

## SOCIOLOGIA DAS REVOLUÇÕES CATÁRTICO-MESSIÂNICAS

*Dora Vianna Vasconcellos<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Interessa ressaltar na teoria social e na teoria antropológica os autores que contribuíram para o estudo das revoluções. A intenção é a de traçar um contraponto entre as teorias nascidas no Ocidente e as teorias que tiveram lugar nos países periféricos ao capitalismo, como o Brasil, a fim de que se distinga o reformismo ocidental do comunismo-igualitário de base indígena e africano, cuja a base social são os movimentos messiânicos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teoria social. Teoria antropológica. Pensamento Social Brasileiro. Movimentos messiânicos.

## SOCIOLOGY OF THE CATHARTIC MESSIANIC REVOLUTIONS

**ABSTRACT:** The intentions is to outline, in social and in anthropological theories, the authors that contributed to the study of revolutions. The intent is to compare theories originated in peripheral countries, as Brazil, so we can differentiate the equalitarian comunism founded on native and african basis from the reformism in the occident, with historical bases are the messianic movements.

**KEY-WORDS:** Social Theory. Anthropological Theory. Brazilian Social Thought. Messianic Movements.

---

<sup>1</sup> Mestre, doutora e pós-doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: doravianna.vasconcellos3@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7674-6077>.

## **SOCIOLOGÍA DE LAS REVOLUCIONES CATÁRTICO-MESIÁNICAS**

**RESUMEN:** El interés es destacar en teoría social y teoría antropológica a los autores que contribuyeron al estudio de las revoluciones. La intención es trazar un contrapunto entre las teorías nacidas en Occidente y las teorías que tuvieron lugar en los países periféricos, como el Brasil, con el fin de distinguir entre el reformismo democrático-burgués y el comunismo igualitario indígena-africano, cuya base social son los movimientos mesiánicos.

**PALABRAS-CLAVE:** Teoría Social. Teoría Antropológica. Pensamiento Social Brasileño. Movimientos Mesiánicos.

### **A IDEIA DE REVOLUÇÃO NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO**

Dentre os temas abordados pela sociologia, alcança destaque a discussão a respeito da diferenciação entre o processo revolucionário e o processo reformista. Afinal, a compreensão sociológica dos processos de transformação social e evolução histórica é uma das questões mais relevantes das ciências sociais ainda hoje. Todavia as divergências na sociologia clássica entre as abordagens marxista, weberiana e durkheimiana sobre a ideia de revolução se atenuaram paulatinamente nas análises da sociologia ocidental contemporânea. Esta tendência também se faz presente no Pensamento Social Brasileiro, quando boa parte dos autores amalgamam os estudos de Marx aos de Weber a fim de compreender a transformação histórica em países periféricos ao sistema capitalista, como é o Brasil.

É necessário ter clareza de que, para alguns autores do pensamento social, a mudança social no Brasil é decorrência direta do aprofundamento da racionalidade econômica. Ou seja, boa parte do Pensamento Social Brasileiro supõe o processo de luta de classes como um fenômeno contingente. Os recorrentes avanços da racionalidade econômica apaziguariam as contradições entre as classes sociais, anulando aqui o processo revolucionário descrito por Marx. Daí boa parte dos autores do

pensamento social se proporem a superar os erros de Marx lançando mão do racionalismo científico de Weber ou do funcionalismo de Durkheim para dar conta do fenômeno de evolução histórica. Pode-se dizer, de um modo geral, que este foi um modo de pensar comum às ciências sociais ocidentais (LÖWY, 1990).

Um dos efeitos desse modo de pensar é a descrença na transformação histórica em ruptura, que revoluciona por completo o modo de produção capitalista por meio da socialização dos meios de produção no instante agora. No seu lugar haveria apenas a evolução histórica desencadeada por acomodações e reordenações. Pode-se dizer que quando o racionalismo econômico coloniza a tal ponto o mundo da produção e da vida, o poder passa a ser exercido como uma microfísica, tendo incidência no pensamento científico e na sociologia, que se transformam em seus caudatários (FOUCAULT, 2014). Por conta disso, a mudança social é vista cada vez mais como um apanágio da racionalização econômica e cada vez menos como resultado da luta de classes. A incidência do racionalismo se faz notar inclusive no marxismo brasileiro, na medida em que a democracia liberal é alçada como uma etapa histórica necessária até mesmo para o processo revolucionário. O marxismo brasileiro ganhou destaque no cenário intelectual justamente por reinaugurar essa tendência revolucionária evolucionista nas ciências sociais periféricas.

Todavia, mesmo no Ocidente existe um contraponto a esta tendência. No que tange à teoria política clássica, é preciso lembrar de Jean-Jacques Rousseau, que, com seu antieurocentrismo, foi na contracorrente desta tendência evolucionista ao elaborar umas das críticas mais contundentes às bases do pensamento científico e às sociedades racionalistas e socialmente desiguais (ROUSSEAU, 2005).

Em sua polêmica com outros filósofos contratualistas, como Thomas Hobbes e John Locke, Rousseau se notabilizou por defender a tese de que a propriedade privada não é inerente à condição humana. Foi enfático ao sublinhar a presença de bens comuns nas sociedades primitivas, considerando-os um verdadeiro legado para as sociedades complexas extremamente individualistas. Este posicionamento ganha mais densidade argumentativa se a teoria rousseauiana for adensada com

as contribuições de Thomas Morus, com seu elogio da utopia (MORUS, 2004), e de Erasmo de Roterdã, e seu elogio da loucura (ROTTERDAM, 1990). Em todos esses autores sobressai o entusiasmo com as sociedades de tradição oral, cuja ancestralidade provém dos povos primitivos, e para as quais Rousseau dedicou sua famosa tese sobre “o mito do bom selvagem” (ROUSSEAU, 2005). Por meio deste mito, Rousseau ressalta a presença de um comunismo igualitário radicalmente distinto do modo de ser ocidental. Reside em Rousseau o germe de uma sociologia pouco canônica, circunstanciada à realidade das sociedades periféricas ao capitalismo, cuja população é majoritariamente composta de populações de tradição indígena e africana.

