

**36º Encontro Anual da Anpocs**

**GT 27 – Pensamento social no Brasil**

**Caminhos cruzados: Maria Sylvia de Carvalho Franco  
e a tradição intelectual brasileira**

Maurício Hoelz (PPGSA/UFRJ)

Lucas Carvalho (PPGSA/UFRJ)

É notável na tradição intelectual brasileira o movimento analítico de retornar às origens coloniais da sociedade e nelas identificar os condicionantes sociais, políticos e culturais que a conformariam historicamente. Este traço recorrente obviamente não exclui as diferentes formas pelas quais o recurso ao passado é realizado. Além dos conteúdos substantivos, com suas dimensões normativas, as análises encerram proposições teóricas que estão continuamente a nos interpelar, formando um “repertório cognitivo” cuja importância o próprio desenvolvimento das ciências sociais contemporâneas nos indica no seu ato recursivo de releitura desses trabalhos em busca de novos caminhos a trilhar (Brandão, 2007: 32-33).

Nesse sentido, parece incongruente, quando se busca delinear os aspectos cognitivos da história das ciências sociais brasileiras, operar com um corte epistemológico entre os chamados ensaios de interpretação do Brasil publicados entre as décadas de 1920 e 1940 e as ciências sociais institucionalizadas. O esforço conjunto de revisão analiticamente orientada desses ensaios à luz dos trabalhos das ciências sociais institucionalizadas reforçam essa perspectiva que, embora reconheça as inegáveis inovações teórico-metodológicas introduzidas, questiona a atribuição de uma ruptura epistemológica entre as gerações intelectuais, identificando continuidades e descontinuidades cognitivas fundamentais entre elas. No caso que mais especificamente interessa a este artigo, a condição social dos homens livres pobres, massa da população situada entre os senhores latifundiários e os escravos, constitui-se num dos temas mais instigantes legados pela tradição ensaística e que constantemente retorna em novas chaves de leitura. Retomada esta que se percebe na obra sociológica de Maria Sylvia de Carvalho Franco, desenvolvida em grande parte nas décadas de 1960 e 1970 e dedicada às formas de solidariedade e ação social dos homens livres.

Como se sabe, a obra da socióloga paulista integra um movimento mais amplo de “rotação”, no qual se aciona um deslocamento ao mesmo tempo teórico-metodológico e ético do eixo de estudos sociológicos no Brasil: de uma perspectiva senhorial para a perspectiva dos “de baixo”, isto é, da camada humilde, sem projeção social de relevo (Candido, 2004: 229). Nela, trata-se, prioritariamente, de investigar, a partir do ponto de vista dessa população, a formação de sua consciência, os condicionantes de suas ações e sua organização social. Mesmo que não tenham se debruçado especificamente sobre o

homem livre pobre, as interpretações do Brasil abriram uma ampla gama de possibilidades para a sua delimitação como objeto de investigação científica. Já com Euclides da Cunha a experiência na Guerra de Canudos relatada em *Os Sertões* (1902) imiscuiu-se a uma investigação acurada da organização social do homem sertanejo, marcada por sua abnegação ao trabalho no latifúndio e pela dominação a que estava submetido pela classe senhorial. Remetendo a essas condições, o escritor estabelece um passo analítico importante ao apontar para a distância cultural entre litoral e sertão, sendo, por isso, um dos primeiros a problematizar a integração dos homens livres pobres à sociedade nacional. Questão esta que será retomada nos anos 1950, em meio às pesquisas de campo de, entre outros, Emílio Willems, Antonio Candido e Maria Isaura Pereira de Queiroz, que veriam na reorganização social e cultural dessa camada social consequências de uma sociedade global em vias de urbanização e industrialização (Lima, 1999; Carvalho, 2010). Outro centro de preocupações norteara as pesquisas coordenadas por Florestan Fernandes, na então Cadeira de Sociologia I da USP, sobre o desenvolvimento capitalista no Brasil e os seus condicionantes históricos formados a partir do polo senhor e escravo. Ainda que o foco não incidisse prioritariamente sobre os homens livres pobres, mas sobre o negro, era também a impossibilidade de essa camada se integrar aos circuitos capitalistas de produção que permanecia como questão de fundo das investigações encaminhadas sobre a sociedade escravista brasileira, conduzindo-as, num sentido mais amplo, a identificarem os bloqueios à expansão da ordem social competitiva.

Participando das discussões suscitadas nesse contexto mais geral, a obra sociológica de Maria Sylvia de Carvalho Franco parece seguir em direção algo distinta, ao tomar como objeto de estudo os homens livres pobres, relacionando-o aos problemas de pesquisa colocados, em grande medida, pela agenda da Cadeira de Sociologia I. A fim de esclarecer alguns aspectos da armação teórica elaborada pela socióloga paulista, que não se explica por seu pertencimento institucional, propomos pensá-la em referência às interpretações do Brasil de Francisco José de Oliveira Vianna e Caio Prado Jr., cujas reflexões sobre o que denominaram “plebe rural” e “setor inorgânico”, respectivamente, parecem informar, ainda que não explicitamente, a formulação dos principais argumentos de Franco sobre o “insolidarismo” e “ausência de nexos moral” entre os homens livres pobres. Por um lado, a proposição de que o latifúndio, com seu caráter quase autárquico e baseado no trabalho escravo, teria inibido o desenvolvimento de outras formas

concorrentes de solidariedade e economia, como a cidade, e, além disso, formado uma “plebe rural” de homens livres e brancos, encontra em Oliveira Vianna o seu principal formulador. Por outro lado, ao enfatizar as articulações entre o latifúndio agroexportador e a inserção do Brasil no mercado mundial, Franco retoma de Prado Jr. os argumentos do “sentido” da colonização e das suas consequências internas na cisão da estrutura social brasileira entre a dinâmica articulada em torno da relação senhor-escravo e a dos homens livres pobres. Embora tenham pontos de partida, encaminhamentos e sentidos distintos, as propostas de Vianna e Prado Jr. convergem ao apontar os limites das formas de solidariedade social no Brasil, ponto este que será retomado de maneira central por Franco, embora com outras mediações, ao tratar a dominação pessoal como princípio mais geral de ordenação das relações sociais no Brasil.

Apoiados na noção de sequências cognitivas como recurso metodológico crucial para se apreender processos de adensamento e reelaboração intelectual (Botelho, 2007; Brasil Jr., 2007; Carvalho, 2010; Hoelz, 2010), procuramos analisar o encaminhamento próprio de Franco à problemática destacada, realizando um duplo movimento, no qual se enfatiza não apenas sua dimensão “diacrônica”, valorizando o papel das mediações no seu recurso ao repertório intelectual pretérito, mas também como este assume significado no seu contexto “sincrônico”, isto é, inscrito num campo de interlocução contemporâneo mais amplo. Esta abordagem permite delinear continuidades decisivas – embora não necessariamente articuladas de modo explícito – em torno de questões centrais da sociedade brasileira, bem como perceber como Franco introduz descontinuidades cruciais por dentro dos próprios desdobramentos analíticos que direta ou indiretamente realiza.

### **Latifúndio, solidariedade social e dominação pessoal**

Em seu ensaio de estreia, *Populações Meridionais do Brasil*, pronto desde 1918, mas publicado em 1920, Oliveira Vianna salienta a “função simplificadora” exercida historicamente pelo latifúndio, forma social assumida pela propriedade fundiária no Brasil e único “centro de gravitação da sociedade colonial”, sobre a estrutura e a dinâmica societária e política brasileira. Dispersos e isolados em sua desmedida enormidade territorial, os grandes domínios rurais de feição quase autárquica teriam obstado a complexificação da vida econômica e social, estendendo sua ação atrofiadora sobre diversos setores da vida social, como o comércio, a indústria e as atividades urbanas. Condensando seu raciocínio, o autor formula: "*nem classe comercial; nem*

*classe industrial; nem corporações urbanas*. Na amplíssima área de latifúndios agrícolas, só os grandes senhorios rurais existem". E completa: "Fora deles, tudo é rudimentar, informe, fragmentário" (Idem: 119, grifos do Autor).

Investigando as relações do latifúndio com as classes dele dependentes economicamente, Vianna assinala que "entre essa classe e a aristocracia senhorial as relações de interdependência e solidariedade não têm permanência, nem estabilidade. São frágeis e frouxas. Não se constituem solidamente" (Idem: 119). Os trabalhadores livres são dispensáveis, pelo menos até 1888, em virtude da mão-de-obra escrava, o que torna puramente voluntários os laços econômicos forjados.

Assim, as formas sociais assumidas pela propriedade fundiária desde a colonização portuguesa, que conjuntamente com fatores como a desmedida amplitude, a dispersão pelo território e a feição autonômica dos grandes domínios rurais, teriam concorrido tanto para a simplificação da estrutura social global da sociedade, criando obstáculos à constituição do comércio, da indústria e dos núcleos urbanos; quanto para definir, juntamente com a escravidão, a amenidade dos climas tropicais e a abundância de terras privadamente controladas, as mesmas qualidades das relações de solidariedade internamente ao domínio rural.

