

Max Weber e o “Culturalismo Científico” do Senhor e do Escravo

JESSÉ SOUZA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC (UFABC), SÃO PAULO)

Resumo

O texto aqui apresentado pretende discutir a importância científica e política da recepção da obra de Max Weber nas Américas. A tese central do texto afirma que Max Weber foi o autor mais importante para a construção da interpretação dominante e do “mito nacional” tanto dos Estados Unidos quanto do Brasil, as duas nações mais populosas e importantes do continente. No entanto, nos dois casos estudados, Weber foi utilizado como um pensador “culturalista,” ou seja, a partir do uso de sua análise da gênese do capitalismo baseada na religiosidade protestante, como se a mesma pudesse ser utilizada para a questão, muito diferente, da “expansão do capitalismo” para o globo, que o próprio Weber imaginava como exportação de “instituições prontas,” com fábricas, burocracias e escolas. O uso “culturalista” de Weber construiu, por um lado, uma mentalidade que legitima o imperialismo informal americano, como fica claro no trabalho de Talcott Parsons e sua idealização da sociedade americana, quanto, por outro lado, a mentalidade “vira-lata” do povo brasileiro, percebido como corrupto e inconfiável. Weber, portanto, serviu para legitimar uma mentalidade do senhor e do escravo nas duas nações mais importantes da Américas.

Palavras-chave: Culturalismo; ética protestante; mito nacional; imperialismo informal

Os seres humanos são animais que se interpretam. [1] Isso significa que não existe “comportamento automático,” mas, sempre, comportamento influenciado por uma “forma específica de interpretar e compreender a vida.” Essas interpretações que guiam nossas escolhas na vida foram obra de profetas religiosos no passado. Nos últimos 200 anos essas interpretações que explicam o mundo e nos diz como devemos agir nele foram obra de intelectuais seculares. O mais importante desses intelectuais no Ocidente moderno foi – juntamente com Karl Marx– o sociólogo alemão Max Weber. Afinal, foi da pena de Max Weber que se originou a forma predominante como todo o Ocidente moderno se auto-interpreta e se legitima. As ideias dominantes que circulam na imprensa, nas salas de aula, nas discussões parlamentares, nas discussões de botequim, e em todo lugar, são sempre formas mais simplificadas de ideias produzidas por grandes pensadores.

Daí a importância de recuperar o sentido

original dessas ideias que são tão importantes para nossas vidas ainda que, normalmente, não nos demos conta disso. Afinal, a ciência herda o prestígio da religião no contexto pré-moderno e assume, em boa parte pelo menos, o papel de explicar o mundo moderno. Não existe tema que seja discutido na esfera pública de qualquer sociedade moderna que não invoque a “palavra do especialista” que fala pela ciência. Assim, o potencial da ciência de produzir efetivo aprendizado individual e coletivo está ligado e muitas vezes decisivamente condicionado, por força de seu prestígio público, a servir de instância legitimadora e primeira e decisiva trincheira da luta social e política pela definição legítima de “boa vida” e “sociedade justa.” Em outras palavras: não existe ordem social moderna sem uma legitimação pretensamente científica desta mesma ordem.

Talvez o uso de Max Weber e de sua obra sejam um dos exemplos mais significativos do caráter bifronte da ciência: tanto como mecanismo de esclarecimento do mundo

como quanto mecanismo de encobrimento das relações de poder que permitem a reprodução de privilégios injustos de toda a espécie. É um atestado da singular posição que Weber ocupa no horizonte das ciências sociais perceber que, precisamente por ter captado a "ambiguidade constitutiva" do racionalismo singular ao Ocidente, [2] ele tenha formulado os dois diagnósticos da época mais importantes para a autocompreensão do ocidente até nossos dias: uma concepção liberal, afirmativa e triunfalista do racionalismo ocidental; e uma concepção crítica extremamente influente deste mesmo racionalismo, que procura mostrar sua unidimensionalidade e superficialidade.

Para a versão liberal e afirmativa, Weber fornece, por um lado, sua análise da "revolução simbólica" do protestantismo ascético, para ele a efetiva revolução moderna, na medida em que transformou a "consciência" dos indivíduos, e a partir daí a realidade externa. É a figura do protestante ascético, que com vontade férrea e com as armas da disciplina e do autocontrole, que cria o fundamento histórico para a noção do "sujeito moderno." É esta ideia que cria a noção moderna de "personalidade" enquanto entidade percebida como um todo unitário com fins e motivos conscientes e refletidos. Essa ideia é o fundamento da noção de "liberalismo moderno," uma espécie de "religião secular" da época, sendo a base de toda ética e toda lógica seja na dimensão institucional seja na dimensão individual.

A grande maioria das versões apologéticas do "sujeito liberal" nutre-se, quase sempre com fundamento empírico na história da pujança econômica e política norte-americana, em maior ou menor grau, na figura do pioneiro protestante weberiano. Além disso, por outro lado, é Weber quem reconstrói sistematicamente a lógica de funcionamento tanto do mercado competitivo capitalista quanto do Estado racional centralizado, de modo a percebê-los como instituições cuja eficiência e "racionalidade" não teriam igual. Ainda que a perspectiva liberal apologética se restrinja ao elogio do mercado, confluem, aqui, os aspectos subjetivos e objetivos (institucionais) que fundamentam, de modo convincente, a afirmação do "dado," ou seja, do mundo como ele é.