Como já se disse, no caso brasileiro, também o pensamento social dedicou boa parte de seus estudos ao tema da mudança social. Todavia, aqui as análises apresentam uma singularidade. Partem do diagnóstico do atraso do país e sugerem caminhos para sua superação. Essa metodologia original entrou para os cânones das ciências sociais ao lançar mão dos constructos advindos das teorias da sociologia, antropologia e ciência política, mas para afirmar a singularidade do processo histórico brasileiro e os seus mecanismos de transformação social. Apesar desse esforço de diferenciação, pode-se dizer que também o Pensamento Social Brasileiro elegeu o capitalismo como paradigma de desenvolvimento e liberdade, atribuindo-lhe uma função social progressista, tal como o faz boa parte das ciências sociais ocidentais (FRANK, 1970). Deste modo, nota-se uma tendência antirrousseauiana também no Pensamento Social Brasileiro.

A predominância dessa chave interpretativa no Pensamento Social Brasileiro torna-se ainda mais evidente quando se constata o esquecimento da categoria rural de campesinato, ou, para permanecer na argumentação da política empática de Rousseau, quando as matrizes comunista-igualitárias africana e indígena não são tidas como atuantes politicamente pelo ensaísmo brasileiro.

Percebe-se então a consagração de uma matriz reformista nas ciências sociais brasileiras, tal como acontece na teoria social ocidental. Essa vertente interpretativa se torna ainda mais predominante com a

institucionalização da sociologia política no Brasil, de quem os construtos organizacionais de Maria Isaura Pereira de Queiroz são um exemplo.

Maria Isaura foi a autora que pela primeira vez no Pensamento Social Brasileiro concedeu relevância à categoria rural do campesinato (QUEIROZ, 1963; 1973). Pode-se dizer que, a partir de seus estudos, o campesinato passou a ser reconhecido como ator político pelo exercício de seus meios e modos de vida, compreensão que supostamente inauguraria uma vertente rousseauiana no Pensamento Social Brasileiro.

Todavia, embora Maria Isaura divirja da tradição ensaística no que diz respeito à existência de um campesinato brasileiro, sua sociologia política não refuta todos os ensinamentos desta tradição. Afinal, também ela não reconhece no campesinato um comportamento de classe, mesmo considerando-o ativo politicamente. A autora assume uma perspectiva próxima do reformismo agrarista que lança mão da categoria de classe social, mas para afirmar as sublevações e revoltas campestinas como manifestações pré-políticas e utópica (PRADO JÚNIOR, 1979; GUIMARÃES, 1968). Para Maria Isaura, os movimentos campestinos refletiriam as contradições econômicas sem representá-las de maneira efetiva, daí não lutarem pela socialização da terra ou pela ideia de revolução distributivista (QUEIROZ, 2009). Sua sociologia política inova ao afirmar que a economia vicinal campestina é adaptável aos preceitos capitalistas. Deste modo, enquanto o reformismo agrarista tinha a proletarização como imprescindível para que os desvalidos do campo se adaptem ao capitalismo, Maria Isaura inaugura uma vertente reformista campestinista no pensamento social.

Maria Isaura insere o campesinato nos debates políticos, enquanto o reformismo agrarista como um todo elegia os proletários rurais como principal protagonista da evolução histórica brasileira. O ponto que se quer chegar é o de que, apesar de dissidentes, tanto Maria Isaura como o reformismo agrarista brasileiro tem no aprofundamento do capitalismo uma condição necessária para a mudança social, o que inaugura uma tendência claramente antirrousseauiana no Pensamento Social Brasileiro, tal como acontece na teoria social ocidental.

Este ponto de vista antirrousseauiano encontra apoio na teoria conservadora de Gilberto Freyre. Pode-se dizer que o conceito de

patriarcalismo de Gilberto Freyre ganhou atualidade com a ideia de compadrio esboçada por Maria Isaura. Afinal, por meio da teoria da lógica da reciprocidade de favores entre atores hierarquicamente desiguais, a socióloga assinala uma tendência à conciliação de antagonismos entre as classes sociais que já tinha sido percebida por Gilberto Freyre (2001). É preciso lembrar que também Gilberto Freyre não deixou de conceder relevo à capacidade que o colonizador português teve de incorporar tendências africanas de teor comunitário ao seu acervo cultural, sem que isso diminuísse a predominância dos valores mercantis da sua cultura. Seria esta receptividade em relação aos valores comunitários africanos que fez nascer uma lógica de equilíbrio de antagonismos entre as classes sociais, muito parecida com a descrita por Maria Isaura por meio da teoria do dom de Marcel Mauss (2013). Assim como Maria Isaura, a teoria de conciliação de contrários de Gilberto Freyre sinaliza então a existência de uma dinâmica entre as camadas sociais que também guarda espaço para o conflito, mas não para a dialética entre as classes. Todavia, enquanto a figura do dócil morador é a figura central na teoria de Gilberto Freyre, em Maria Isaura é a figura do camponês que ganha relevância.

Pode-se dizer que a sociologia política de Maria Isaura chama a atenção para um aspecto até então não sublinhado pelas ciências sociais brasileiras: a presença da barganha política na hora do voto. Ao explicar o compadrio pela a lógica da dádiva do “dar para receber”, Maria Isaura sinaliza a possibilidade da aliança política ser rompida quando o favor alcançado não era retribuído, mesmo pelos atores hierarquicamente desiguais. Com essa perspectiva, Maria Isaura sugere a existência de uma insubmissão campesina no mundo rural. A moral social da reciprocidade mitigaria as relações de mando a tal ponto do camponês poder ser reconhecido como ativo politicamente, mesmo que não componha uma classe social. Maria Isaura, tal qual o reformismo agrarista e o conservadorismo de Gilberto Freyre, supôs que este padrão contestatório não era contrário aos preceitos capitalistas, ou seja, não prefigurava o comunismo no Brasil.

