23, n. 1, 1995.
- Cartésianisme em émoi. Mélanges offerts à Roger Bastide. *Bastidiana*, St Paul de Fourques, n. 9, jan./mars 1995.
- Um perfil da USP. *Coleção Documentos*, São Paulo, IEA/USP, n. 21, jun. 1995.
- O CERU faz trinta anos: primeiros tempos. *Cadernos CERU*, São Paulo, n. 6, série 2, 1995.
- A ordem carnavalesca. *Tempo Social*, São Paulo, v. 6, n. 1-2, jun. 1995.
- Identité culturelle, identité nationale au Brésil. *Revue de Sociologie et d'Anthropologie*, Caen, Mana, n.1, 1^{er} semestre 1996.
- Estudos sobre o catolicismo brasileiro (homenagem a Thales de Azevedo). *Revista da Academia de Letras da Bahia*, Salvador, n. 42, mar. 1996.

- Florestan Fernandes: um trabalhador intelectual fora de série. *Cadernos CERU*, São Paulo, 2ª série, n. 7, p. 167-177, 1996.
- Florestan Fernandes: chercheur, sociologue, professeur, député. *Bastidiana*, St Paul de Fourques, n. 13/14, jan./juin 1996.
- Uma abordagem antropológica de valor no Brasil: a contribuição de Thales de Azevedo. *Cadernos CERU*, São Paulo, 2ª série, n. 7, 1996.
- Recordando Thales de Azevedo. *A Tarde*, Salvador, 23/8/1996.

Referências bibliográficas

Foram consultadas para a redação deste texto principalmente as próprias obras de Maria Isaura Pereira de Queiroz e dois pequenos artigos escritos sobre ela, a saber:

COURI, Norma. Maria Isaura Pereira de Queiroz, um mito da brasilidade. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, Caderno 2, p. D5, 24 mar. 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura pereira de. Florestan Fernandes: um trabalhador intelectual fora de série. *Cadernos CERU*, São Paulo, 2ª série, n. 7, p. 167-177, 1996.

_____. *Carnaval Brasileiro: o Vivido e o Mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. Catholicisme rustique au Brésil: la création religieuse. *Braise*, Paris, n.2, avr./juin, 1985.

_____. *Variações sobre a Técnica de Gravador no Registro da Informação Viva*. São Paulo: CERU/FFCL-USP, 1983.

_____. *Os Cangaceiros*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____. Notas sociológicas sobre o cangaço. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 27, n. 5, p. 495-516, maio 1975.

VILLAS BOAS, Glaucia. Entre a tradição e a modernidade. A Sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz. V Jornada de Estudos em Ciências

Sociais. “Jornada de Estudos Maria Isaura Pereira de Queiroz”, UNESP, Campus de Marília, 22/26 ago. 1994

CAMPOS, Maria Christina Siqueira de Souza. Vergangenheit und Gegenwart der Lehrerbildung in Brasilien: eine Analyse der Beziehungen zwischen Lehrerbildung und gesellschaftlichem Modernisierungsprozeß. *Anuario*, Jahrbuch für Bildung, Gesellschaft und Politik, Nr. 8, Münster, 1982.