Mas Weber, e nisso reside sua influência e atualidade extraordinárias, também percebia, no entanto, o lado sombrio do racionalismo ocidental. Se o pioneiro protestante ainda possuía perspectivas éticas na sua conduta, seu "filho" e, muito especialmente, seu "neto," habitante do mundo secularizado, é percebido por Weber de modo bastante diferente. Para descrevê-lo Weber lança mão de dois "tipos ideais," ou seja, de modelos abstratos, no caso, de modelos abstratos de condução de vida individual, os quais se encontram sempre misturados em proporções diversas na realidade empírica concreta. Esses "tipos ideais" que explicam o indivíduo típico moderno para Weber são, por um lado, o "especialista sem espírito," que tudo sabe acerca do seu pequeno mundo de atividade e nada sabe (nem quer saber) acerca de contextos mais amplos que determinam seu pequeno mundo, e, por outro lado, o "homem do prazer sem coração," que tende a amesquinhar seu mundo sentimental e emotivo à busca de prazeres momentâneos e imediatos. [3]

Se a primeira leitura fornece o estofo para a apologia liberal do mercado e do sujeito percebido como independente da sociedade e de valores supra-individuais, a segunda leitura marcou profundamente toda a reflexão crítica da sociedade moderna até nossos dias. A percepção do indivíduo moderno como suporte das ilusões da independência absoluta e da própria perfeição narcísica, quando, na verdade, realiza, sem saber, todas as virtualidades de uma razão instrumental que termina em consumismo e conformismo político, está na base de grande parte das vertentes críticas mais influentes do século XX. [4]

Nesta introdução, nosso interesse é examinar de perto o elemento apologético e o uso do prestígio científico weberiano para a afirmação de uma visão distorcida, conformista e superficial da realidade. Minha tese é a de que a própria construção de uma oposição substancial entre sociedades avançadas do centro – Europa ocidental e EUA– e sociedades atrasadas da periferia –por exemplo, as sociedades latino-americanas– foi construído, pelo menos em sua versão mais "moderna" e "culturalista," em grande medida com base nas categorias weberianas.

Nesse sentido, as categorias científicas são utilizadas “por debaixo do pano,” ou seja, sem que seu real caráter fique efetivamente explícito, como justificção de uma violência simbólica que, ao fim e ao cabo, funcionam como uma espécie de “equivalente funcional” do racismo. Estou consciente que a aproximação entre “racismo” e “ciência” provoca desagrado a certos espíritos delicados. Talvez o desagrado seja, como quase sempre, simplesmente o “sintoma” de um problema real. Afinal, para o mesmo Weber que estamos discutindo os ricos e felizes não querem apenas ser ricos e felizes. Eles querem ter o “direito” de ser ricos e felizes. O aspecto que mais caracteriza Weber como pensador crítico é precisamente sua atenção aos processos que “legitimam” o poder social fático e o tornam “sagrado” –no contexto das grandes religiões analisadas por Weber– e o tornam “científico,” ou seja, o equivalente do “sagrado” no mundo desencantado de hoje.

Assim, do mesmo modo como o “racismo científico” –que possuía projeção internacional até a década de 20 do século passado– partia da superioridade “racial” dos povos brancos e de olhos azuis, a versão “culturalista” do racismo parte da superioridade de certo “estoque cultural” das sociedades do “atlântico norte” como fundamento da “superioridade” dessas sociedades. Do mesmo modo que no racismo de fundo “racial” é construída uma separação “ontológica” entre sociedades “qualitativamente distintas” onde as diferenças não são de “grau,” ou seja, não são quantitativas, mas de “essência,” implicando a noção de “sociedade superior” – assim como de “indivíduos superiores” que a compõem - no sentido moral do termo.

É preciso notar, especialmente para certo tipo de leitor que receia uma “extensão indevidamente polêmica” do conceito de racismo que o “procedimento” – a distorção simplificadora da realidade – e o “efeito” – a construção de uma fronteira entre “gente” e “sub-gente” de modo “ontológico” funcionando como uma “pré-compreensão,” uma dimensão não discutida, de grande parte dos conceitos e noções que utilizamos – são precisamente os mesmos do “racismo científico.” Minha tese é, portanto, que a obra de Max Weber foi utilizada em sua versão apologética para conferir “prestígio

científico” a uma visão de mundo atrelada a interesses particulares que se mascaram com a universalidade e a neutralidade apanágio do prestígio científico. Isso fica claro quando o atributo de “universal” é atrelado às sociedades centrais, e o atributo de “particular” ou “regional” é reservado às sociedades periféricas. O objetivo deste texto é, nesse sentido, construir a categoria de “racismo culturalista” e demonstrar o caráter de violência simbólica desta visão científica até hoje hegemônica tanto no centro quanto na periferia do mundo atual.

Pretendo defender essa tese em dois passos: 1) reconstruindo o debate central e periférico que usam essas categorias como seu eixo central; e 2) demonstrando o potencial de distorção sistemática da realidade social das teorias até hoje hegemônicas, tanto no centro como na periferia, no discurso científico internacional.

Confiança/Racionalidade x Corrupção/Afeto

O racismo velado do “culturalismo científico” opõe e separa como configurações qualitativa e substancialmente diferentes as sociedades ditas “avançadas” e as ditas “atrasadas” ou como manda o politicamente correto, as “sociedades em desenvolvimento.” Essa oposição é construída simultaneamente na dimensão cognitiva e moral, ou seja, as sociedades avançadas e por extensão seus membros são percebidos como mais “racional,” ou seja, o dado cognitivo, assim como “moralmente superiores,” ou seja, o dado moral. Como essas categorias só são compreensíveis na relação especular e dual com suas oposições binárias, as sociedades atrasadas, as sociedades latino-americanas no nosso caso, têm então que serem construídas como negatividade tanto na esfera cognitiva como na esfera moral. E é precisamente o que acontece na realidade. Assim, para fazer a oposição especular perfeita, as sociedades latino-americanas são percebidas por todas as versões hegemônicas deste culturalismo como “afetivas e passionais” e, conseqüentemente, corruptas dado que supostamente “personalistas” como se houvesse sociedades “impessoais.”