No bojo deste mesmo processo de formação agrária teria sido engendrada a organização dos diferentes grupos sociais formalmente livres sob a tutela do grande proprietário no *clã rural*. Segundo Vianna, o que impele a "plebe rural" a congregar-se à sombra dos senhores territoriais é "*a necessidade de defesa contra a anarquia branca*, dominando, de alto a baixo, desde os primeiros séculos, toda a sociedade rural" (Idem: 133-134). Por *anarquia branca*, Vianna designa a capacidade de apropriação privatista das instituições públicas pelos clãs rurais que acabava por lhes distorcer e redefinir o sentido próprio. Nessas condições, a fragilidade e a parcialidade a que as instituições públicas estavam sujeitas favoreciam a que os diferentes grupos sociais subalternos se refugassem sob o "poder tutelar" dos clãs rurais, conformando e garantindo um sistema de dominação política. O fundamento desta dominação, reiterado ao longo da formação da sociedade, residiria para Vianna em uma ambiguidade histórica que nos singularizaria: os mesmos processos que tornavam as relações de solidariedade entre a "aristocracia senhorial" e a "plebe rural" frágeis, frouxas, instáveis, desnecessárias no plano econômico (e secundariamente militar ou religioso) concorreriam para fortalecê-las "na mais íntima interdependência para efeitos políticos" (Idem: 144).

A única forma de solidariedade capaz de vicejar em meio ao “insolidarismo” geral, portanto, dava-se no plano político, sob regime dos clãs rurais. Única forma *militante* de solidariedade social em nosso povo, o clã rural estava dotado de “um sensibilíssimo espírito de corpo”, conformador de um sistema clientelístico de reciprocidades: o senhor rural tinha o dever de reprimir qualquer ultraje ou dano porventura causado aos seus homens pelo proprietário vizinho ou pela autoridade local. Por parte dos clientes, existia, por sua vez, o dever de fidelidade absoluta. O clã rural evidenciaria, para o autor, o caráter “amorfo”, “ganglionar”, “fragmentado” e “dispersivo” da sociedade brasileira, incapaz de se auto-organizar e de levar a cabo um projeto de reordenamento e fortalecimento do estado nacional no Brasil.

O argumento central de *Populações* que articula a forma de ocupação e exploração da terra com o domínio dos senhores rurais, inclusive sobre a esfera pública, é recuperado em nova chave em *Homens livres na ordem escravocrata* (1964) de Maria Sylvia de Carvalho Franco. A pesquisa toma como objeto de análise, conforme indica seu título original, a “velha civilização do café” que, no século XIX, medrou nas áreas do Rio de Janeiro e de São Paulo pertencentes à região do Vale do Paraíba. A documentação coligida, como atas, cartas e processos criminais, refere-se à Comarca de Guaratinguetá e descortina, através do exame acurado da pesquisadora, as relações entre homens livres pobres e entre estes e os senhores. Segundo a Autora, essas diversas relações têm na composição produtiva do latifúndio, voltada ao mesmo tempo para o mercado externo e para a subsistência, a conformação de uma ordem social na qual a propriedade da terra se interpõe nas relações entre as classes sociais, fazendo do latifúndio o centro da vida social. Sua autossuficiência teria restringido outras formas concorrentes de atividades econômicas e solidariedades sociais, compelindo a massa dos homens livres pobres a recorrerem ao fazendeiro. A este cabe estabelecer o comando da produção regida pela mão de obra servil e direcionada ao mercado externo, além da manutenção de atividades que sustentam o funcionamento interno do latifúndio, concedendo, para isso, lotes de terras aos homens livres. A doação de terras afigura-se ao senhor e ao sitiante como um “favor” e como tal deve ser retribuído de maneira a satisfazer os compromissos firmados. Mesmo nos casos em que esta “plebe rural” desempenhava outras funções, como eram os casos do tropeiro e do vendeiro, o latifúndio as teria confinado às relações de favor, atraindo-os para a sua órbita de influência.

A aparente indiferenciação social, favorecida pelo estado de penúria mais ou menos geral, e o trato igualitário sancionado pelo compadrio, sustenta a consciência e a afirmação de “nivelamento” social do fazendeiro e do homem livre pobre, bem como o tratamento “igualitário” manifesto entre eles (Franco, 1997: 85-86). No entanto, sob a indeterminação na forma da estratificação social traduzida “na ausência de marcas exteriores nítidas de diferenciação social, submersas na simplicidade dos costumes” (Ibidem), instaura-se um forte princípio de dominação pessoal, hierarquizando a sociedade. Subscrevendo Vianna, observa Franco que é no plano político, contudo, que se percebe os limites do poder exercido pelo fazendeiro, a dependência do mais forte para com o mais fraco, uma vez que nos estritos quadros da vida econômica o trabalho do homem livre pobre é desnecessário ou útil apenas esporadicamente, em virtude da utilização da mão de obra escrava. Apenas quando “estavam em jogo objetivos básicos como apoio político *versus* auxílio econômico, consolidava-se a interdependência” (Idem: 91), do contrário, os compromissos revestiam-se de grande fragilidade. Tal regime de poder assentado sobre uma trama de fidelidades e lealdades pessoais acarreta uma asfixia da consciência política das camadas socialmente dominadas, obstando que o voto tanto se transforme em mercadoria quanto seja expressão de uma autodeterminação radicada na consciência de interesses autônomos (Ibidem).

Podemos notar como para Franco as relações de reciprocidade no plano político fundavam-se no reconhecimento social do sitiante como *pessoa*, implicando numa forma de ajustamento deste ao fazendeiro que mobilizava fundamentalmente sua humanidade. Essa admissão de humanidade traduzia-se no trato “igualitário” e não ficava confinada ao plano do comportamento, projetando-se inclusive no nível da consciência e das representações do fazendeiro (Franco, 1997: 92). Sustenta Franco que a “consciência de indiferenciação” assim lograda permite apanhar o sentido da ação da camada dominante quando referida à do dependente. Tal sentido está orientado para a preservação do seu próprio poder, por intermédio da observância de seus deveres e obrigações que garantia a adesão política do sitiante, plasmando o que Franco denomina “*praxis* conservadora”, constitutiva da própria técnica de dominação pessoal (Idem: 93). É este nexos de sentido, ou “vínculo genético” (Idem: 92), entre dominação política, e também social, e consciência de “indiferenciação”, fundada no reconhecimento mútuo como *pessoas*, que efetiva a *dominação pessoal*.

Enquanto a ênfase de Vianna recai nos fins políticos da dominação, subestimando as possíveis consequências advindas do tipo pessoalizado de relações que a sustenta, Franco acentua analiticamente a natureza dessas relações de solidariedade para fins políticos, de tal modo que fala em dominação *pessoal*. Não obstante esta configure para a autora um princípio estrutural de coordenação das relações sociais e das condutas individuais, a dimensão pessoal lhe permite *contingenciar* o caráter determinista da proposição de Vianna. Para este autor, os mesmos processos do meio social que fortalecem a moralidade dos grupos dominantes enfraquecem as classes subalternas – argumento cuja ambigüidade se dilui pela ênfase na unidade das relações sociais entre essas classes representadas pelo clã. É claro, o foco na estrutura social clânica opera como recurso analítico para corroborar o argumento do insolidarismo social. Não há valorização, na análise, dos atores e da ação social. Esta, na verdade, ilustra e fortalece a estabilidade da estrutura, para não mencionar o fato de que quando ela se insinua, por força da argumentação, constrangimentos de diferentes ordens extra-sociais – psicológicos, biológicos, raciais, entre outros – são habilmente mobilizados para dirimir as suas possibilidades efetivas. Franco ainda avança em sua análise sobre a ordem social pessoalizada ao conjugá-la à investigação acerca da integração do latifúndio ao mercado capitalista, e do papel de mediação da figura do senhor, o que lhe permite demarcar as prerrogativas deste em relação aos homens livres pobres, e os elos que o atam à dinâmica mais geral de acumulação do capital, atribuindo, desse modo, uma outra configuração, ainda que complementar, à dominação pessoal.

### **Unidade contraditória do latifúndio e presença ausente da escravidão**

Com o deslocamento do eixo da análise dos senhores para os homens livres, Franco explicita como a noção de *pessoa* funda a relação entre os dois agentes, e que, sob a aparência de igualdade, revela-se a dominação. Isso transparece na própria fragilidade de que se revestem estas relações, sendo, de acordo com as circunstâncias, interrompidas unilateralmente pelo senhor, fato que na maioria das vezes, por ser encarado como uma ofensa à honra pelo homem livre pobre, lança-o em uma grave crise moral. Segundo Franco, o que permite a arbitrariedade por parte do senhor, enfraquecendo estas relações, é a dupla condição desse agente, ora regido pelas associações morais que como senhor do latifúndio estabelece com os homens livres, ora agindo de acordo com os interesses econômicos que fazem dele um administrador e do latifúndio uma empresa mercantil. O



recurso às teses de Caio Prado Jr. parece esclarecer a introdução desse outro nível de análise que, integrando latifúndio e capitalismo, é fundamental para a compreensão da dominação pessoal como princípio que articula os dois setores da sociedade.