Esta tendência antirrousseauiana dos estudos de Maria Isaura se torna ainda mais clara em *Bairros rurais paulistas* (1967), livro em que a

prática do auxílio campesino ou mutirão, pilar da sociabilidade rústica, é descrita por Maria Isaura como não refratária à lógica mercantil. Para ela, estava nos bairros rurais a comprovação de que a economia vicinal camponesa era passível de ser convertida numa prática capitalista, sem que essa conversão incorresse necessariamente no imperativo da proletarianização ou na decadência cultural do campesinato. A autora afirma que o problema agrário se resumia em encontrar mercado interno para produtos de subsistência camponeses. Deste modo, a vertente interpretativa inaugurada por Maria Isaura é antirrousseauiana sobretudo porque as demandas comunistas igualitárias camponesas são obliteradas da análise sociológica para fazer sobressair as práticas vicinais capitalistas.

Nos seus estudos sobre messianismo, a própria Maria Isaura reconhece estar descrevendo um reformismo de novo tipo que emana da sociabilidade camponesa. Do mesmo modo que os bairros rurais, as comunidades messiânicas conjugariam a prática do auxílio campesino à lógica mercantil para gerar melhoria de vida. A socióloga apresenta por conta disso o seguinte prognóstico: quando o messianismo assume uma feição revolucionária igualitária, isto é, de questionamento da ordem capitalista, o campesinato se torna fadado a desaparecer, sendo submetido à subproletarianização e à decadência de sua cultura (QUEIROZ, 1969; 1972; 1976b). A autora deixa claro então o conteúdo antirrevolucionário de seus estudos.

Por meio da lógica da dádiva de Mauss, Maria Isaura reabilita o funcionalismo durkheimiano nas suas análises sobre o messianismo brasileiro para afirmar que o capitalismo poderia ser acoimado em seus vícios se as alianças entre indivíduos hierarquicamente desiguais cumprirem a prerrogativa da reciprocidade. As comunidades messiânicas que tiveram lugar no Brasil também se pautavam pela lógica da reciprocidade de favores que se estende de alto a baixo a nossa estrutura social por meio do compadrio. Por ver aspectos positivos no compadrio, ela acha factível uma via “camponista” de desenvolvimento capitalista. À exemplo do pensamento social, a autora descreve um reformismo, porém de um novo tipo.

Deste modo, tal como já era tradição na teoria ocidental e no Pensamento Social Brasileiro, a sociologia política de Maria Isaura segue

uma tendência antirrevolucionária. Ela contribui para consolidar o viés reformista no pensamento social ao afirmar o campesinato como ativo politicamente, porém negando o comunismo-igualitário de base africana e indígena. Tal como Gilberto Freyre, Maria Isaura considera a consciência das classes subalternas predominantemente capitalista, de raiz euro-ibérica, portanto. Por essa razão, a dinâmica social brasileira é descrita por meio de acomodações sucessivas, num viés muito próximo da mudança histórica processual preconizada pela sociologia ocidental e também pelo Pensamento Social Brasileiro. Maria Isaura considera que a inserção do campesinato no sistema produtivo se daria em consonância com o aprofundamento das práticas capitalistas no campo. Ou seja, também ela endossa o ideal dos preceitos capitalistas como fundamentais para a democratização no campo, embora não acreditasse nas prerrogativas da proletarianização da população rural.

Os estudos de Maria Isaura referendam uma vertente interpretativa inaugurada ainda no final do século XIX a respeito das sublevações e revoltas das classes subalternas rurais, que identificou a existência de um comunismo igualitário de base popular. Refiro-me à ensaística de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide.

No que diz respeito a Roger Bastide, a análise deste autor antecede a de Maria Isaura no estudo da consciência das classes subalternas. Se atendo a descrição das religiões africanas no Brasil, repete o sociólogo francês uma abordagem já consagrada no Pensamento Social Brasileiro por Nina Rodrigues e Arthur Ramos, porém com nova metodologia. Ao intuir a presença de uma herança africana forte no país, Roger Bastide sinalizaria uma tendência coletivista mais acentuada do que supões Gilberto Freyre nas classes subalternas brasileiras por elas seguirem um *leitmotif* africanista-fetichista e não euro-ibérico (BASTIDE, 1960; 2006).

No entanto, recentes estudos mostram que Roger Bastide, na realidade, caracterizou as religiões africanas como uma força instituinte, e não sacrílega (PEIXOTO, 2000). Isso ocorre porque também o sociólogo se filia ao funcionalismo durkheimiano por considerar que o candomblé, quando presta homenagem aos deuses africanos, reinterpreta-os nos termos

da lógica católica. Assim como Maria Isaura, Roger Bastide faz alusão à teoria da dádiva de Marcel Mauss para dizer que a religiosidade popular torna as relações sociais hierarquicamente desiguais permeadas pelo ideal de reciprocidade. O africanismo das classes subalternas seria apenas um meio de resguardar a sociedade brasileira dos conflitos classistas, portanto (BASTIDE, 1974). Ou seja, à semelhança de Maria Isaura, Roger Bastide também foi influenciado pelo socialismo filantrópico de Durkheim, para quem a mudança histórica é sempre decorrência da solidariedade entre as diferentes classes sociais e não da oposição entre elas. Desse modo, também Bastide sublinha que o agir das classes subalternas obedece a um padrão reformista, ainda que de novo tipo (FRY, 1986; SINSON, 1986).