Como o afeto e a emoção são percebidos na hierarquia moral ocidental como o “outro

negativo” da razão deste Platão [5] e como a doutrina platônica da virtude foi transformada no caminho da salvação cristão, essa doutrina tornou-se a base cotidiana e inconsciente de toda ética ocidental. Quando Santo Agostinho, no começo de nossa era, interpreta a virtude cristã como controle dos afetos pelo “espírito” ele cristaliza a forma como primeiro a Igreja e depois todos nós iremos “avaliar” o mundo. Em grande parte, como resultante da própria ideia da dominação dos afetos temos, também, a ideia de uma suposta orientação “particularista” – a famosa preferência “pessoal” ao invés do domínio da “impessoalidade” – do comportamento das sociedades latino-americanas que as tornariam essencialmente corruptas. A corrupção ou a desconfiança generalizada também seria, é claro, um apanágio dos habitantes dessas mesmas sociedades.

Como essa oposição é criada e legitimada “cientificamente” e o que isso tem a ver com a obra weberiana? Max Weber oferece os conceitos centrais por meio dos quais foram pensados e tornados vida prática essa divisão racista entre “gente” superior, das sociedades avançadas, e “sub-gente” inferior, das sociedades latino-americanas e periféricas. Mais que isso. Max Weber é uma espécie de “chave mestra” que nos permite abrir o registro profundo desse “racismo científico” dominante em todo lugar, ainda que até hoje inarticulado, mas, por isso mesmo, “naturalizado” e aceito por todos tanto na esfera científica quanto na esfera prática e cotidiana de todas as sociedades modernas. [6]

Na impossibilidade de tratar de todos os elementos que explicam essa conexão irei escolher os mais representativos e importantes de modo a tornar convincente e plausível meu argumento. Tomemos então três obras representativas que reproduzem com fidelidade o que acabamos de dizer: as obras de Talcott Parsons – o mais importante sociólogo americano do século XX – nos Estados Unidos e as obras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque – os fundadores da moderna sociologia brasileira – no Brasil. Weber tanto foi utilizado por Talcott Parsons, a partir dos anos 30, para criar uma imagem idealizada da sociedade americana, especialmente – ainda que não apenas – na construção de seus “pattern variables” que se

tornou o eixo teórico central de toda a “teoria da modernização,” influente ainda hoje, ainda que com outras roupagens; quanto, também, foi utilizado por teóricos latino americanos, também a partir dos anos 30, para a construção de uma interpretação “orientalizada” da América Latina. [7] O conceito central dessa versão hoje ainda dominante foi e é o conceito de “patrimonialismo,” retirado de modo a-histórico e sem rigor analítico da obra weberiana como iremos ver em maior detalhe a seguir.

Ambas as construções são como imagens no espelho de uma e outra. À construção do predomínio do “primitivo,” “pessoal” e “corrupto,” como marcas da sociedade patrimonialista, temos a afirmação da “modernidade,” “impessoalidade” e “confiança” típicas das sociedades centrais. Esse quadro vigora até hoje nas “ciências da ordem” hegemônicas praticamente sem críticas. Esse ponto é fundamental posto que permite demonstrar que a partir de um fundamento comum; uma leitura unilateral da tese weberiana da especificidade do ocidente, pôde se constituir uma leitura hegemônica das ciências sociais contemporâneas cujo núcleo é um “equivalente funcional” do racismo científico sem disfarces antes dominante. O que antes era legitimado como diferença racial e biológica passa a ser obtido pela noção de “estoque cultural,” num caso, o das sociedades do atlântico Norte, cognitiva e moralmente superior, e no caso exemplar das sociedades latino-americanas, cognitiva e moralmente inferior.

É importante sempre notar que não são apenas as sociedades que são “inferiores” nos dois aspectos decisivos da moralidade dominante; o cognitivo e o moral. Também os “habitantes” dessas sociedades passam a ser vistos como indignos de confiança, basta ver a representação dos mexicanos na imensa maioria dos “westerns” americanos, e potencialmente corruptos.

Mas isso ainda não é o mais importante. Hoje em dia parte-se do pressuposto que a “teoria da modernização” morreu no final da década de 60 [8] quando alguns de seus próprios arautos mais importantes passaram a criticar de forma decidida alguns dos pressupostos centrais dessa teoria. [9] Isso simplesmente não é verdade. Os pressupostos do “racismo cultural” da teoria da

modernização continuam a operar até hoje em literalmente todas as grandes teorias sociais que pretendem lidar com a sociedade mundial. Algumas indicações acerca disso serão feitas na segunda parte deste texto.

E como o que é discutido nos jornais, na televisão, nas universidades, nos tribunais e nos parlamentos, é sempre alguma forma de repetição mais simplificada da produção de intelectuais influentes, conhecer esses argumentos “intelectuais” é entender como o mundo funciona. No mundo cotidiano essas ideias parecem não ter autoria e serem tão “naturais” como ter-se duas pernas e dois olhos. Por conta disso, recuperar a sua gênese perdida é o mesmo que recuperar o sentido mais profundo de nossas ações e avaliações no mundo.

Como se inicia o “racismo culturalista,” até hoje dominante, e como ele se desdobra em uma versão central e outra periférica? O culturalismo que passa a ser a leitura dominante nas ciências sociais americanas com a crítica ao “racismo científico” em boa parte devido ao prestígio da obra de Franz Boas [10] na primeira metade do século XX, não começa com Parsons. Mas Parsons constrói a síntese mais coerente do ponto de vista teórico e mais influente do ponto de vista pragmático/político.