Para Caio Prado Jr., a grande unidade de exploração deve ser entendida a partir e como principal meio de realização do “sentido” da colonização, ideia segundo a qual a colonização do Brasil é produto direto da expansão ultramarina europeia. Através dela, e tomando o sistema colonial como categoria de entendimento deste processo, o historiador insere o Brasil, sua descoberta e colonização, no grande movimento encetado pelo capital mercantil, o que o torna quase uma vasta empresa comercial, organizada em função do objetivo mercantil e tendo como elemento mais importante a grande unidade produtora. Esta, então, é vista como empreendimento voltado para a produção, com base no trabalho escravo, de bens demandados pelo mercado externo. Neste sentido, em *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), o autor enuncia que a unidade analítica para se compreender o Brasil não é o Brasil, tomado isoladamente, mas o capitalismo, em seu jogo de interesses no plano internacional. Como observa Ricupero, essa perspectiva original – baseada no materialismo dialético – muda o modo de entender o país, deslocando a ênfase das características internas que o singularizam, como no caso de Vianna, para sua relação com o resto do mundo, com a economia mundial capitalista (Ricupero, 2011: 423). O sistema imposto do exterior condicionou os agentes e grupos à subalternidade, fazendo prevalecer, mesmo após a independência política, uma ordem social colonial impositiva e de origem externa, que gera internamente para lhe corresponder uma solução igualmente deletéria, a escravidão. Para Prado Jr., esta é estruturante da sociedade colonial brasileira (Prado Jr., 2011: 285) – o que marca diferença fundamental em relação a Vianna, para quem ela joga papel coadjuvante ao lado de outros fatores – e não deriva do mundo antigo, mas se inaugura – ou melhor, renasce – no século XV com os grandes descobrimentos ultramarinos, constituindo-se num recurso de que se valem os países da Europa a fim de explorar comercialmente os vastos territórios e riquezas do Novo Mundo.

Como para Vianna antes e Franco depois, a “onipresença” da escravidão restringe o trabalho livre. Com a escassez dos meios de vida para aqueles destituídos de recursos materiais, abre-se um vácuo entre os extremos da escala social: a minoria dos senhores e a multidão dos escravos. “Entre estas duas categorias nitidamente definidas e entrosadas na obra da colonização comprime-se o número, que vai avultando com o tempo, dos

desclassificados, dos inúteis e inadaptados; indivíduos de ocupações mais ou menos incertas e aleatórias ou sem ocupação alguma” (Idem: 299). Uma parte dessa população vegetativa é composta daqueles que “se encostam a algum senhor poderoso, e, em troca de pequenos serviços (...) adquirem o direito de viver à sua sombra e receber dele proteção e auxílio” (Prado Jr., 2011: 300). Assim, o “clã patriarcal” surge, também para Prado Jr., como “o único centro real e efetivo de poder e de riqueza” da sociedade colonial.

Predomina na sociedade colonial o que Prado Jr. chamou de “ausência de nexos moral” (Prado Jr., 2011: 362), ou seja, a falta de um “conjunto de forças de aglutinação, complexo de relações humanas que mantêm ligados e unidos os indivíduos de uma sociedade e os fundem num todo coeso e compacto” (Idem: 366). Determinada pelo sentido da colonização, forma-se a massa de marginalizados estruturais do setor inorgânico, em relação ao qual “não se pode nem ao menos falar em estrutura social, porque é a instabilidade e a incoerência que a caracterizam” (Idem: 363). Prado Jr. procura examinar as possibilidades de emergência de sujeitos políticos neste setor inorgânico, sugerindo que é nele que se deve buscar as bases para a futura nacionalidade brasileira, já que o que é defeito na Colônia pode converter-se em qualidade na Nação (Ricupero, 2000: 142).

Em *Evolução política do Brasil* (1933), estudando as revoltas populares do período da Menoridade e princípios do Segundo Reinado, Prado Jr. atribui a incapacidade dos setores populares de se constituírem em sujeitos de um processo de transformação social à escravidão, instituição total que configura o ponto de partida e de chegada das relações sociais (Bastos, 1989: 338). Constata que sobre a população livre não atuavam fatores capazes de lhe dar coesão social e possibilidades de uma eficiente atuação política. Além disso, havia nela grande disparidade de interesses, e mais do que classes nitidamente constituídas, formavam antes simples aglomerados de indivíduos (Prado Jr., 2010: 68). Prado Jr. sustenta que para se compreender a ineficiência política das camadas inferiores, deve-se lembrar de que “a economia nacional, e com ela a nossa organização social, assente como estava numa larga base escravista, não comportava naturalmente uma estrutura política democrática e popular” (Ibidem).

Podemos dizer, como já observou Ricupero, que a análise pradiana dos “desclassificados” é devedora do retrato da plebe rural de Vianna, na medida em que para ambos a desorganização e a falta de solidariedade social são a marca do grupo social

situado entre senhores e escravos. Entretanto, para o historiador paulista, não seria nossa formação agrária, e sim o “sentido” da colonização que explicaria esta espécie de totalidade contraditória, na qual à organização do trabalho escravo, com sua sólida estruturação e coesão, corresponderia a dispersão e incoerência do trabalho livre, composto daquele setor imenso e inorgânico de populações desenraizadas. Além disso, como vimos, Vianna caracteriza a dominação política a partir do conflito entre público e privado enquanto ordens sociais distintas e concorrentes, apenas indiretamente associadas às relações econômicas (Botelho, 2007). Prado Jr., contudo, o faz a partir do conflito de classes originado no mundo da produção, ainda que a “classe” seja não uma categoria descritiva da vida social – afinal, o autor não identifica associações de classe estáveis e organizadas na sociedade brasileira da colônia e do Império, especialmente no que concerne às camadas populares – mas uma categoria operativa, que confere inteligibilidade, na análise, aos conflitos sociais. Nesta direção, por exemplo, aponta como a associação entre o Estado e os clãs patriarcais era do interesse desses dois setores da classe dominante da colônia (Englander, 2011: 131).

Se o lugar que o latifúndio e a escravidão, enquanto elementos explicativos, ocupam na estrutura argumentativa de Prado Jr. difere em relação a Vianna, semelhante deslocamento será operado por Franco em relação aos dois. A começar pela grande relevância que assume o tratamento dispensado à instituição (e não modo de produção) da escravidão enquanto “presença ausente”, ainda que “constante e pesada”, no mundo dos homens livres que a autora busca reconstituir (Franco, 1997: 9). A escravidão respondia, no que autora se alinha a Prado Jr., às exigências crescentes de mão-de-obra ditadas pela expansão do mercado internacional, definindo-se no interior dos latifúndios uma situação contraditória: “formou-se um agregado de homens engajados precipuamente numa produção mercantil e especializada, que estavam, ao mesmo tempo, isolados e obrigados a suprirem-se por seus próprios recursos” (Idem: 10). Assim, propõe Franco, em decorrência de suas próprias condições de desenvolvimento, a grande propriedade fundiária no Brasil sintetizou, em seu interior, dois princípios reguladores da atividade econômica essencialmente opostos: produção direta dos meios de vida e produção de mercadorias (Idem: 11). A referência à organização interna do latifúndio é necessária, porém insuficiente, para se compreender as relações sociais que nele se conformaram, cujo significado só se completa quando ressaltado seu fundamento mercantil. Franco aponta, ainda, a identidade entre estas duas modalidades de produzir,

no latifúndio, e a necessidade de apreendê-las “como *práticas constitutivas uma da outra*”, o que implicaria tratá-las não como “dualidade integrada”, mas como “unidade contraditória” (Ibidem). Tal “unidade contraditória” que pode ser encontrada na gênese da sociedade brasileira, no nível da economia, desdobra-se, no nível da organização social, na síntese difícil das associações morais e das constelações de interesses, e, no nível da organização política, na fusão das esferas pública e privada.

Recusando-se a tomar a escravidão como “princípio unificador” do sistema social, isto é, como instituição total que constituiria determinação fundamental de sua integração e de seu destino, Franco desloca seu lugar explicativo definindo-a como instituição submetida a outras determinações que lhe imprimiram seu sentido (Idem: 13). Por isto, em sua formulação a escravidão aparece suportando a produção de mercadorias vinculada ao sistema capitalista e “o escravo surge redefinido como categoria puramente econômica, assim integrando-se às sociedades coloniais” (Ibidem). Ressalta a autora que uma das consequências mais decisivas da escravidão foi que o sistema mercantil se expandiu condicionado a uma fonte externa de suprimento de trabalho, engendrando uma formação *sui generis* de homens livres e expropriados, não integrados à produção mercantil (Idem: 14). Neste sentido, incorporando a contribuição fundamental de Prado Jr. e desdobrando-a, Franco postula que o objetivo para o qual esteve fundamentalmente orientada a sociedade brasileira determinou, de ponta a ponta, sua organização. Assim, embora a “ralé de quatro séculos” tenha ficado apartada da produção para o mercado, “este setor localizou-os na estrutura social e definiu seu destino” (Idem: 15). A agricultura mercantil baseada na escravidão ao mesmo tempo que abria espaço para sua existência negava-lhes sua razão de ser.

Ao centrar-se na organização social dos homens livres, Franco ressalta como a forma de inserção deles à estrutura global da sociedade brasileira lhes impõe uma condição de marginalidade em relação ao sistema socioeconômico, numa terra farta e rica, e os coloca, a um só tempo, diante da quase impossibilidade e da quase desnecessidade de trabalhar (Idem: 61). Mais ainda, tal inserção opera também no sentido de bloquear o pleno desenvolvimento de formas próprias de regulamentação da vida social (Ibidem).

Ao assinalar a instabilidade e incoerência que marcam a vida do que Caio Prado Jr. chama de “setor inorgânico” da sociedade, Franco coloca em foco as relações entre senhor e homens livres pobres, enfatizando a sua dimensão pessoal. No entanto, os

mecanismos que ligavam o latifúndio às exigências do mercado externo, inclusive na organização produtiva, colocam em primeiro plano não tanto a unidade entre aqueles agentes – a qual era garantida no nível das relações sociais pelo favor e no plano das representações pela noção de pessoa – quanto a assimetria e o caráter conflituoso que o reconhecimento mútuo como *pessoas* “ideologicamente” ocultava. Neste passo, a ideia de unidade contraditória assume novamente sentido heurístico: a fratura da unidade clânica podia ser provocada a qualquer momento em que as ligações de interesses levassem os fazendeiros a romper a cadeia de contraprestações de favores e serviços, fundadas nas associações morais, deixando transparecer a fragilidade dos vínculos que os atavam e expondo a contingência do sistema de dominação. Ao vislumbre de autonomia por parte do homem livre seguia-se uma reação violenta dirigida ao senhor, percebido, devido à mesma pessoalização, como encarnação da ordem que se buscava negar.