Ocorre que nos estudos pioneiros de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, a religiosidade das classes subalternas também é retratada como resquício da cultura africana na mentalidade popular. O animismo-fetichista popular adviria de uma mentalidade primitiva correspondente às reações mágico-catatímicas do indivíduo, fase em que a libido se encontra na fase oral. Ao darem esta explicação para a religiosidade popular, Nina Rodrigues e Arthur Ramos classificam a mentalidade das classes subalternas como irracional e reproduzem os pesados preconceitos da sociedade brasileira do final do século XIX e início do século XX, considerando o messianismo um indício de infantilismo, de incivilidade e de fanatismo (RODRIGUES, 1935; RAMOS, 1934). Por meio desta classificação, Nina Rodrigues e Arthur Ramos não deixam de realçar que o animismo-fetichista das classes subalternas segue uma orientação comunista-igualitária, mas, como os demais autores aqui referenciados, eles têm o comunismo-igualitário campestre como um irracionalismo utópico e anticivilizatório porque contraria o racionalismo econômico ocidental. Dispondo do auxílio da psicanálise, eles não deixam de reconhecer, contudo, que uma verdadeira catarse coletiva acontecia no meio rural.

Arthur Ramos e Nina Rodrigues inauguram, então, a perspectiva eurocêntrica que marcará as ciências sociais brasileiras quando classificam a experiência catártica como produto da histeria. Esse tipo de ação coletiva seria deflagrada pelos delírios versânicos de lideranças contumazes que,

pelo uso da eloquência, fazem do povo crédulo e exaltado à falsa persuasão do milagre comunista. Ambos consideram o fanatismo como um rebaixamento da consciência que promove uma adesão cega às lideranças. Por conseguinte, consideraram a necessidade de que o anseio comunista popular fosse represado por valores mais racionais, para que a rebeldia das classes subalternas encontre um meio de se extravasar, sem suscitar o surgimento de líderes populistas nem a recusa dos preceitos capitalistas.

Em termos mais psicanalíticos, tanto Nina Rodrigues quanto Arthur Ramos argumentam que a libido oral deve se escoar para etapas mais elevadas da libido por meio do mecanismo da sublimação. Isto é, a rebeldia popular deve se tornar condizente com o padrão contestatório organizacional dos países avançados. Ambos antecipam assim a razão reformista presente nas ciências sociais quando caracterizam o “comunismo-igualitário” das classes subalternas como fanatismo, ou seja, como indício de uma mentalidade primitiva.

Mesmo nos estudos marxistas mais recentes que apresentam um viés mais heterodoxo, como os de Rui Facó (1980), Edmundo Muniz (1987) e Maurício Vinhas de Queiroz (1966), o comunismo-igualitário camponês é caracterizado como pré-político e utópico. Também esses autores apenas reconhecem um componente progressista da rebeldia popular quando ela é traduzida nos termos de uma ideologia comunista moderna, isto é, de base mais racionalista. Por esta razão, embora tenham o messianismo como um movimento social precursor da luta de classes, tais autores supõem que a crença messiânica desempenhou a função social reformista de generalizar a econômica mercantil no mundo agrário e não o coletivismo agrário. Ainda que concedam importância à luta política e reconheçam a possibilidade de se formar um instante revolucionário camponês, Rui Facó, Edmundo Muniz e Maurício Vinhas de Queiroz consideram inexorável as reformas capitalistas, portanto. Seu postulado principal é que a constante concentração dos meios de produção capitalista faz nascer o proletariado e o processo revolucionário de democratização burguesa. Por essa razão, também o comunismo racionalista de Rui Facó, Edmundo Muniz e Maurício Vinhas de Queiroz não rompe de todo com

o etapismo burguês. Eles permanecem presos à ideia de que a socialização da produção em moldes coletivistas apenas pode ocorrer após um longo e constante período de incremento capitalista das forças produtivas, embora concedam importância à luta política. Ao considerarem as reformas capitalistas como cruciais para o processo revolucionário, suas teorias aderem ao historicismo etapista, fazendo o conceito revolução se aproximar ao de reforma.

De um modo geral, pode-se dizer que as ideologias comunistas modernas do ocidente<sup>2</sup> não valorizam o comunismo igualitário campesino que almeja a socialização dos meios de produção no instante agora por considerá-lo demasiadamente utópico e sem condições de interferir na realidade. Sua aporia principal é a de que “o esquerdismo é uma doença infantil do comunismo”. Apenas quando intermediado pelo realismo burguês, o comunismo igualitário campesino se tornaria uma política de práticas efetivas. As ideologias comunistas modernas do ocidente consideram que o anseio campesino pelo coletivismo agrário deve ser represado pelo realismo burguês para que a modernização do campo capitalista ocorra de forma democrática. Isto pode ocorrer dando prosseguimento a uma *démarche* capitalista pautada por acomodações sucessivas, de acordo com a perspectiva durkheimiana (aqui representada pelo pensamento de Maria Isaura, Roger Bastide, Nina Rodrigues e Arthur Ramos), ou por reformas capitalistas, numa consideração marxista (como sugerem Edmundo Muniz, Maurício Vinhas de Queiroz e Rui Facó). O objetivo deste artigo é o de mostrar que estes dois processos de desenvolvimento agrário substantivamente não marcam caminhos históricos tão díspares assim. Afinal, ambos têm como inexorável o desenvolvimento capitalista e o caminho reformista. Por esta razão, a ideia de revolução disruptiva e o coletivismo agrário são tidos como pré-político e utópico, o que indica a existência de um dos maiores equívocos da teoria social ocidental e do Pensamento Social Brasileiro.

---

<sup>2</sup> As ideologias comunistas modernas do ocidente embasam o eurocomunismo e a ideia de revolução democrático-burguesa.

## **A IDEIA DE REVOLUÇÃO NA TEORIA SOCIAL E NA TEORIA ANTROPOLÓGICA**

Pode-se dizer que o forte conteúdo coletivista apresentado pelos movimentos catártico-messiânicos que acontecem nos países de tradição oral assinalam a existência de uma compreensão da transformação histórica bem diferente da ideia de democratização burguesa que tem lugar nos países ocidentais. No entanto, a predominância da perspectiva ocidental nas ciências sociais dos países periféricos fez a ideia de revolução disruptiva ou o processo de socialização dos meios de produção no instante agora ser deslegitimada pela compreensão de que ela conduz necessariamente ao utopismo e ao reboquismo (isto é, à contrarrevolução). Este entendimento, refém do racionalismo burguês, leva a uma caracterização demasiadamente etapista da mudança social. Isto se tornou um corolário inquestionável nas ciências sociais ocidentais contemporâneas, que estão cada vez mais distante do comunismo igualitário campesino.