A questão básica da sociologia para Parsons é perceber como a ação social pode ser integrada por meio de valores compartilhados socialmente. Nesse sentido, a questão de perceber como os valores sociais orientam a ação prática é o objetivo maior da ciência social. A construção das “pattern variables” (variáveis padrões) levada a cabo por Parsons e Edward Shils em “Toward a general theory of action” [11] espelhava precisamente pares dicotômicos de orientações valorativas que permitiriam determinar o sentido da ação social em qualquer contexto. Os polos dessas variáveis refletiam precisamente as oposições que estamos discutindo aqui, como as oposições entre racional, impessoal e universal, de um lado, e afetivo, personalista e particularista, por outro lado.

A importância deste esquema para as ciências sociais americanas e depois para toda a ciência social do pós-guerra foi retumbante. Não existia

praticamente nenhuma área das ciências sociais que não fosse dominada pela procura da demonstração empírica da validade teórica universal dessas categorias. [12] No começo o aspecto mais importante era simplesmente legitimar científica e politicamente –com farto financiamento das agências estatais americanas nos EUA e fora dele a superioridade americana em relação a todas as outras sociedades. [13] Isso incluía tanto as sociedades europeias quanto muito especialmente as do terceiro mundo, de modo a transformar a sociedade americana do pós-guerra em modelo absoluto, concreto e realizado de todas as promessas da modernidade ocidental. A oposição moderno/tradicional utilizada por Weber para explicar a gênese da singularidade do ocidente e o “aparecimento do capitalismo apenas no ocidente,” no contexto de seus estudos sobre as grandes religiões mundiais, foi utilizada para o estudo dos “entraves para a expansão do capitalismo em escala global.”

Toda a ambiguidade de Max Weber em relação tanto ao capitalismo –produtor de seres humanos amesquinados precisamente nas dimensões cognitiva e moral (os especialistas sem espírito e homens do prazer sem coração)– e em relação à própria sociedade americana –seu texto nunca comentado pelos culturalistas sobre a hipocrisia como marca indelével da “confiança” interpessoal utilitária do protestantismo americano [14] –foi cuidadosamente e intencionalmente posta de lado. Houve um esforço deliberado e consciente para a retirada de todas as ambiguidades da obra weberiana para o uso pragmático e apologético de suas categorias para a percepção da sociedade concreta americana do pós-guerra como exemplo acabado de perfeição. [15] Foi a partir deste esforço “científico,” politicamente financiado, que toda a hierarquia mundial passou a ter o exemplo concreto americano como modelo máximo com todas as outras sociedades sendo percebidas como versões mais ou menos imperfeitas desse modelo.

Os efeitos “políticos” desse modelo tornado hegemônico de pensar o mundo são fáceis de serem identificados. Primeiro, o efeito conservador e de acomodação “para dentro,” dado que, se os EUA já são perfeitos exemplo

de modernidade realizada então não existe nenhuma mudança desejável para a própria sociedade americana. Segundo, como a modernidade é percebida como um conjunto unitário e homogêneo de orientações valorativas todas elas apenas positivas, então a legitimação científica da dominação fática dos EUA se torna completa. Novamente, porque a repetição na ciência pode ter a mesma importância que tem na música: esse esquema interpretativo geral não é apenas americano e muito menos limitado ao período do pós-guerra como é sempre muito repetido. Ao contrário, depois da recuperação europeia a partir dos anos 60 e 70 esse esquema continua a ser utilizado apesar das críticas às suas categorias principais com a única diferença que se utiliza agora a palavra “ocidente” como algo restrito às sociedades do “atlântico norte,” ou seja, Europa ocidental e EUA/Canadá. É nesse sentido que –o que sempre surpreende alguns latino-americanos – nesses lugares se fale do Brasil e da América latina como não só não fazendo parte do ocidente, mas, também, como perfeito exemplo, do “orientalizado” oposto ao ocidente.

Mas que a ciência hegemônica e não crítica nas sociedades afluentes legitime seu próprio poder fático não é muito de se espantar. Afinal a ciência crítica, ou seja, àquela que explicita e critica seus pressupostos, é minoritária em todo lugar. O que causa mais espanto, no entanto, é o fato de que precisamente o mesmo esquema interpretativo foi utilizado também pelas sociedades periféricas –como a brasileira– para explicar suas próprias sociedades. Este o fato mais intrigante e o nosso desafio a seguir.

Apesar de Parsons e a teoria da modernização ter exercido e –sempre vale a pena repetir, ainda exercer até hoje– impacto avassalador nas ciências sociais brasileira e latino-americana a partir dos anos 60 do século passado, a gênese do “culturalismo brasileiro” é operada de modo independente de sua obra. A interpretação culturalista brasileira foi criada e imediatamente se tornou hegemônica na década de 30 do século passado com a publicação de “Casa Grande e Senzala” por Gilberto Freyre. Essa auto-interpretação realiza, pelo próprio punho dos pensadores periféricos, a mais perfeita relação especular com a definição

de modernidade e tradição, este último como apanágio da pré-modernidade, que Parsons e seus colaboradores realizariam mais tarde. Na versão original de Gilberto Freyre inexistia a influência de Max Weber, mas a versão mais poderosa e até hoje francamente hegemônica, se deve a uma reformulação –baseada em conceitos weberianos– levada a cabo por Sérgio Buarque a partir da interpretação Freyriana.