Por outro lado o senhor também se via imerso no mesmo círculo de pessoalização, com certas limitações que restringiam os grupos dominantes de identificarem sua comunidade de interesses e agirem com unidade. Além disso, os padrões costumeiros alicerçados na confiança e nos vínculos de parentesco e amizade imiscuíam-se nas práticas cotidianas de negócio, modo pelo qual os senhores participavam da movimentação financeira, como nos acordos sobre o preço do café, e na arregimentação de empréstimos para subsidiar a produção do latifúndio. Era a figura do comissário de café, responsável pela intermediação entre a produção e o mercado externo, que, habilidoso no trato pessoal, aliciava diversos fazendeiros, de modo que, ao comercializar a produção, retinha os seus lucros e tolhia o processo de acumulação no setor agrícola. Aliado a outros motivos, as redes de relações pessoais, em que, num primeiro momento, atendia aos requisitos do mercado externo de alta produtividade e baixos preços, impossibilitou a racionalização produtiva, com incremento dos lucros e dos investimentos em tecnologia, acarretando, diante das modificações da expansão capitalista, o “desmoronar da trama de relações pessoais que servira às montagens dos negócios do café” (Idem: 231).

Enfatizando analiticamente os atores sociais, Franco expunha ao mesmo tempo a necessidade e a contingência da dominação pessoal. Além do mais, essa perspectiva permite não apenas mostrar o modo como a dominação pessoal é incorporada de maneira constitutiva às instituições públicas e às transformações econômicas necessárias à integração da produção brasileira ao mercado internacional, sendo nesse processo

reelaborada de modo a servir à expansão do “moderno”, como apreender sua dinâmica do ponto de vista de seus efeitos sobre os atores sociais. De modo congruente, a autora desestabiliza também a abordagem teleológica e normativa que Vianna apresenta das relações público/privado e tradicional/moderno, conforme já apontado por Botelho (2007), argumentando que formavam, ao contrário, uma “unidade contraditória”. É certo, deve-se considerar, por outro lado, que o fato de Vianna não privilegiar o momento da ação, para além de outras razões, constitui também um artifício retórico. A contrapartida da “unidade” do clã rural – e o seu caráter estável ao longo do tempo e do espaço, através da noção de “espírito de clã” – é o reforço do argumento da centralização do Estado, fato de que discorda frontalmente Franco haja vista que a pessoalização das relações sociais choca-se com os imperativos de impessoalidade exigidos pela ordem pública. Notamos, assim, como a dominação pessoal é identificada por Franco como um princípio estruturante das relações sociais, cujas tensões se evidenciam nas relações intrincadas dos diversos agentes. O latifúndio teria restringido outras possibilidades de solidariedade social e econômica entre os homens livres, agregando-os em torno do senhor através de uma ampla rede de reciprocidades que está na base da dominação pessoal. Ao mesmo tempo, ao apontar para os efeitos estruturais da articulação entre o latifúndio escravista e o mercado capitalista, Franco ressalta a fragilidade das relações submetidas à autoridade e ao arbítrio do fazendeiro – que se encontrava entre as exigências morais e os interesses de seus negócios – e a escassa participação do homem livre no mercado de trabalho, que deixava incompleto o processo de sua expropriação, impedindo a formação de uma sociedade de classes.

Em seu contexto, os argumentos aqui explicitados ganharão tom polêmico, permitindo evidenciar, por contraste, a especificidade da construção teórica de Franco. Assim, em diversas pesquisas desenvolvidas pelo grupo da Cadeira de Sociologia I da USP, a escravidão, como para Caio Prado Jr., era concebida como instituição total estruturante da sociedade, responsável por cindi-la em setores dinâmicos que lhe são orgânicos e setores amorfos, inorgânicos, compostos pela massa de homens livres pobres situados à margem dos interesses dominantes. Argumento que, como vimos, Franco rejeita ao se deter nas relações entre latifúndio e capitalismo (ver Cazes, 2009), deslocando o lugar explicativo da escravidão, como “instituição total”, de “princípio unificador do sistema social” (Franco, 1997: 13), para tratá-la como “presença ausente”. Discussão que a leva a acentuar, com perdas e ganhos cognitivos, não a escravidão e seu

legado como impedimento da formação de uma sociedade de classes, mas as relações de dominação pessoal que plasmavam o cotidiano de homens livres.

### **A passagem do dois ao três**

No âmbito da cadeira de Sociologia I, no início da década de 1960 apareceram os principais resultados de um programa de investigação proposto por Florestan Fernandes sobre escravidão e racismo. Dentre os trabalhos estavam *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional* (1962), de Fernando Henrique Cardoso, *As metamorfoses do escravo* (1962), de Octavio Ianni, e *A integração do negro na sociedade de classes*, tese de cátedra apresentada por Florestan em 1964 e publicada no ano seguinte. O ponto de partida comum destas pesquisas se localiza na formulação da tese da escravidão como instituição essencial, tese apoiada na “constatação de que uma sociedade estratificada sobre a desigualdade não oferece lugar a relações sociais fundadas em direitos” (Bastos, 2002: 207). Tal tese fundamenta-se na concepção da escravidão como instituição que articula a totalidade da sociedade brasileira e cujos elementos componentes permanecem em tensão na vida social mesmo no momento pós-abolição. Assim, o eixo das análises extrapola a questão racial: o negro, ao ocupar um posto desprivilegiado na sociedade, resultado das desvantagens históricas definidas pela escravidão, torna-se objeto privilegiado para a compreensão das condições históricas e sociais de formação do povo, entendido como conjunto de aspirantes a novos sujeitos sociais (Bastos, 1987; Arruda, 1995). Por exemplo, analisando o trabalho de Florestan Fernandes, Bastos sustenta que o lugar do negro na periferia do sistema denuncia os limites de uma verdadeira participação democrática do conjunto dos agentes sociais, apontando os limites de constituição dos sujeitos políticos numa sociedade com heranças fortemente autocráticas (Bastos, 2002: 192). A preocupação com as condições de constituição dos sujeitos políticos mostra-se central porque a partir dela se pode vislumbrar os rumos e o alcance das transformações sociais no Brasil.

Neste sentido, o ponto de chegada, por assim dizer, de *Homens livres* assemelha-se ao deste programa de pesquisa, haja vista a centralidade da questão dos limites e possibilidades da formação de sujeitos autônomos e da mudança social na ordem pessoalizada brasileira. No entanto, seu ponto de partida parece ser distinto, pois o foco de sua análise não incide sobre as posições polares do sistema social – senhores e escravos –, e sim no arranjo triádico senhor/homem livre pobre/escravo, privilegiando,

no plano da análise, as *relações entre homens livres* – tanto no nível vertical (senhores e homens pobres) quanto no horizontal (entre homens pobres). Neste passo, acaba por rotar a centralidade conferida à escravidão como instituição total da sociedade, operando um deslocamento de seu lugar explicativo. São as relações entre homens livres – senhores e homens pobres – que fornecem a chave para a compreensão do princípio mais geral de coordenação das relações sociais no Brasil – a dominação pessoal. Não obstante, a escravidão desempenha papel fundamental na definição do destino dessas populações livres, porém pobres: impede-os de se integrarem aos processos essenciais de produção a ponto de se transformarem em agentes de trabalho, mas não os isola da sociedade inclusiva, fazendo-os participarem dela de forma secundária e compartilhando suas ambições e interesses.

Ao contrário de Cardoso, Fernandes e Ianni, Franco trata a escravidão como instituição econômica, descurando de suas resultantes no plano cultural, ideológico e social. Assim, por meio deste arranjo triádico a socióloga logra revelar, do ponto de vista de seu efeito sobre a vítima, a desfaçatez de classe do senhor, por assim dizer, que ao sabor de sua volubilidade ora se vale da norma burguesa, ora do código do favor, deixando à mercê de seu arbítrio e desmandos aqueles homens, livres como eles, porém pobres. Entretanto, justamente por tratar da escravidão apenas numa chave economicista, abrindo mão de sua dimensão psicossocial, Franco não distingue a duplicidade de outro código, aquele da raça branca e da raça negra, que se fundava sobre o princípio da desigualdade. Apesar desta discrepância, não é demasiado insistir, a autora converge com seus colegas no sentido de sinalizar, por outra via, as barreiras e vicissitudes de uma convivência social pautada em direitos. Ela ressalta que a pessoalização das relações entre homens livres funda um tipo de “consciência falsa” da realidade que termina por eclipsar o caráter desigual destas relações, cuja ausência de marcas, à diferença dos escravos, torna ainda mais perversas. Indica, portanto, que o estatuto de liberdade não se traduz em igualdade efetiva, ao contrário figura o signo da sujeição dos homens pobres. Na mesma direção, o reconhecimento mútuo como pessoas é impeditivo do reconhecimento enquanto indivíduos, portadores de direitos universais, fazendo imperar uma dinâmica social ancorada no favor e na violência. Se, no entender da autora, devido aos nexos íntimos que guardava com a pessoalização, a violência podia se converter em elemento negador das condições de heteronomia a que estavam submetidos os homens livres pobres, por força destes mesmos nexos ela não conseguia assumir expressão



política e social e se transformar em “parteira da história”, para usar a célebre expressão de Marx. Ao contrário, ficava confinada às dimensões pessoais daquele mundo privado, impedida de operar a transformação da estrutura que os oprimia em prol do maior benefício de todos, fazendo a roda da história girar. Assim, as mesmas condições que virtualmente abriam para os homens pobres o horizonte da emancipação por meio da violência, impunham-lhes seu limite (ver Hoelz, 2010).