Um exemplo desta compreensão etapista da mudança social pode ser visto na sociologia política organizacional de Georges Gurvitch (1987). O relativismo de Gurvitch antecipa muitos dos argumentos da sociologia atual quando sugere que a tendência geral do desenvolvimento capitalista é desvincular o indivíduo de sua consciência de classe, isto é, da consciência relacionada ao lugar que ele ocupa no processo de produção. Seria esta a razão das rupturas históricas no ocidente serem cada vez contingenciadas, e as disputas ideológicas neutralizadas a tal ponto de imporem a necessidade de neutralidade axiológica para todo raciocínio político indutivo, mesmo nas ciências sociais.

No âmbito do marxismo, Theodor Adorno também antecipa o prognóstico da sociologia contemporânea que sustenta o fim da história em rupturas. Segundo ele, a dialética das classes sociais no ocidente é suspensa pelos benefícios trazidos pelo constante incremento das forças produtivas à sociedade. Em decorrência disso, a luta comunista se daria muito mais no âmbito de garantir a distribuição da produção por toda a sociedade do que pela socialização dos meios de produção no sentido da equidade social (ADORNO, 2008).

A consequência histórica mais emblemática deste estreitamento de perspectiva é a consolidação do raciocínio etapista até mesmo no marxismo revolucionário, cujo maior representante é Georg Lukács. Lukács (1969; 2015; 1974) também atrela o esquerdismo ao reboquismo e ao conservadorismo. Por esta razão, ainda que seu marxismo reconheça a importância da luta política na condução do processo revolucionário, ele restringe o instante revolucionário à luta operário-sindical. Ou seja, a luta política que se torna efetiva com a consolidação da democracia burguesa (MUNSTER, 1997, 1993). Por decorrência disso, a tática revolucionária em Lukács também é interpretada como aceleração das reformas capitalistas.

Pode-se mencionar o mesmo para o marxismo heterodoxo de Ernest Bloch, para quem estava aberta a possibilidade de formação do instante revolucionário no ocidente, mesmo que as condições sociais não estivessem maduras para isso (BLOCH, 1973). Uma leitura mais cuidadosa mostra, no entanto, que também Ernest Bloch não deixou de reivindicar a necessidade da contaminação do quiliatismo/parusia camponês pela racionalidade burguesa em função de ele também compreender a revolução como uma decorrência do aprofundamento do capitalismo. Sendo assim, o instante revolucionário em Ernest Bloch também pode ser descrito como a antecipação das reformas capitalistas.

Karl Kaustky foi quem sintetizou de forma mais clara o modo como o marxismo ocidental normalmente interpreta o comunismo igualitário campesino. Segundo ele, o campesinato não constitui uma classe porque sua consciência é regida por valores pré-capitalistas. Ao buscar reviver o que ele chama de relações de vassalagem feudais e a pequena propriedade fundiária na era moderna, a luta camponesa apresentaria um sentido claramente conservador, se comparado à luta da classe operária.<sup>3</sup>

Deste modo, a ansiada contaminação do comunismo igualitário campesino pelo realismo burguês enaltecida tanto por funcionalistas, como pelo marxismo tornou a democracia liberal uma circunstância histórica irrefutável nas ciências sociais. Não à toa, Herbert Marcuse constatou o

---

<sup>3</sup> A ideia de que o campesinato necessariamente busca por reconstituir as relações feudais de vassalagem foi relativizada pela sociologia rural contemporânea dedicada ao estudo de seus meios e modos de vida.

surgimento de um pensamento unidimensional no Ocidente (MARCUSE, 1966).

O marxismo visionário de Rosa Luxemburgo, para quem o comunismo igualitário campesino tinha papel ativo no processo revolucionário - daí sua defesa do espontaneísmo -, também não deixa de descrever o processo revolucionário como as “antecipações das reformas capitalistas”, por considerar a consciência do campesinato vacilante, quando não orientada pelo sindicalismo proletário (LUXEMBURGO, 2005). Todavia, a própria Rosa Luxemburgo alerta para a facilidade com que o próprio sindicalismo proletário trai a ideia de revolução como a socialização dos meios de produção. A autora se refere à sedução que as ideias pequeno-burguesas exercem sobre o proletariado e que o fazem cada vez mais se conformar ao status quo democrático-liberal. Ao mesmo processo estariam sujeitos os partidos comunistas. Daí a importância da luta espontânea que constantemente torna a estrutura vertical dos partidos comunistas horizontal e permeável às ideias progressistas populares, sobretudo camponesas. Todavia, segundo alguns de seus críticos contemporâneos, a própria publicista erra ao não considerar também os efeitos do realismo burguês sobre o campesinato.

O fato é que, à exemplo do previsto pela sociologia contemporânea no plano teórico e histórico, a luta sindical operária cada vez mais se tornou caudatária da busca imediatista por melhores empregos e salários. Ou seja, assim como estava previsto para o campesinato, a classe operária também se tornou extremamente suscetível a abandonar os ideais revolucionários quando em contato com o realismo burguês. Isso se deve justamente por um erro de representação política.

Lucien Goldmann é o autor que, no âmbito do marxismo contemporâneo, fornece uma das descrições mais densas desse processo, tanto no que se refere ao campesinato quanto ao proletariado (GOLDMANN, 1978). Relendo Pascal e o teatro de Racine, Goldmann observa que o pensamento trágico, cuja base social na França é o jansenismo, movimento social de base religiosa, é o fundamento do marxismo ocidental. E o que é mais importante: não deixa de salientar que o pensamento trágico é um modo de pensar que nada tem a ver

com o misticismo ou êxtase místico no camponês. A razão disso seria justamente o fato de que, no pensamento trágico, a crença numa essência humana imanente igualitária é substituída pela certeza trazida da razão econômica instrumental de que a natureza dos homens é naturalmente heterogênea. Por conseguinte, é o Deus trágico e não os homens concretos quem encarna necessariamente os valores claros e absolutos de justiça. A raiz da tragédia estaria no paradoxo de que o homem que crê em Deus, torna-se consciente de que é um ser em falta. Por meio desse conflito ele compreenderia o universo intramundano como imperfeito, sendo por isso, esta forma de pensar precursora do pensamento dialético, inclusive o marxista.