Desde a publicação do livro “A modernização seletiva” [16] defendi a tese de que a interpretação que se tornou dominante durante o século XX, da realidade social brasileira – certamente generalizável a diversas sociedades latino-americanas –, [17] envolve, na verdade, a articulação das noções de personalismo/patrimonialismo de modo a justificar uma suposta singularidade cultural e social pré-moderna entre nós. Essa “pré-modernidade” é o núcleo, nunca na verdade explicitado, de noções hoje correntes como “jeitinho brasileiro”; da visão do Brasil e das sociedades latino-americanas como funcionando a partir de uma hierarquia comandada pelo “capital social de relações pessoais.” Seria esse capital de relações com pessoas influentes que constituiria tanto o “personalismo,” ou seja, relações favor/proteção enquanto fundamento da hierarquia social como um todo; quanto o “patrimonialismo,” ou seja, uma vida institucional que tem como fundamento uma “elite estatal,” também pré-moderna, que parasitaria toda a sociedade.

Hoje em dia, essa tese da “singularidade cultural” brasileira, *pensada de modo absoluto* como um povo com características únicas e incomparáveis –para o bem e para o mal– é como uma “segunda pele” para todos os brasileiros intelectuais ou não. Essa singularidade é constituída pela junção e combinação das noções descritas acima de personalismo e patrimonialismo.

A figura de Gilberto Freyre é central neste tema posto que Freyre fundou, literalmente, a forma dominante como o Brasil contemporâneo percebe-se a si mesmo, não apenas neste “romance da identidade nacional” chamado “casa grande e senzala” [18], mas em toda a sua obra. Ainda que os temas recorrentes usados na imagem da “identidade” do brasileiro, como “o encontro de raças,” sejam tão velhos

quanto a independência do Brasil [19] —e consequentemente da necessidade prática de fontes alternativas de solidariedade social, além do poder local e pessoal dos donos de terra e gente, para a jovem nação que se constituía— foi apenas quando Freyre inverteu a fórmula “racista científica” que condenava a nação de mestiços a um futuro sombrio, que a “identidade nacional” passou a ser um elemento de extraordinário sucesso tomando coração e mentes de brasileiros de norte a sul. Foi Freyre, afinal, o primeiro a articular a tese do “mestiço is beautiful,” permitindo interpretar a miscigenação visível e palpável da sociedade brasileira como uma “virtude cultural” —quando durante todo o século XIX e até os anos 30 do século passado era considerado por todos como nosso principal defeito— e sinal, “empiricamente verificável nas ruas,” da suposta tolerância e abertura cultural brasileira. Foi Freyre, portanto, quem construiu o “vínculo afetivo” do brasileiro com uma ideia de Brasil, em alguma medida pelo menos, “positiva,” com a qual a nação e os seus indivíduos podiam se identificar e se autolegitimar.

Essa ideia caiu como uma luva nos interesses de arregimentação política do governo industrializante e modernizante de Getúlio Vargas e passou, como política de Estado, a ser ensinada nas escolas, e a ser cantada em prosa e verso como fundamento mesmo da “unidade morena” da nação brasileira. Afinal, a miscigenação racial funcionava como “reductor de todas as diferenças,” especialmente das de classe social e prestígio, além de permitir uma associação “espontânea” com ideias como “calor humano,” hospitalidade, sensualidade, cordialidade e todas as qualidades ambigualmente “pré-modernas” que hoje são patrimônio afetivo de todo brasileiro. Essa ideia é hoje, portanto, “evidência não passível de discussão,” tornada uma “segunda natureza” e incorporada à identidade individual de todo brasileiro que se imagina incorporar virtualidades do comportamento humano que só existiriam por essas bandas tropicais.

O mais interessante no nosso contexto é examinar o modo como o mito da brasilidade e sua celebração das virtudes ambíguas da pré-modernidade se transformam em “ciência” conservadora com toda a “aparência de ciência

crítica.” Isso nem Parsons e seus colaboradores lograram com tanto sucesso. Esse ponto é fundamental para compreendermos de que maneira as “ideias” dos intelectuais passa a afetar decisivamente a vida prática de uma sociedade legitimando e reproduzindo um cotidiano, como no caso brasileiro ainda hoje, de desigualdade e humilhação. Afinal, no mundo moderno, é a “ciência,” substituindo a função das religiões éticas nas sociedades pré-modernas, que detém a “autoridade legítima” para falar no espaço público sobre qualquer assunto relevante. A esfera política não é exceção. A forma dominante de se perceber a política no Brasil foi produto de intelectuais cujas “ideias” foram associadas, de modo intencional ou não, a “interesses” poderosos. Depois de institucionalizadas, essas ideias ganham vida própria e “esquecem” sua gênese e passam a influenciar a pauta dos jornais e a imaginação dos políticos e homens de ação. Se quisermos compreender de que modo percepções arbitrárias do mundo se tornam norma de conduta “legítima,” inclusive para aqueles que são oprimidos por ela, precisamos “relembrar” sua gênese.

Se pudemos dizer acima que Freyre é o pai-fundador da concepção dominante como o brasileiro se percebe no senso comum, então Sérgio Buarque é o pai-fundador das ciências sociais brasileiras do século XX, e, consequentemente —e muito mais importante— o autor da forma dominante como a “sociedade brasileira” contemporânea se compreende até hoje com a chancela e a autoridade “científica.” Sérgio Buarque fez sua obra-prima “Raízes do Brasil” em 1936, ou seja, três anos depois da publicação de *Casa-grande & senzala* em 1933. Como todos os brasileiros desse período, Buarque foi influenciado decisivamente por Freyre¹¹ nas ideias pioneiras que desenvolveu neste livro, que me parece, sem sombra de dúvida, o mais influente do pensamento social brasileiro no século XX na medida em que construiu a “ideia-força” (uma ideia articulada a interesses poderosos que permite mascará-los e justificá-los) mais importante da vida política do Brasil moderno.