Um breve cotejo com o trabalho de Cardoso pode realçar matizes significativas da perspectiva de Franco. Em seu estudo de doutoramento, Cardoso empreende um esforço de utilização da interpretação dialética na investigação dos processos de constituição e desagregação da sociedade escravocrata rio-grandense, a partir da situação social nela assumida pelos negros. Procura analisar a formação de um “tipo determinado de sociedade” e verificar os “efeitos exercidos por seus padrões estruturais sobre o comportamento dos agentes sociais que ocupavam as posições polares do sistema” (Cardoso, 2003: 23), isto numa região onde nunca houvera a grande lavoura tropical capaz de gerar grandes lucros, como no Nordeste. Em outros termos, examinando a sociedade senhorial gaúcha, Cardoso estava interessado em apreender os padrões e mecanismos sociais que controlavam a *interação entre senhores e escravos* durante o processo de colonização e expansão da produção capitalista. Num primeiro momento, grupos de parentela, sob o comando pessoal de um chefe, iniciaram esta expansão através do exercício regular da atividade preadora e do combate militar, sendo constantes os atritos com os espanhóis na fronteira. Quando estabilizadas as condições de luta, as parentelas aos poucos organizaram, como fonte econômica principal, as estâncias, nas quais o regime servil era apenas tangencial e pouco significativo na atividade produtiva. No entanto, o mando dos chefes de parentela não se fez apartado da vigilância e da interferência da Coroa que, interessada na posse territorial da região, acompanhou toda atividade de sua efetivação, incentivando e fiscalizando o avanço do mando privado através do apoio concedido aos seus funcionários civis e militares. O estabelecimento da atividade criatória no sul esteve, assim, intimamente ligada ao que Cardoso denomina como o caráter “patrimonial” de sua expansão, caracterizado pela proeminência e o controle estrito do Estado exercido sobre a atividade privada das parentelas.

No entanto, a situação se altera quando, impulsionado pela atividade exportadora do Norte do país, a qual o Sul se encontrara subordinado, a demanda por produtos como o charque e couro aumenta, exigindo a reformulação da organização do trabalho. A

integração do mercado interno exigiu o aumento da produção, recorrendo as famílias proprietárias à mão de obra escrava como principal força de trabalho, e aos entrepostos comerciais para a manutenção regular de seu abastecimento. Dessa forma, a integração ao mercado interno e o suprimento de mão de obra servil aumentaram os lucros auferidos das estâncias, recorrendo os funcionários da Coroa as mesmas atividades. Utilizaram-se estes da posição ocupada no interior do Estado para angariar meios de participação nos lucros da produção preservando o prestígio pessoal e o poder familiar, fazendo com isso convergir seus interesses com os dos chefes locais. “Desfigura-se, assim, o sentido original da ordem patrimonial-estatal e lançavam-se as bases para o desenvolvimento da sociedade latifundiária e pastoril do Rio Grande do Sul, mais próxima do patrimonialismo-patriarcal que do patrimonialismo-estatal” (Ibidem: 132).

Como vimos, as mudanças operadas no sistema produtivo das estâncias estavam interligadas aos interesses do comércio de escravos e da produção agroexportadora que movimentavam os lucros da empresa colonial, ponto que permite a Cardoso afirmar a correspondência entre o capitalismo mercantil e a manutenção em seus quadros da “escravidão moderna”. No entanto, ao recorrerem à mão de obra servil para o incremento da produtividade, os senhores introduziram uma contradição básica no sistema econômico-social, pois a própria expansão da produção se daria dentro de certos limites, dada a pouca racionalização do sistema, fundada em desperdícios, além da diminuta divisão e especialização do trabalho. Diversas circunstâncias como o próprio enfraquecimento do comércio de escravos com a conseqüente escassez de mão de obra interna, e a concorrência com o charque argentino, cuja alta produtividade e menores preços eram resultados do desenvolvido mercado de trabalho livre e da especialização profissional, tornaram a utilização da mão de obra escrava de difícil manutenção. A incompatibilidade entre as exigências expansivas do mercado interno e da necessária reformulação da capacidade produtiva para supri-las extinguiu as alternativas para a manutenção dos padrões vigentes até então, favorecendo, entre a camada senhorial, a defesa da Abolição e o estímulo da imigração para a implementação do trabalho livre como política alternativa à crise para a qual se encaminhava.

Em trabalho publicado em 1978, intitulado *Organização social do trabalho no período colonial* (Franco, 1984) a associação entre capitalismo e escravidão é o ponto de partida de Franco para a reflexão sobre as bases teóricas marxistas da produção de mais-valia e a venda da força de trabalho. Grosso modo, aponta a socióloga que, ao propor

uma ordenação da história tendo como base a produção pelo homem dos meios materiais de vida, Marx partiu de uma distinção básica entre *posse* da força de trabalho, entendida como o conjunto de aptidões físicas e espirituais empregadas na produção de valores de uso, e *propriedade* da força de trabalho, entendida como poder de dispô-la livremente, estando ambas unificadas na categoria de *pessoa*, enquanto sujeito de deveres e direitos juridicamente estabelecidos. O momento histórico inaugurado pelo capitalismo dissociou as duas, instaurando a venda da *propriedade* da força de trabalho como base de sua dinâmica. “É a propriedade da força de trabalho (e não a sua posse) que legaliza a sua venda; só o seu proprietário pode aparecer como um dos termos da relação de dependência determinada pelo mercado” (Franco, 1984: 156). Decorre que a venda da força de trabalho só se efetiva em situações particulares, nas quais o próprio trabalhador é seu proprietário e seu vendedor no mercado. Em outras condições, como na escravidão moderna, em que do mesmo modo a *propriedade* da força de trabalho não corresponde à sua *posse*, a troca se consubstancializa alheia à *pessoa*, independente de sua vontade, cabendo ao comerciante de escravos a disposição dela no mercado. A partir da revisão destas premissas teóricas, Franco conclui que, para que a força de trabalho se transforme em mercadoria, não é necessário o trabalhador livre, e que, por conseguinte, a formação da mais-valia no capitalismo não é incompatível com formas compulsórias de trabalho. Com isso pretende negar qualquer relação de “exterioridade” entre colônia e metrópole, exposta na ideia segundo a qual a acumulação primitiva do capitalismo europeu se fez atrelada à exploração de formas pré-capitalistas de organização do trabalho. O trabalho escravo, conforme visto, representa a expropriação do excedente não pago de uma forma muito específica, que, assim, como no trabalho livre, constitui-se numa forma de dominação social engendrada pelo capital, e não alheio a ele. Neste passo, Franco aponta para certo padrão de desenvolvimento do capitalismo brasileiro atrelado ao exterior e com descontinuidades ligadas ao próprio funcionamento do sistema e suas contradições.

De modo diverso, a correspondência entre capitalismo mercantil e escravidão por Cardoso está alicerçada na sua contradição radical, expressa no próprio funcionamento de um sistema produtivo irracional, com exígua divisão do trabalho e precariedade técnica. No plano social, a sociedade escravista resulta num regime de castas, com demarcações nítidas de hierarquia, extremamente rígidas e impermeáveis, além de violentas e autocráticas. A expansão do capitalismo, com alteração nos padrões de produção e comercialização, aguçaria aquelas contradições, o que levaria a alterações

importantes no sentido do desenvolvimento do capitalismo moderno, com a Abolição e introdução do trabalho livre, sem, no entanto, alterar os padrões de relações sociais herdados do “antigo regime”, como o demonstra a condição do negro na sociedade de classes. Há, todavia, uma ênfase colocada por Cardoso, embora com matizes significativas, na transição entre ordens sociais distintas, enquanto para Franco elas se dão imersas no próprio funcionamento do sistema capitalista, querendo demonstrar “que existe uma razão na história (...), para dizer que existe alguma coisa que vai desde a constituição do capitalismo até o momento presente, no sentido de promover uma diferenciação crescente do sistema produtivo, uma diferenciação cada vez mais nítida e, conseqüentemente, todo o resto do ponto de vista da formação de ideologia e do ponto de vista da formação de instituições” (Ibidem: 220).