Assim como acontece na tragédia, no marxismo há incidência da razão instrumental, sendo justamente ela o fundamento da dialética. Para o marxismo ocidental, a recusa de uma essência humana igualitária imanente leva ao reconhecimento dos problemas do mundo e à luta intramundana. Ou seja, a dialética marxista herda da razão instrumental a certeza de que, antes mesmo do pecado original, os homens são naturalmente desiguais. Seria justamente esse reconhecimento que faria o marxismo depositar suas forças no porvir revolucionário. Por esta razão, o comunismo moderno não se propõe a realizar o anseio igualitarista campesino no instante agora. Assim como acontece no pensamento trágico, o marxismo ocidental crê que o realismo burguês desperta o proletariado para a importância da luta intramundana. Por isso, a consideração de que a democracia liberal é uma etapa histórica necessária para o processo revolucionário.

Deste modo, a forma de pensar trágica ou marxista nada tem a ver com o misticismo camponês ou com o êxtase místico. A parusia camponesa seria essencialmente mística e estaria baseada, por conta disso, no raciocínio inverso, isto é, na crença de que não há uma ruptura intransponível entre o homem e o mundo divino, de que existe uma essência humana igualitária imanente, portanto. Antes do pecado original, do advento da propriedade privada, os homens seriam naturalmente iguais. Por conta disso, a melhor representação do misticismo camponês não seria o paradoxo trágico, e sim o lirismo poético.

Segundo Goldmann, pela razão instrumental estar ausente neste modo de pensar, o componente dialético do pensamento marxista também estaria. Daí ser frequente a capitulação dos camponeses ante os ideais burgueses. Entretanto, o próprio Goldmann reconhece que o desenvolvimento do capitalismo pode fazer também com que o proletariado deixar de se fiar em sua consciência de classe para se pautar no “máximo de consciência possível”, ou seja, nos interesses mais compatíveis com os das demais classes. Portanto, também no proletariado os ideais burgueses podem incidir de forma deletéria. Mas o autor credita a esse fenômeno um conteúdo não de todo negativo por compartilhar da ideia de que a revolução é “antecipação das reformas capitalistas”.

A consciência messiânica seria lírica e poética justamente porque ela chega à ideia da igualdade revolucionária prescindindo da razão instrumental. Ela resgata a essência do Homem pela certeza intuitiva de que todo ser humano é igual. Afinal, todos temos as mesmas necessidades a serem supridas. Como a igualdade é algo imanente ao ser humano, a consciência messiânica não precisa recorrer ao realismo burguês para formar a ideia de revolução. Em termos mais políticos, enquanto o liberalismo e o próprio marxismo têm a democracia burguesa como uma circunstância histórica inexorável, a intuição messiânica apenas enxerga como real o comunismo igualitário e coletivo. Daí o messianismo acreditar na possibilidade de realização de um paraíso terreno no instante agora como resultado da socialização dos meios de produção. Os movimentos messiânicos que tem lugar nas sociedades periféricas apresentam então um contraponto ao paradigma ocidental da história.<sup>4</sup>

Essa é a razão pela qual o marxismo revolucionário ocidental apresenta conteúdo mais próximo da dialética trágica do que da dialética revolucionária-messiânica. Michel Lowy e Arno Münster se equivocam,

---

<sup>4</sup> O messianismo que tem lugar nas sociedades ocidentais não apresenta o mesmo caráter revolucionário do messianismo das sociedades periféricas. Isso se deve ao fato que nas sociedades periféricas ao capitalismo as contradições do colonialismo e imperialismo dos países ocidentais faz surgir um paroxismo campesino de teor revolucionário coletivista que resgata a tradição como recurso de entender o futuro. Nas sociedades ocidentais o messianismo faz menção aos valores tradicionais como um resgate do passado. Por isso, o messianismo apresenta um sentido claramente conservador.

portanto, ao observar o messianismo terceiro-mundista sob ótica do marxismo ocidental, erro que também incide sob o pensamento social pela aproximação que o Pensamento Social Brasileiro estabelece entre marxismo e liberalismo.

No que diz respeito à teoria antropológica dedicada às sociedades de tradição oral como a brasileira, boa parte de seus autores também desconSIDERAM a importante contribuição deixada pelas crenças messiânicas para o alargamento da ideia de revolução. Na discussão sobre se as sociedades de tradição oral são estáticas ou dinâmicas do ponto de vista da transformação histórica causa estranhamento a presença, ora tênue, ora acentuada, do funcionalismo durkheimiano. Isso se evidencia no modo como a antropologia social superou a suposição de que nas sociedades pouco diferenciadas predomina o tempo cíclico sobre o linear, ao passo que nas sociedades capitalistas avançadas predomina o tempo linear sobre o cíclico.

A despeito de seu proclamado anti-etnocentrismo, a antropologia social normalmente toma como parâmetro nas suas análises sobre as sociedades de tradição oral o legado deixado pelo Ocidente. Para reconhecer o ritmo cíclico destas sociedades como dotado de historicidade, o processo histórico das mesmas foi retratado como correlato à das sociedades capitalistas. As sociedades de tradição oral seriam marcadas por um dinamismo social cujas reordenações internas estariam fielmente expressas na arte de bricolagem, forma de composição artística na qual a inovação é diminuta, mas não ausente, conforme salientou Levi-Strauss (2012). Por esta razão, o processo histórico das mesmas foi visto como similar ao das sociedades capitalistas.