Qual é a ideia-força que domina a vida política brasileira contemporânea? Minha tese é

a de que essa ideia força é uma espécie muito peculiar de perceber a relação entre mercado, Estado e sociedade, onde o Estado é visto, "a priori," como incompetente e inconfiável e o mercado como local da racionalidade e da virtude. O grande sistematizador dessa ideia foi precisamente Sérgio Buarque de Holanda. Buarque toma de Gilberto Freyre a ideia de que o Brasil produziu uma "civilização singular" e "inverte" o diagnóstico positivo de Freyre, defendendo que essa "civilização," e seu "tipo humano," o "homem cordial," é, na verdade, ao contrário de nossa maior virtude, o nosso maior problema social e político.

Na realidade, Buarque assume todos os pressupostos meta teóricos e teóricos da tese de uma sociedade pré-moderna e dominada pela emotividade e pessoalidade como formulada por Freyre. O que Buarque acrescenta de (aparentemente) novo é transformar a ênfase no personalismo –a emotividade como um dado psicossocial que guia as relações interpessoais de favor/proteção–típica da interpretação freyriana em ênfase no aspecto institucional e político, ou seja, supostamente patrimonial. O patrimonialismo é uma espécie de amálgama institucional do personalismo, de resto compartilhando literalmente todos os seus duvidosos pressupostos inseridos para fins pragmáticos na construção do "mito" freyriano. É isso que confere o aparente "charminho crítico" de sua tese. Afinal, o "homem cordial" é emotivo e particularista e tende a dividir o mundo entre "amigos," que merecem todos os privilégios, e "inimigos," que merecem a letra dura da lei. Quem exerce a crítica patrimonialista no Brasil o faz com "ar de denúncia," fazendo pose de "intelectual crítico." [20] O interessante no argumento de Buarque é que, apesar do "homem cordial" estar presente em todas as dimensões da vida, sua atenção se concentra apenas na ação do "homem cordial" no Estado. [21]

É o Estado dominado pelo homem cordial e particularista que se tornará o conceito mais importante da vida intelectual e política brasileira até hoje: o "patrimonialismo" do Estado e da "elite" corrupta. Nos inúmeros seguidores de Buarque, parte expressiva da intelectualidade brasileira até hoje, essa oposição se torna

ainda mais simplista. [22] O Mercado capitalista deixa de ser uma instituição ambivalente - fruto de longo aprendizado histórico, que permite tanto separar o interesse econômico de considerações éticas e com isso produzir riquezas em quantidades inauditas, mas, também, produzir e legitimar desigualdades injustas de todo tipo indefinidamente - para ser apenas o reino da "virtude" por excelência. O Estado, também ambivalente, podendo refletir interesses de todo tipo, sendo ele próprio um campo de lutas intestinas, é "congelado" no lado de uma suposta "elite privilegiada," a qual, como ninguém a define, se refere a todos e a ninguém e pode ser usada em qualquer contexto ao bel prazer do falante (quase sempre, ele próprio, de alguma "elite").

Mas o "toque de Midas" dessa ideologia, que vai explicar a sua adesão popular, é a associação, efetuada "por baixo do pano" e sem alarde, entre mercado e a sociedade como um todo, nos "convidando" a nos sentirmos tão virtuosos, puros e imaculados como o mercado. A partir daí, como a "recompensa narcísica" é o aspecto decisivo, a associação é tornada "afetiva" e, em grande medida, infensa à crítica racional. É precisamente este aspecto que permite a "adesão popular" de setores que não têm nada a ganhar com a "mercantilização" da sociedade como um todo. Desse modo, os partidos doutrinariamente liberais no Brasil –ainda que todos os partidos sem exceção estejam submetidos à sua hegemonia– que representam interesses de uma elite muito pequena, podem "universalizar" seus interesses particulares ao demonizar a intervenção estatal como sempre ineficiente e corrupta.

É a partir desse raciocínio que o tema da corrupção política passa a ser um dos temas mais centrais e recorrentes do debate acadêmico e político brasileiro. O que está em jogo, no entanto, não é a melhoria do combate à corrupção por meio do melhor aparelhamento dos órgãos de controle. O que existe é uma dramatização da oposição mercado (virtuoso) e Estado (corrupto) construída como uma suposta evidência da singularidade histórica e cultural brasileira. Como já observado, é apenas o "Estado" que passa a ser percebido como o fundamento material e simbólico do

patrimonialismo brasileiro. Ora, se todos somos “cordiais,” porque apenas quando estamos no Estado desenvolvemos as conseqüências patológicas dessa nossa “herança maldita”? Porque o mercado, por exemplo, não é percebido do mesmo modo? E, porque, ao contrário, o mercado é inclusive visto como a principal vítima da ação parasitária estatal?

É que de Max Weber, de onde se retira a autoridade científica e a “palavra” no sentido do “nome” – patrimonialismo– e não do “conceito científico,” para a legitimação científica dessa noção central para a auto-compreensão dos brasileiros, tem-se muito pouco. No Brasil, a influência do pensamento weberiano também é dominado pela mesma leitura liberal apologética que deu origem à teoria da modernização de inspiração parsoniana. É de Weber que se retira a autoridade científica e a “palavra,” no sentido do “nome” e não do “conceito científico,” para a legitimação científica da noção central, ainda hoje, da sociologia e da ciência política brasileira: a noção de “patrimonialismo,” para indicar uma suposta ação parasitária do Estado e de sua “elite” sobre a sociedade. Entre nós, no entanto, esse conceito perde qualquer contextualização histórica, fundamental no seu uso por Max Weber, e passa a designar uma espécie de “mal de origem” da atuação do Estado enquanto tal em qualquer período histórico. Na crítica à obra de Sérgio Buarque mais abaixo iremos reconstruir em detalhe o tema do patrimonialismo em Weber para criticar seu uso na sociologia brasileira.