Como vimos anteriormente, para Franco a remissão à escravidão é importante para o entendimento das condicionalidades a que estava submetido o setor integrado ao mercado – o complexo estruturado a partir da relação senhor e escravo – e que faziam, ao mesmo tempo, a massa dos homens livres pobres dispensáveis e dependentes daquele setor. Embora concorde com Cardoso, em seus aspectos gerais, sobre os nexos constitutivos que fizeram do escravo mercadoria essencial no desenvolvimento capitalista, Franco diverge quanto à sua caracterização da sociedade escravista, pois recusa distinguir a estrutura social brasileira como tipicamente patrimonial e nega que a camada senhorial seja estamental. Na medida em que nenhuma tradição, apenas costumes frouxos e compromissos superficiais selaram o sistema de contraprestações da dominação pessoal, não se pode falar em relação patrimonial, onde “o amplo e exclusivo aproveitamento da força de trabalho do dependente, que é insubstituível, torna inelutável preservar sua disposição e capacidade de bem servir, o que gera uma sujeição para o senhor, definindo obrigações de sua parte” (Idem: 91). Apesar dos compromissos em que se veem atados os senhores, com a relativa obrigação de retribuir os serviços prestados, Franco não deixa de acentuar as assimetrias que definem a mesma relação. E assim como Oliveira Vianna, afirma a solidez de que se revestia a solidariedade no âmbito político, no qual os serviços do “cliente” são vitais para os grupos dominantes e se conjugam aos deveres que estes assumem e cumprem. Quando, pois, “estavam em jogo objetivos básicos como apoio político *versus* auxílio econômico, consolidava-se a interdependência” (Idem: 91), do contrário, os compromissos revestiam-se de grande fragilidade.

## Reflexões sobre um mesmo tema

Ao incluir, portanto, as instituições e as formas de sociabilidades vigentes na época colonial como partes constitutivas de um único movimento mais amplo de expansão do capitalismo mundial, Franco contornou as diretrizes analíticas das investigações que se debruçaram sobre a relação senhor-escravo, ressaltando as contingências em que se envolviam os homens livres pobres submetidos à dominação pessoal. Ainda no âmbito acadêmico da USP, os homens livres pobres foram objeto de outras pesquisas, destacando-se as de Antonio Candido e Maria Isaura Pereira de Queiroz (Carvalho, 2010). Os estudos entre os grupos camponeses e a relação com a sociedade global brasileira desenvolvidos por Queiroz tornou-se fonte de aproximação e diálogo com os trabalhos de Franco, fato que esta mesmo revela em seu memorial (Franco, 1988: 18). Um destes diálogos, conforme já destacado por Botelho (2007 e 2009b), refere-se às condicionalidades da ação numa estrutura de dominação pessoal, pensada por Franco enquanto constitutiva das relações sociais estabelecidas entre os homens livres numa sociedade cingida pela escravidão, e para Queiroz, integrante da solidariedade forjada no interior dos grupos de parentela.

Para Franco, na propriedade servil, não obstante o escravo seja transformado em *coisa* e a extinção de sua consciência seja levada ao limite da autonegação como pessoa, as marcas violentas acusam a opressão que sobre ele recai, ao passo que para os homens formalmente livres, na inexistência destas, bloqueia-se a percepção de que sua vontade está presa ao do superior e o processo de sujeição aparece como natural e espontâneo (Franco, 1997: 95). Para tal contribui de modo decisivo a ausência de marcas objetivadas do sistema de constrictão a que se confina a existência daqueles submetidos ao domínio pessoal, afinal seu mundo é formalmente livre. Assim, “plenamente desenvolvida, a dominação pessoal transforma aquele que a sofre numa *criatura domesticada*”, definindo-lhe um destino imóvel, expresso na ideia de “fechamento do mundo” (Ibidem). Franco pondera que é necessária uma combinação muito especial de fatores, como no caso da disputa pela posse de terras, para proporcionar a emergência e a expressão violenta das tensões subjacentes àquele pujante sistema de controle, rompendo-lhe o equilíbrio (Ibidem). Ainda assim, na concepção da autora, estas expressões violentas não logram atingir “expressão social”, operando transformações estruturais na sociedade. Apesar das fissuras no sistema de poder, os homens que romperam violentamente a sujeição fizeram-no como revolta pessoal, impossibilitados de conceberem sua oposição

em termos organizados. A própria noção de *pessoa* implicada na dominação a que estão submetidos os homens livres, também se faz presente nas relações estabelecidas entre eles, expressa na forma pela qual a manutenção da honra pessoal torna-se o código de conduta, e por isso, qualquer melindre ou ofensa é prontamente respondido violentamente.

Para Queiroz, no entanto, a sociedade brasileira se articulou tendo como base a parentela, grupos de famílias integradas por laços de parentesco, de sangue e religioso, cuja estrutura de subordinação varia de acordo com o lugar que ocupam famílias e indivíduos em relação ao núcleo formado pelo chefe. É o que demonstra ao estudar as zonas de sitiantes, cuja propriedade da terra não os tornava submetidos aos mandos dos fazendeiros, abrindo-se certa margem de ação para estes indivíduos dentro da qual é o fazendeiro que, em troca de apoio político, sela compromissos através de favores. Muito embora seja o sitiante livre na esfera do trabalho, sua integração na esfera política, ainda que dentro de suas possibilidades de escolha, acaba por reforçar a estrutura de dominação da parentela. Os laços sociais de ampla extensão que a compõem e atam os indivíduos uns aos outros, dentro de um sistema em que o favor desponta como elemento constitutivo das relações sociais, contribui para um tipo de solidariedade muito restrito ao âmbito da parentela. São os estudos sobre movimentos messiânicos, no entanto, tema de particular interesse de Queiroz compondo parte de sua investigação sobre a sociabilidade e cultura rústicas, que abrirão uma discussão sobre formas de solidariedade social dessa camada de homens livres pobres capazes de rivalizar com a da parentela. Sobre esses movimentos e a religiosidade rústica é que Franco e Queiroz travarão um diálogo, ainda que implícito, acerca das condicionalidades da ação do homem pobre livre.

Desde sua tese de doutoramento na França, intitulada *La Guerre Sainte au Brésil: le Mouvement Messianique du Contestado* (1956), Queiroz voltara-se para o estudos dos movimentos messiânicos, cuja ampliação do escopo de análise para movimentos deste tipo ocorridos ao redor do mundo resulta em sua tese de livre-docência defendida em 1963 e publicada em 1968, intitulada *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. Fenômeno excepcional, os movimentos messiânicos são característicos de uma sociedade em que as relações são primordiais, de tipo pessoal e afetiva. Outros fatores a este se somam, constituindo em conjunto as condições para o surgimento do movimento, entre os quais, a crença na organização de uma sociedade perfeita, o surgimento de um líder carismático, e o contexto de crise sociopolítica, cujas causas podem ser internas à sociedade, a

anomia, por exemplo; externas, surgida no contato com a sociedade civilizada; ou, em alguns casos, motivada por ambas. É fundamentalmente o tipo de crise que define os rumos do movimento, e que os define como conservadores, revolucionários ou mistos. No Brasil, Queiroz aponta para a recorrência de crises anômicas que constantemente abalaram os grupos rústicos, sendo os diversos movimentos messiânicos ocorridos ao longo da história brasileira respostas a elas. Todos, observa Queiroz, tiveram um aspecto comum que é o de reestabelecer a organização social não propriamente nos moldes anteriores, mas se valendo da tradição para justificar as normas implementadas pelo messias, com o fito de reduzir a miséria, através da produtividade econômica e distribuição de bens entre os membros, o que representaria um grau razoável de autonomia do movimento em relação à sociedade global.

No entanto, a própria reorganização do grupo, social e economicamente, em grande medida depende das relações estabelecidas entre o messias e outras lideranças políticas, não sendo raro, devido ao grande contingente de votos que ele representa, a composição de alianças políticas, cujo maior exemplo é o de Padre Cícero. Conserva-se, segundo Queiroz, a hierarquia profana ao lado da nova hierarquia social inaugurada pelo messias. Este se torna reconhecido não só por seus milagres, mas pela liderança que assume também frente a outros homens de igual prestígio, “inser[indo]-se nesta ou naquela facção, identifica-se com este ou aquele coronel e segue-lhe as vicissitudes” (Queiroz, 1976: 328). Seguindo os preceitos religiosos, a fundação da Cidade Santa legitima as ações do messias, e são essas que se constituem em provas de suas qualidades divinas e que o credencia a participar do sistema político.

Em 1964, um ano após a defesa de livre-docência de Queiroz, Franco apresenta sua tese de doutoramento, como já mencionado. Do período que decorre da defesa à publicação em livro, em 1969, algumas modificações foram feitas, e particularmente uma delas nos chama a atenção: justamente no final do capítulo II (*A dominação pessoal*), Franco acrescenta uma extensa nota de pé de página na qual faz referência à primeira edição de *O Messianismo* (1965) para corroborar o argumento de que só em momentos episódicos é que se abriram aos homens livres a possibilidade de realizar no mundo as mudanças que pretendiam, constituindo-se os movimentos messiânicos como o mais importante desses momentos. Contudo, ressalta que a efetiva realização dos anseios do homem rústico se perdem em divagações que os envolvem em sua religiosidade mística, e, por isso, malogram em romper com as condições de dominação que ensejara o

movimento. “Quando a consolidação da grande propriedade fundiária o privou dos alicerces de seu antigo estilo de vida, não foi para um esforço de organização do futuro que se canalizaram as energias do caipira: estas se sublimaram em representações nostálgicas que valorizam um passado farto e seguro para o qual gostariam de poder voltar” (Franco, 1997: 113). Franco utiliza os argumentos desenvolvidos por Queiroz sobre os movimentos messiânicos para ilustrar as escassas possibilidades de enfraquecimento da estrutura de dominação pessoal e a diminuta consciência alcançada pelo homem rústico, posto que a sua religião visa, no limite, mitigar a crise de consciência que irrompera, mas não consegue, afinal, canalizá-la contra a ordem social circundante.