O etnocentrismo se revela aqui na medida em que essa elucidação ilumina mais o mecanismo das sociedades de capitalismo avançado do que o das sociedades de tradição oral. Afinal, são as sociedades ocidentais que têm o ritmo linear frequentemente traduzido no ritmo da evolução histórica que é ditada menos por rupturas e mais por acomodações, conforme comprova a sociologia contemporânea.

Talvez seja esta a conclusão mais acertada de Durkheim: nas sociedades ditas complexas, a divisão do trabalho pode tornar a relação

entre indivíduos hierarquicamente desiguais recíproca, inibindo o processo de luta de classes descrito por Marx (DURKHEIM, 1996; 2005). Durkheim via com otimismo o surgimento desta solidariedade assimétrica, pois ela seria um indício de que o capitalismo pode ganhar uma feição mais humana, com o individualismo econômico sendo amenizado pelo ideal de reciprocidade. O ideal de caridade tão peculiar ao ocidente seria oriundo desta dinâmica social.

Maurice Halbwaches também se filia a essa vertente interpretativa quando supõe que a consciência de classe proletária, nas sociedades de capitalismo avançado, emana mais da memória individual do que da memória histórica (HALBWACHS, 2003). Por ter uma memória mais suscetível à memória coletiva ou às razões da ordem, o indivíduo quase não registraria a memória histórica que traduz a situação de classe e enseja as rupturas. Por esta razão, Halbwachs reproduz a leitura funcionalista quando analisa a dinâmica das classes sociais no capitalismo, a despeito de seu autoproclamado estruturalismo.

No que diz respeito às sociedades de tradição oral, também a antropologia de Marcel Mauss corrobora o etnocentrismo funcionalista na medida em que elege a solidariedade que emerge entre atores hierarquicamente desiguais como um fato social total (MAUSS, 2013). O ideal de reciprocidade, descrito por Mauss como inerente à troca, tem como base a ideia de propriedade privada (BALANDIER, 2006). Por isso, o conteúdo igualitário das instituições africanas e indígenas é sub-repticiamente negado pela ideia do dom e contra-dom (GODELIER, 2001).

Mesmo a antropologia menos canônica de Mary Douglas (2010) reproduz o paradigma funcionalista ao interpor, entre as noções de sagrado e profano durkheimianos, à ideia de sujeira. Em termos sociológicos, o sagrado em Durkheim encarna os valores ligados à ordem, ao passo que o profano encarna os fatores ligados à desordem. Ocorre que nas sociedades de tradição oral o próprio sagrado, conforme descrito por Lucien Goldmann, é sacrílego.

No entanto, a antropologia funcionalista de Mary Douglas (2010) afirma que o sagrado nas sociedades arcaicas é necessariamente um fator ligado à ordem. E mais: ao identificar a sujeira como outra esfera do social,

sua teoria chama a atenção para a existência de elementos dinâmicos que corroboram para que o sistema social se torne cada vez mais estável, como as práticas de bruxaria. Com a ideia de sujeira, a prática da bruxaria torna os fatores subversivos instituintes, portanto. Em decorrência disso, a mudança social é sempre tida como “não-disruptiva”, mesmo em sociedades nas quais o ideal de lucro tem natureza exógena, como são as sociedades de tradição oral. O mesmo se pode dizer das perspectivas de Evans-Pritchard e Levy-Brulh acerca do pensamento mágico, para citar outros exemplos (EVANS-PRITCHARD, 2005; BRULH, 2008).

Ou seja, tal como acontece na teoria social, também na antropologia social os fatores subversivos são geralmente descritos segundo o paradigma da evolução histórica. A abordagem funcionalista, quando aplicada às sociedades arcaicas, comete o erro etnocêntrico de descrever a dinâmica social das sociedades primitivas como similar à das sociedades avançadas. Com isso, o que se está negando é a possibilidade de uma antítese anticolonialista e a sua ideia correspondente de revolução como um processo de ruptura com o capitalismo ocidental. A antropologia messiânica de Georges Balandier é a principal representante dessa forma de pensar. Ao retratar o messianismo africano segundo o paradigma funcionalista, Balandier não faz do anticolonialismo um verdadeiro anti-imperialismo, negando assim a existência de uma antítese econômica disruptiva, a exemplo dos demais autores aqui citados (BALANDIER, 2016).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Maria Rosaria Manieri (2017) elucidava o viés reformista que subjaz às teorias sociológica e antropológica ao reconhecer que para o próprio comunismo moderno a tradução do universalismo cristão é a fraternidade cívica burguesa, cujo ideal é uma sociedade democrática politicamente, porém voltada para o lucro.

Ao contrário do que Maria Rosaria supõe, no mundo globalizado, marcado por crises ecológica, de gênero e migratória, e por um liberalismo ultra repressivo, a fraternidade burguesa tem sido incapaz de suprimir os conflitos intraclassistas de modo não autoritário e de forma socialmente

mais democrática. Acontecimentos recentes por todo mundo atestam que cada vez mais a política se torna artigo de fé e o fundamento da intolerância moderna, difundindo cada vez mais um conformismo baseado na suposta indistinção entre ideologias de direita e esquerda, na apologia da violência e no moralismo pentecostal sexista. E o que mais: cada vez mais o desenvolvimento do capitalismo impõe a concentração dos instrumentos e meios de produção de modo não racional, contrariando os próprios cânones das ciências sociais ocidentais.

Talvez a raiz desta confusão esteja nas próprias aporias liberais presentes na teoria social e na teoria antropológica ocidentais. A equivalência que o racionalismo científico ocidental estabelece entre utopia e distopia faz com que prevaleça uma descrição reformista das transformações revolucionárias, seja no âmbito do funcionalismo durkheimiano, que é sabidamente conservador, seja no próprio âmbito do próprio marxismo. A capitulação discursiva do marxismo ante ao historicismo “evolucionista” burguês explica a frequente condenação do esquerdismo igualitário como “doença infantil do comunismo” ou como populismo, por exemplo. Daí a utopia ser frequentemente caracterizada como fenômeno pré-político e romântico. Este fato tem reforçado a força do neoliberalismo no mundo.