Entre nós o uso dessa noção é sempre “político” e não “científico,” ou seja, a noção de patrimonialismo “simplifica” e “distorce” a realidade social de diversas maneiras e sempre em um único sentido: aquele que simplifica e “idealiza” o mercado e subjetiviza e “demoniza” o Estado. Para se amesquinhar ainda mais o horizonte reflexivo e retirar qualquer atenção aos consensos sociais e inarticulados que constituem a referência última de qualquer ação política, basta personalizar o debate político, de modo conseqüente, ao nível das telenovelas. À personalização, subjetivação e simplificação do Estado na noção de “estamento estatal” todo poderoso, é acrescentada uma teatralização da política como espetáculo bufo: deixamos de ter

“interesses e ideias em conflito” e passamos a ter um mundo político dividido entre “honestos” e “corruptos.” O tema do patrimonialismo não só oferece a semântica através da qual toda a sociedade compreende a si própria, mas também coloniza a forma peculiar como o próprio debate político se articula no Brasil e na América latina. O tema do patrimonialismo, precisamente por sua aparência de “crítica radical,” dramatiza um conflito aparente e falso, aquele entre mercado idealizado e um Estado “corrupto,” sob o preço de deixar na sombra todas as contradições sociais de uma sociedade –e nela incluindo tanto seu mercado quanto seu Estado– que naturaliza desigualdades sociais abissais e um cotidiano de carência e exclusão. [23] Essa é a efetiva função social da tese do patrimonialismo no Brasil.

O Racismo Culturalista Hoje

As páginas anteriores não são mera reconstrução de “história das ciências,” referindo-se a épocas passadas as quais, hoje em dia, lançaríamos um olhar cheio de compreensão histórica a quem não tinha nem poderia ter, dado a certo contexto cognitivo que se impunha a todos, o distanciamento que hoje desfrutaríamos. O contrário disso é verdade. A história que acabamos de resumir é, talvez, a maior história de sucesso das ciência sociais modernas. A teoria da modernização, o filho mais dileto da tradição weberiana apologética, não só não morreu na década de 60 como continua hoje, certamente com outras máscaras e roupagens, a dominar a discussão mundial.

Assim como se diz da ética protestante que ela se tornou a primeira religião a se tornar “profecia realizada” no mundo prático [24], e, ao se tornar realidade prática, “morre” enquanto religião, já que a religião ocidental pressupõe a tensão e não o amálgama com a realidade mundana, o mesmo pode se dizer da teoria da modernização. A teoria da modernização, como a realização mais consumada da leitura apologética da interpretação weberiana do ocidente, só “morre” para se transformar no pano de fundo não tematizado das grandes teorias sociais –e a partir delas da vida prática de todos nós– com pouquíssimas exceções,

[25] que tematizam a sociedade mundial ou a articulação entre sociedades avançadas e sociedades periféricas.

A leitura apologética weberiana tronou-se uma "segunda natureza" para a sociologia dominante e amplamente hegemônica em todo o planeta. Por "sociologia culturalista" eu não penso, portanto, em um ramo dentre outros dentre diversas sociologias, mas o fundo comum das sociologias, centrais e periféricas, que logram ocupar posição de hegemonia. Ela é, inclusive, o pano de fundo não tematizado de sociologias que reivindicam terem ultrapassado o culturalismo tradicional e ter adentrado em uma nova dimensão da reflexão sociológica como a reflexão de Niklas Luhmann por exemplo. Luhmann usa outro "vocabulário" mas a ideia de uma "corrupção estrutural" das sociedades periféricas, como se esta não existisse nas sociedades modernas centrais – que são portanto "idealizadas" e vistas como tendencialmente "perfeitas" de um modo muito próximo como a teoria da modernização clássica fazia – continua a estar presente em toda a sua argumentação. [26]

Isso para não falar em teorias que explicitamente continuam o legado dessa mesma teoria com grande sucesso de público e crítica como Fukuyama ou Ronald Inglehardt. [27] Também no Brasil de hoje os maiores "best sellers" das ciências sociais são aqueles que "atualizam" essa mesma leitura do mundo que separa os dignos de confiança e incorruptíveis das sociedades centrais dos corruptos e inconfiáveis das sociedades periféricas. No Brasil, as mesmas categorias, no entanto, servem para mostrar como as classes altas e médias são moral e cognitivamente superiores às classes populares, [28] reproduzindo uma oposição realizada em termos nacionais e regionais na sociologia mundial.

Na realidade, como a outra versão "reprimida" e "dominada" dentre as possíveis leituras do legado weberiano mostra, a modernidade ocidental é um todo ambíguo e contraditório, seja no centro seja na periferia do sistema, e que funciona segundo critérios que muito mais as aproximam do que as distanciam. É possível demonstrar que tanto a hierarquia social quanto a legitimação dessa mesma hierarquia

são realizados de modo muito semelhante em todas as sociedades modernas, sejam elas centrais ou periféricas. [29] Existe todo um caminho a ser percorrido para a construção de uma sociologia crítica contemporânea que seja capaz de ser fundada em outro terreno que não o do preconceito travestido de evidência científica. Nesse caminho, é o Weber crítico, precisamente o Weber que dedicou o melhor de seus esforços a tentar perceber os meandros da legitimação de toda forma de dominação social, quem pode nos ajudar. Talvez, ele percebesse que, hoje em dia, boa parte da legitimação dos interesses que não se podem exercer à luz do dia são legitimados pela própria ciência que deveria denunciá-los.

Endnotes

[1] Ver Taylor 1985.

[2] A palavra "racionalismo" para Weber significa a forma como uma determinada formação cultural percebe e avalia o mundo em todas as suas dimensões. Ver sobre isso Souza 1997 e, também, Schluchter 1979.

[3] Ver Souza 1997.