Já em 1969, Franco defende sua tese de livre docência intitulada *O moderno e suas diferenças* na qual reitera o argumento acima exposto e mais uma vez cita o caso dos movimentos messiânicos, embora não mencione o trabalho de Queiroz. No entanto, em um dos momentos mais interessantes da tese, dedica-se à análise do conto *A hora e a vez de Augusto Matraga*, de Guimarães Rosa, cujo foco narrativo recai na religiosidade do homem rústico, a partir da qual o escritor mineiro “deslinda o modo como, no Sertão, o barro se consagra em consciência, liberdade, moralidade” (Franco, 1970: 120). Matraga é filho do coronel Afonso Esteves, grande proprietário de terras, em torno do qual rondam seus agregados e capatazes. Pouco afeito à administração dos seus negócios, Matraga vê aos poucos sua fortuna e propriedade esvaírem-se, e com ela, sua mulher e filha fugirem. Pobre e solitário, Matraga, antes de ir em busca do raptor de sua família, e na tentativa desvairada de reestabelecer a integridade perdida, lança-se violentamente contra seu inimigo antigo, o Major Consilva. A ação descabida e inconsequente completa-se “com a imolação de seu corpo, o extermínio dos predicados garantidos por sua posição social” (Idem: 126). Destituído de sua propriedade, família e honra, tão prezada pelo mores rústicos, e dado como morto, Matraga despe-se de suas paixões e suspende a moral que o guiava. Inicia-se uma fase de contemplação, marcada pela sua coalescência e uma constante tentativa de domínio físico e moral, afastando-se do mundo que o circunda. A rejeição às coisas da vida é canalizada na dedicação intensa ao trabalho, às custas do apego das coisas materiais, do convívio social e do prazer.

Ao tomar conhecimento da tentativa vã de vingança de sua morte por um de seus agregados de maior confiança, Matraga é atingido de tamanha emoção que “sente a nostalgia de suas qualidades pessoais e retoma o gosto pela coragem, a honra, a lealdade,



que assumem importância de salvação” (Idem: 189). Aos poucos Nhô Augusto reestabelece a relação com o mundo, e corrobora isto o desafio com Joãozinho Bem-Bem, chefe de um grupo de jagunços que aterrorizava o sertão. A morte de Matraga é o desfecho de uma narrativa marcada pelos mores rústicos, centrada na ideia de honra e na violência que a cerca. Segundo Franco, o conto segue uma sequência bem definida das transformações de Matraga, na qual “se exprime as transformações de sua consciência e de sua prática: primeiro é um autômato num mundo mecânico, depois um santo em busca do absoluto, e por último se humaniza num mundo real (...), ao alcançar a categoria de pessoa, ele exerce a sabedoria do segundo estágio, no gesto do primeiro” (Idem: 141).

O isolamento, a contenção dos prazeres e a experiência mística de Nhô Augusto surge da necessidade de compreensão do sentido da vida e do autodesenvolvimento pessoal. Voltar-se para si visa somente a liberdade em sentido estritamente pessoal. A autonomia alcançada limita-se “à pessoa de nhô Augusto e nela se esgota; não tem nenhum sentido social” (Idem: 143). Esse confinamento da salvação e da experimentação mística na dimensão contida do Eu, contrasta, segundo Franco, com os movimentos messiânicos rústicos para os quais a salvação e a instauração do Milênio, embora calcadas em práticas religiosas de negação do mundo, necessariamente passavam pela reorganização coletiva de suas atividades, tendo, inclusive, “a função de introduzir, em suas existências, uma incipiente ‘racionalização’ das atividades” (Idem: 148).

Podemos perceber aqui uma ligeira inflexão do pensamento de Franco em relação ao argumento desenvolvido no capítulo II de sua tese de doutorado, na qual expõe a ideia de “fechamento do mundo” dos homens livres. No conto de Guimarães Rosa, o tipo de religiosidade experimentada por Matraga tem suas origens na própria dominação pessoal que rege a vida de fazendeiros e agregados, e que serve de esteio a sua experiência autocentrada, fato que se opõe, na interpretação de Franco, à dimensão coletiva e atuante da religiosidade tipicamente rústica, que não se perde unicamente na experiência mística e na dimensão pessoal. “Matraga é herói, e sua liberdade se inscreve no plano moral, e não político” (Idem: 144).

Esta dimensão coletiva e, em certo sentido, política da religiosidade rústica e dos movimentos messiânicos é reafirmada por Queiroz na segunda edição de *O messianismo* de 1976 na qual é acrescentada às *Reflexões teóricas finais*, além da subseção intitulada *Classificação dos movimentos messiânicos*, a segunda parte intitulada *Teoria dos movimentos messiânicos, um capítulo da dinâmica social*. Nela ganha espaço a religião

como importante elemento desencadeador do messianismo e da consciência de seus integrantes da realidade social circundante - algo pouco enfatizado no decorrer do livro – além de reforçar a atuação, circunscrita aos mores da sociedade tradicional, do movimento na organização social. Ao acentuar o caráter político do messianismo, Queiroz estabelece uma comparação com movimentos marcadamente carismáticos da época moderna, como o comunismo e o fascismo, chamando a atenção para o aspecto comum que é a participação coletiva e atuante (Queiroz, 1976: 385).

O debate, ainda que velado, entre Queiroz e Franco acerca da religiosidade rústica e dos movimentos messiânicos, revela-se também como uma discussão sobre as possibilidades de ação social ou, nos termos da primeira, de formação de uma “solidariedade horizontal” entre os homens livres que pudesse rivalizar ou enfraquecer a solidariedade mais comum de tipo “vertical” que a dominação pessoal propiciava. Há, contudo, diferenças teóricas que fundamentam o debate. Para Queiroz, o estudo dos movimentos messiânicos serviriam para demonstrar que as sociedades tradicionais não estariam, como de resto se pensava, presas ao imobilismo, por isso propõe pensar a dinâmica dessas sociedades comparando-as com a das sociedades modernas (Botelho & Carvalho, 2011). O fato de o messias introduzir inovações técnicas e, através da afirmação da moral tradicional, propiciar o desenvolvimento econômico é ilustrativo disso. Embora concorde com esta constatação, Franco ressalta como a própria dinâmica tradicional vincula-se e é estruturada a partir da inserção da sociedade brasileira no moderno capitalismo mundial, cujas repercussões no plano interno são sentidas nas relações que estabelecem entre si os grupos sociais. Dessa forma, a religiosidade rústica, embora compartilhada pelos diversos estratos sociais, teria conformação específica de acordo com a ação de cada um desses estratos. Se, segundo Franco, a crise de personalidade leva Matraga à busca mística impulsionada pela obsessão do reencontro consigo mesmo, é porque esta religiosidade está também fundada na disjunção constitutiva do estilo de vida das classes dominantes entre as constelações de interesses, exigidas pela inserção no circuito de mercado, e as associações morais, a que se ligam firmando compromissos pessoais com seus dependentes. As exigências de funcionamento do mercado, fazendo e desfazendo os compromissos firmados, estabelece a relação do senhor com o homem livre pobre a partir da perspectiva de seus próprios interesses.

Se anteriormente destacamos a tomada de posição de Franco diante do debate sobre a escravidão encetado pelo grupo a que pertencia, é porque ela se torna fundamental para entendermos o deslocamento por ela operado da relação senhor-escravo, mantida enquanto traço estrutural da sociedade colonial brasileira, para a relação senhor-homens livres pobres. Ao concentrar-se no polo formado pelo senhor e homem livre pobre, Franco ressalta os canais de ascensão social abertos ao homem rústico numa estrutura de dominação pessoal, mas que, no entanto, ficam confinados às soluções meramente individuais. A discussão acerca da religiosidade rústica permite, entretanto, enfatizar, dentro do diálogo com Queiroz, como os movimentos messiânicos extrapolam o confinamento da dominação pessoal, sendo o momento de formação de uma solidariedade política, na medida em que os grupos rústicos realizam mudanças sociais e econômicas.

### **Afinidades seletivas?**

Tomando como eixo de análise o tema dos homens livres pobres procuramos articular as dimensões diacrônica e sincrônica da sociologia de Maria Sylvia de Carvalho Franco, visando a apreender tanto o processo de acumulação intelectual nos quais suas ideias estão imersas e se formam, quanto o campo de debates contemporâneos no qual seu conjunto de proposições se inscrevem. Tratou-se, pois, de entender seu contexto intelectual como um tipo de “acerto de contas” tanto com a tradição intelectual predecessora quanto com os interlocutores ou contendores contemporâneos, para cuja interpelação o agenciamento daquela tradição assume não raro papel crucial. O reconhecimento de adensamento intelectual não implica necessariamente na atribuição de valor cognitivo superior, como por vezes se infere inapropriadamente, mas, antes, parece corroborar o sentido cumulativo, ainda que cronicamente não consensual, das ciências sociais. E já que toda recepção, apropriação e reelaboração de ideias não se faz num vazio cognitivo e opera num registro seletivo, a análise comparativa do recurso ao repertório pretérito possibilita, por um lado, identificar o sentido imprimido no processo de reelaboração intelectual, e, por outro, não menos importante, indagar do que ficou de fora deste processo, indicando ausências significativas.