Essa perspectiva repercute no Pensamento Social Brasileiro, sendo uma das bases de nosso reformismo. Mesmo no marxismo brasileiro ela se faz atuante, em que pese a maior ortodoxia ou heterodoxia dos nossos autores. Se as teorias sociológica e antropológica de tendência durkheimiana, para ficar na argumentação clássica das ciências sociais, possuem uma orientação confessadamente antirrevolucionária, o mesmo se pode dizer do marxismo brasileiro, cuja ideia de mudança social está mais expressa no conceito de revolução democrático-burguesa do que na revolução comunista coletivista. A exemplo das ciências sociais que vigoram no ocidente, também o Pensamento Social Brasileiro comete o erro de aproximar o marxismo do liberalismo. Talvez esta capitulação discursiva em favor do reformismo explique a frequência atual de movimentos contrarrevolucionários distópicos em sociedades periféricas como a brasileira, paradoxalmente mais suscetíveis às crenças milenaristas.

A influência das ciências sociais de viés mais ocidental se revela no Pensamento Social Brasileiro também pela frequente afirmativa de que aqui as classes subalternas são pouco atuantes politicamente. Mesmo nossos autores mais progressistas não consideram o comunismo-igualitário de base indígena e africano como consequente do ponto de vista político. Predominam no nosso pensamento social interpretações similares às de autores como Pierre Bourdieu e Antonio Gramsci, que afirmam que na população mais pobre a ortodoxia cultural prevalece sobre a heterodoxia (ORTIZ, 1980)

Ao contrário do que essas interpretações sugerem, a influência das crenças messiânicas em países periféricos é sentida em movimentos de luta pela terra e em movimentos de massa mobilizantes de reivindicações progressistas que almejam a igualdade e justiça social. Movimentos de massa meramente democrático-burgueses ou de feição moralizante presentes no Brasil atual nada teriam a ver com a crença messiânica, sendo reflexo mais de um fenômeno de distopia que de utopia messiânico-revolucionária.

Convém assinalar que os autores aqui estudados foram lidos não apenas pelas opiniões manifestas, mas também levando-se em conta a “função do não dito”, ou seja, as impressões do inconsciente cujos valores encarnam justamente aquilo que se pretende negar: valores que fazem alusão a uma essência humana imanente não hierárquica. Sendo assim, pretendeu-se destacar os argumentos que dão representação, de forma direta ou indireta, pelo elogio ou crítica, o comunismo igualitário e sua ideia de revolução disruptiva.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Introdução à sociologia*. São Paulo: Unesp, 2008.
- BALANDIER, Georges. *Sociologia da África Negra*. Dinâmica da mudança social na África central. São Paulo: Pedago, 2006.
- BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil*. Vers une sociologie des interpenétrations de civilisations. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

- BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as religiões africanas no novo mundo*. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1974.
- BASTIDE, Roger. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos, Ed da Universidade de São Paulo, 1974.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BLOCH, Ernest. *Thomas Münzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973.
- BRUHL, Levy. *A mentalidade primitiva*. Rio de Janeiro: Paulus Editora, 2008.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2010.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- FRANK, Adrew Günder. *Capitalismo y Subdesarrollo en America Latina*. Buenos Aires: Ediciones Signos, 1970.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FRY, Peter. Gallus africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: VON SIMSOM, Olga R. de Moraes (Org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: FFLCH/CERU, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. São Paulo: Paz e terra, 2014.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia: o que é sociologia?* Rio de Janeiro: Difel Editorial, 1978.

- GUIMARÃES, Alberto Passos. *Quatro séculos de latifúndio*. São Paulo: Paz e terra, 1968.
- GURVITCH, Georges. *Dialética e Sociologia*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1987.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução*. São Paulo: Unesp, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 2012.
- LÖWY, Michel. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1990.
- LUKÁCS, Georg. *Realismo crítico hoje*. Brasília: Coordenada-Editora de Brasília, 1969.
- LUKÁCS, Georg. *Reboquismo e dialética: uma resposta para os críticos de História e Consciência de Classe*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- MANIERI, Maria Rosaria. *Fraternidade: releitura civil de uma ideia que pode mudar o mundo*. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira; Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2017.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1966.
- MAUSS, Marcel. *O ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MONIZ, Edmundo. *Canudos: a guerra social*. Rio de Janeiro: Elo, 1987.
- MORUS, Thomas. *A utopia*. Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; Editora Universidade de Brasília, 2004.
- MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernest Bloch*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

- MÜNSTER, Arno. *Ernest Bloch: Filosofia da práxis e utopia concreta*. São Paulo: Editora Unesp, 1993.
- ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada*. Ensaio de cultura popular e religião. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp, 2000.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *A questão agrária no Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1979.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Uma nova interpretação do Brasil: A contribuição de Roger Bastide à sociologia brasileira. São Paulo: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, USP, s/p., Nº 20, 1978.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Historia y etnologia de los movimientos mesiánicos*. Reforma y revolución em las sociedades tradicionales. México, Siglo XXI Editores, S.A, 1969.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Images messianiques du Brésil*. Guernavaca, México: SONDEOS (Una colección de studios sobre el fenómeno religioso en America Latina), Nº87, 1972.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo* [1965]. São Paulo: Alfa-Omega, 1976b.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Uma categoria rural esquecida [1963]. In: WELCH, Clifford & MALAGODI, Edgard & CAVALCANTI, Josefa & WANDERLEY, Maria de Nazareth (Orgs). *Leituras e interpretações clássicas*, v. 1, São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento do Rural, 2009.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: ethnografia religiosa e psicanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RAMOS, Arthur. *Estudos do folk-lore*. Definições e limites: teorias de interpretação. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do estudante do Brasil, s/d.
- RAMOS, Arthur. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do estudante do Brasil, s/d.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- ROTTERDAM, Erasmo. *Elogio da loucura*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2005.

Texto recebido em 10/01/2022 e aprovado em 25/02/2022