[4] De György Lukács até a escola de Frankfurt, passando por Jürgen Habermas e Pierre Bourdieu é difícil se pensar em um grande expoente da teoria social crítica não influenciado por Max Weber. Ver acerca dessa influência, Habermas 1986.

[5] O argumento que liga a herança platônica à hierarquia moral do ocidente talvez tenha sido melhor desenvolvido em todas as suas consequências por Taylor (1989) do que qualquer outro pensador.

[6] Habermas utilizou procedimento semelhante no seu *Der philosophische Diskurs der Moderne* ao utilizar Nietzsche como "chave mestra" (Drehscheibe) do pensamento pós-moderno.

[7] Uso aqui uma adaptação livre do termo cunhado por Edward Said.

[8] Knöbl 2002.

[9] Como, por exemplo, Eisenstadt 1979.

[10] Stocking 1996.

[11] Parsons, ed. 1965.

[12] Ver Latham 2000 e Gilman 2007.

[13] Por exemplo, os livros clássicos de Banfield 1967 e Almond e Verba 1989.

[14] Weber 2011.

- [15] Gilman 2007.
- [16] Souza 2000a, tese desenvolvida depois em outros livros especialmente no Souza 2009.
- [17] As obras de Octávio Paz no México e de Gino Germani na Argentina demonstram que esses temas não eram apenas brasileiros, mas, também, latino-americanos em sentido amplo.
- [18] Freyre 1990.
- [19] Maciel 2007.
- [20] Em entrevistas empíricas que realizamos mais de 90% dos brasileiros tendem a identificar os problemas sociais brasileiros com a corrupção estatal. Souza, ed. 2000.
- [21] Buarque 2001.
- [22] Ver, por exemplo, Schwartzmann 1995 e Faoro 1984.
- [23] O meu próprio trabalho recente se concentra na crítica de nossa tradição sociológica dominante e na construção de uma alternativa verdadeiramente crítica. Ver Souza 2006, 2012a, 2011 e 2012b.
- [24] Por exemplo, Cohn 2002.
- [25] Pierre Bourdieu seria, talvez, uma exceção parcial neste contexto. Infelizmente, Bourdieu não lançou as bases de uma sociologia efetivamente mundial.
- [26] Ver, por exemplo, Luhmann 2008 and Luhmann 1995.
- [27] Ver Inglehart 1990 e 1997. Ver Fukuyama 1992.
- [28] Um exemplo recente é Lamounier e de Souza 2009. Ver também o "best seller" *A Cabeça do brasileiro* de de Almeida 2007.
- [29] Ver Souza 2007, Souza 2012a, Souza 2011.
- Gilman, Nils. *Mandarins of the Future*. John Hopkins UP, 2007.
- Habermas, Jürgen. *Die Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, 1986.
- . *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp, 2005.
- Inglehart, Ronald. *Cultural Shift in Advanced Societies*. Princeton UP, 1990.
- . *Modernization and Postmodernization*. Princeton UP, 1997.
- Knöbl, Wolfgang. *Spielräume der Modernisierung*. Velbrück, 2002.
- Lamounier, Bolivar, and Amaury de Souza. *A classe média brasileira*. Campus, 2009.
- Latham, Michael. *Modernization as Ideology*. The University of North Carolina Press, 2000.
- Luhmann, Niklas. "Inklusion und Exklusion." *Soziologische Aufklärung 6*. Wiesbaden, 2008.
- . „Kausalität im Süden.“ *Soziale Systeme*, vol. 1, no. 1, 1995, pp. 7-28.
- Maciel, Fabrício. *O Brasil nação como ideologia*. Annablume, 2007.
- Parsons, Talcott, ed. *Toward a General Theory of Action*. Harper Torchbooks, 1965
- Schwartzmann, Simon. *São Paulo e o Estado nacional*. Difel, 1995.
- Souza, Jessé. *Patologias da modernidade. Um diálogo entre Weber e Habermas*. Annablume, 1997.
- . *A modernização seletiva*. UnB, Brasília, 2000a.
- . Ed. *Valores e Política*. UNB, 2000b.
- . *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. UFMG, 2006.
- . *Die Naturalisierung der Ungleichheit*. VS Verlag. 2007.
- . *A ralé brasileira: quem é e como vivem*. UFMG, 2011.
- . *A construção social da subcidadania*. UFMG, 2012a.
- . *Batalhadores Brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* UFMG, 2012b.
- Stocking, George. *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Wisconsin UP, 1996.
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers Volume 1. Human Agency and Language*. Cambridge UP, 1985.
- . *Sources of the self: the making of the modern identity*. Harvard, 1989.
- Weber, Max. *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*. C.H. Beck, 2011.

Works cited

- Almeida, Alberto Carlos de. *A cabeça do Brasileiro*. Record, 2007.
- Almond, Gabriel A., and Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Sage, 1989.
- Banfield, Edward. *The Moral Basis of a Backward Society*. The Free Press, 1967.
- Buarque, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Companhia das letras, 2001.
- Cohn, Gabriel. *Crítica e Resignação*. Editora Tao, 2002.
- Eisenstadt, Shmuel. *Tradition, Wandel und Modernität*. Suhrkamp, 1979.
- Faoro, Raymundo. *Os Donos do Poder*. Globo, 1984.
- Freyre, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Record, 1990.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*. Free Press, 1992.

Biografia do autor

Prof. de sociologia da Universidade ABC, São Paulo e da Universidade Sorbonne Paris I, se dedica a estudos teóricos e empíricos sobre desigualdade social, dominação política e simbólica, construção das classes sociais e racismo. É autor de mais de 30 livros em vários idiomas, incluindo os "best sellers," "A elite do Atraso," "A classe média no espelho," "A tolice da inteligência brasileira" e a "A ralé brasileira."