O processo de modernização e expansão do capitalismo por que passava a sociedade brasileira das décadas de 1950 e 1960 se fez acompanhar de um amplo debate no elaboraram-se diferentes análises que evidenciaram os entraves estruturais e a

permanência das desigualdades sociais tomando como ponto de partida as relações do homem comum e dos grupos sociais marginalizados. O enfoque concedido neste artigo ao contexto intelectual de Franco, através do debate com os trabalhos da Cadeira de Sociologia I, notadamente sobre a relação entre escravidão e capitalismo, e no diálogo, ainda que implícito, com Maria Isaura Pereira de Queiroz sobre a mobilização coletiva na sociedade rústica, permitiu enfatizar como o repertório cognitivo herdado de Oliveira Vianna e Caio Prado Jr. é enfeixado recursivamente por Franco na elaboração de uma interpretação da sociedade brasileira que firma posição em relação aos seus contemporâneos.

Para Franco, como vimos, inseridos no processo produtivo, ainda que como “coisas”, os escravos impedem a inserção no mercado dos homens livres pobres, fato de que se valem os senhores de terra na prerrogativa de lhes concederem favores em troca de submissão pessoal. Ponto este que se aproxima do argumento de Vianna sobre a “função simplificadora do domínio rural” e o tipo de dominação e arbitrariedade por ela proporcionada às camadas dominantes. A ênfase argumentativa da autora, entretanto, se desloca quando a discussão centra-se na sociedade rústica, pois é no “sentido” conferido à colonização e na vinculação do senhor de terras à circulação de mercadorias no circuito capitalista internacional, conforme sugerido por Caio Prado Jr., que residem os momentos dinâmicos e, no limite, disruptivos das relações entre as classes sociais. Desse modo, são as relações de tipo pessoal e a dominação por elas engendradas que articulam os grupos sociais. Assim, segundo a socióloga, os obstáculos intrincados na expansão capitalista não se ligam à rígida hierarquia de castas, entrevista a partir da relação entre senhor e escravo, mas a sua própria gênese na sociedade brasileira que relaciona escravidão-senhor de terras-homens livres pobres. Nesse sentido, como procuramos mostrar comparativamente nas sessões precedentes, ressalta a especificidade da perspectiva triádica de Franco e seu valor heurístico.

Vale notar como a seleção e a apropriação recursiva desse repertório caiopradiano é feita por Franco. Se para o conjunto de estudos sobre o negro desenvolvido no âmbito da Cadeira de Sociologia I, não obstante suas diferenças entre si, o fundamental era a tese da escravidão como instituição total, para Franco importava antes, acentuando ideia já presente em Vianna, assinalar seu efeito na marginalização do setor de homens livres pobres, condição que o escravo também passaria a ocupar após a Abolição. Igualmente importante seria o papel da escravidão em plasmar nossa “unidade contraditória”:

reeditada na modernidade pelas próprias exigências de expansão do sistema capitalista, a mão de obra escrava que produzia, na unidade dos latifúndios, mercadoria para exportação, demandava ao mesmo tempo que nesta mesma unidade se produzisse seu próprio sustento. É como se para Franco não se tratasse tanto de analisar como a sociedade brasileira confere um estilo próprio à implantação e consolidação do capitalismo em seu interior, mas antes como este confere um sentido próprio ao desenvolvimento da sociedade brasileira, ou as duas coisas ao mesmo tempo. Podemos dizer que por isso Franco recusa mobilizar a distinção entre as noções de classe e estamento como princípios contrastantes de organização social para estudar o caso brasileiro, uma vez que isto implicaria, em última análise, tomar a experiência histórica das sociedades européias como modelo geral abstrato, repondo o dualismo pela porta dos fundos (Franco, 1970: cap. 2). Para Franco o mesmo processo de desenvolvimento capitalista que criou as condições para a classe burguesa impor-se não só social e economicamente mas também politicamente ao conjunto da sociedade feudal reeditou as formas modernas de escravidão e gerou esta unidade contraditória entre relações de interesse, ligadas à competição e ao conflito num mercado concorrencial, e associações morais, fundadas em um jogo de privilégios e favores. É o moderno que não apenas se realiza historicamente de modo diferenciado, mas engendra contraditoriamente suas diferenças.

É justamente o papel dessa articulação entre escravidão e capitalismo na conformação da camada livre da sociedade, ausente em Vianna, mas tão central em Prado Jr. e no grupo da Cadeira de Sociologia I, que diferencia a perspectiva de Franco da de Queiroz. Embora ambas as pesquisadoras retomem a tese de Vianna da dominação pessoal como uma rede de reciprocidades assimétricas tomando como principal chave analítica as relações entre homens livres, a escravidão e a inscrição da nossa formação social no interior do jogo capitalista, estas não são variáveis explicativas na economia dos argumentos de Queiroz. Para esta, seria preciso fugir de concepções acerca das sociedades tradicionais como presas ao imobilismo, e demonstrar como as disjunções da estrutura social, expressas em situações de crise e aliadas ao quadro cultural rústico, ensejam as ações de indivíduos e grupos; enquanto para Franco a dinâmica da sociedade rústica decorreria da articulação entre a sociedade tradicional e a moderna, a exemplo das diferentes configurações assumidas pela religiosidade rústica. Inscrito num debate sobre a possibilidade de uma mobilização social a partir do mundo agrário e dos setores

subalternos, o diálogo entre elas, no entanto, indica como vão além de Vianna e Prado Jr. ao vislumbrarem – com diferenças significativas de grau – possibilidades de formação de uma solidariedade política horizontal capaz de franquear aos homens pobres sua integração na sociedade

Nesta direção, a ideia de unidade contraditória do latifúndio, que ganhava inteligibilidade à luz da conjugação entre capitalismo e escravidão, expressava uma preocupação crucial com a estrutura da propriedade fundiária e suas causas e efeitos sociais mais amplos. Por isso, tomar como chave analítica fundamental as relações entre homens livres prioritariamente do ângulo dos pobres, combinada à articulação entre capitalismo e escravidão *no* latifúndio, assumia sentido particular ao permitir evidenciar a dominação pessoal como princípio de coordenação social com reflexos nas diversas esferas da vida.

Ainda que não figure no horizonte deste artigo recuperar tão somente as “intenções” intrincadas nos argumentos de Franco – procedimento no mínimo delicado e de realização questionável -, ao retrazar o debate em que a Autora se inseria, procurou-se indicar continuidades e descontinuidades com a tradição do pensamento social brasileiro, em relação e a partir da qual também muitos de seus contemporâneos se situavam de maneira distinta.

### **Referências bibliográficas:**

ARRUDA, M. A. do N. (1995) “A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a ‘escola paulista’”, in MICELI, Sérgio (org.) *História das Ciências Sociais no Brasil*, Volume II, São Paulo, Editora Sumaré/Fapesp, pp. 107-224.

BASTOS, E. R. (1987), “A questão racial e a revolução burguesa”, in M. A. D’Incao (org.), *O saber militante. Ensaio sobre Florestan Fernandes*. Rio de Janeiro, Paz e Terra; São Paulo, Editora Unesp, 1987, p. 140-150.

BOTELHO, André. (2007), “Seqüências de uma sociologia política brasileira”. *Dados*, v. 50, pp. 48-82.

\_\_\_\_\_. (2009a), “Passagens para o Estado-nação: a tese de Costa Pinto”. *Lua Nova*, v. 77, p. 147-177.

\_\_\_\_\_. (2009b), “Dominação pessoal e ação na sociologia política brasileira”, in S. F. Ferreti e J. R. Ramalho (orgs.), *Amazônia: desenvolvimento, meio ambiente e diversidade sociocultural*. São Luís, Edufma.

BOTELHO, André. & CARVALHO, Lucas C. (2011), “A sociedade em movimento: dimensões da mudança na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz”. *Revista Sociedade e Estado*, v. 26, n. 2.

BRANDÃO, G. M. (2007), *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo, Hucitec.

CARDOSO, F. H. (2003) [1962], *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

CARVALHO, L. C. (2010) *Tradição e transição: mundo rústico e mudança social na sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGSA / IFCS / UFRJ.

CAZES, P. (2009), “Escravidão e capitalismo em Maria Sylvia de Carvalho Franco”. Trabalho apresentado na XXXI Jornada Giulio Massarani de Iniciação Científica, Artística e Cultural da UFRJ (mimeo).

ENGLANDER, Alexander. (2011), *As tensões da forma: ação coletiva nos ensaios de Oliveira Vianna e Prado Jr.* Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FRANCO, M. S. de. (1963), “O estudo sociológico de comunidades”. *Revista de Antropologia*, vol. 11, n. 1 e 2.

\_\_\_\_\_. (1970), *O Moderno e Suas Diferenças*. Tese de Livre-Docência. Departamento de Ciências Sociais/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

\_\_\_\_\_. (1984), Organização social do trabalho no período colonial, *in* Antonio Barros de Castro (et al.) *Trabalho escravo, economia, e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. (1988), Memorial Acadêmico apresentado à FFLCH-USP para o Concurso de Livre-Docência.

\_\_\_\_\_. (1997) [1969], *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. (4a ed.). São Paulo, Editora Unesp.

HOELZ, Maurício. (2010), *Homens livres, mundo privado: violência e pessoalização numa sequência sociológica*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.

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

MALAGUTI, P. (2012). Projeto de qualificação de mestrado. (mimeo).

PRADO JR. C. (2010) [1933], *Evolução política do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

\_\_\_\_\_. (2011) [1942], *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Companhia das Letras.

QUEIROZ, Maria Isaura P. (1976), *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa Omega.

RICUPERO, B. (2000), *Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil*. São Paulo, Ed. 34.

\_\_\_\_\_. (2011), “Posfácio”, in Caio Prado Jr., *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, Companhia das Letras.

VIANNA, F. J. de. (1982) [1920], *Populações Meridionais do Brasil*. Vol. 1.