

# A MODERNIZAÇÃO BRASILEIRA SEGUNDO A VISÃO DE JESSÉ SOUZA<sup>1</sup>

BRAZILIAN MODERNIZATION AS VIEWED BY JESSÉ SOUZA

*Eros Belin de Moura Cordeiro<sup>2</sup>*

## Resumo

O presente estudo trata da modernização brasileira segundo a visão de Jessé de Souza, tomando-se em consideração de modo particular a modernização seletiva proposta por Max Weber. Com base em tais teorizações, observa-se a formação peculiar da modernização brasileira.

**Palavras-Chaves:** Modernização, Seleção, Brasil, Souza e Weber.

## Abstract

The present paper discuss the Brazilian's modernization according to Jessé de Souza, taking in consideration the particular way of a selective modernization as proposed by Max Weber. With these theorizations, is analyzed the peculiar formation of the Brazilian's modernization.

**Key-Words:** Modernization, Selection, Brazil, Souza and Weber.

**Sumário:** 1. Introdução: modernização brasileira e a visão de Jessé Souza. 2. Modernização seletiva. 2.1. A leitura neo-evolucionista da obra de Max Weber. 2.2. Crítica à "sociologia da inautenticidade". 3. Bases teóricas para compreensão da modernidade e superação da "sociologia da inautenticidade": as reflexões de Max Weber, Jürgen Habermas, Norbert Elias e Charles Taylor. 3.1. Max Weber: racionalismo e individualismo moral ocidental. 3.2. Norbert Elias e a multiplicidade histórica do desenvolvimento da modernidade europeia e ocidental. 3.3. Jürgen Habermas e a esfera pública. 3.4. A teoria do reconhecimento de Charles Taylor e a sua crítica ao naturalismo. 4. O processo singular e seletivo de modernização brasileiro. 4.1. As visões de Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto Damatta. 4.2. A singularidade cultural brasileira em Gilberto Freyre. 4.3. Seletividade e singularidade da modernização brasileira. 5. Conclusão. 6. Bibliografia.

<sup>1</sup> Artigo recebido em: 27/05/2009. Pareceres emitidos em: 24/08/2009 e 13/08/2009. Aceito para publicação em: 18/05/2010.

<sup>2</sup> Mestre em direito das relações sociais pela Universidade Federal do Paraná. Professor de direito civil da Universidade Positivo e das Faculdades Integradas do Brasil – Unibrasil. Professor na pós-graduação *lato sensu* da Academia Brasileira de Direito Constitucional – Abdconst.

## 1 INTRODUÇÃO: MODERNIZAÇÃO BRASILEIRA E A VISÃO DE JESSÉ SOUZA

O presente estudo tem por objetivo analisar uma importante interpretação alternativa sobre o processo de modernização e dos problemas dele decorrentes, presente na obra de Jessé Souza (2000)<sup>3</sup>.

Souza critica, na verdade, os postulados teóricos que foram internalizados pelos brasileiros. Sua empresa visa atacar fundamentos daquilo que chama de “sociologia da inautenticidade”, cujas reflexões levam a um processo homogêneo de modernização não cumprido pelo Brasil. Mais precisamente, apesar das particularidades de cada posição, os autores brasileiros apegam-se à herança ibérica e a forma de colonização que o Brasil teve em sua história.

Assim, elementos como personalismo (Sérgio Buarque), atentando-se para a passionalidade e individualidade subordinadas à personalidade, o patrimonialismo de Raymundo Faoro, como mera transposição do Estado corrupto português para o Brasil, baseado em uma elite de pensamento pequeno visando unicamente seu enriquecimento pessoal e descomprometida como o crescimento do país, e a dualidade damattiana entre casa e a rua: o espaço privado, da afetividade, e o espaço público, da autoridade e da corrupção (o jeitinho brasileiro).

Jessé Souza critica tais teorizações, sustentando que nenhum país preencheu todas as virtualidades de uma verdadeira “cultura ocidental”. Cada nação teve sua forma própria, particular, de modernização, de constituição dos pilares básicos da sociedade moderna (com base em Weber, o autor concebe a modernização a partir de postulados teóricos universais, ligados ao aspecto moral e cognitivo, que perpassam os pilares básicos da modernidade: Estado, mercado e, com fundamento em Habermas, a esfera pública). Igualmente defende um processo particularizado de modernização, próprio e singular, a partir da assimilação e institucionalização dos valores modernos e não reconhecido pela

---

<sup>3</sup> Todo o trabalho concentra-se na compreensão dos contornos teóricos da tese apresentada nesta obra: SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: UNB, 2000a.

maioria de nossos pensadores (as características universais que levam à modernização são contextualizadas na singularidade cultural brasileira).

A tese de Souza, portanto, é a de que o Brasil alcançou a modernização de forma particular e, como qualquer país, não preencheu todas as virtualidades de uma sociedade cultural ocidental, mas tal fato não quer dizer que não se modernizou. Assim, a modernização brasileira é singular e seletiva. O pequeno estudo que segue analisa o caminho teórico construído por Souza, levando em consideração a seletividade do processo de modernização vista pelo autor a partir de uma leitura neo-evolucionista da obra de Weber, as bases teóricas que sustentam um processo de modernização ignorado por nossa “sociologia da inautenticidade”, especificamente o racionalismo e individualismo moral weberiano, a multiplicidade histórica do desenvolvimento da modernidade europeia e ocidental vista por Norbert Elias, a noção de esfera pública trazido por Jürgen Habermas e a teoria crítica do reconhecimento de Charles Taylor e, por fim, o desenvolvimento do argumento da modernização seletiva e singular brasileira a partir de uma leitura alternativa da obra de Gilberto Freyre.

## 2 PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO SELETIVA

### 2.1 A Leitura Neo-Evolucionista da Obra de Max Weber

Premissa fundamental para compreensão do pensamento e da crítica formulada por Jessé Souza na reinterpretação que faz do processo de modernização brasileira reside na concepção de *neo-evolucionismo*, mais precisamente na leitura neo-evolucionista que o autor faz da sociologia weberiana (SOUZA, 2000, p. 19).

Com esse termo – neo-evolucionismo – quer-se dizer que o processo de modernização não obedece a etapas absolutamente iguais, necessárias para sua implementação e colocadas em uma ordem normativa rígida. Com esteio na obra weberiana, Souza compreende o processo de modernização, na verdade, a partir de categorias universais – especificamente, os aspectos cognitivo e moral, mas

cujo conteúdo é particularizado, singularizado, uma espécie de “evolucionismo formal”. Nas palavras do autor,

As interpretações hodiernamente mais influentes que se faz de Weber, como as de Friedrich Tennbruck, Jürgen Habermas e Wolfgang Schluchter, enfatizam precisamente o aspecto evolucionista da sociologia weberiana. Para Habermas, por exemplo, Weber teria, até mesmo, antecipado o neo-evolucionismo contemporâneo. Ao contrário do evolucionismo clássico das ciências sociais do século XIX, como a marxista por exemplo, Weber teria procurado evitar cuidadosamente a noção de etapas que se sucedem segundo uma ordem normativa necessária que parece inscrita na história.

No entanto, se Weber rejeita esse ‘evolucionismo material’, ele seria adepto de um ‘evolucionismo formal’, como, por exemplo, o do próprio Habermas. Apesar da recusa à filosofia da história contida na noção de etapas necessárias ao desenvolvimento, o evolucionismo formal acredita perfeitamente na existência de estágios de desenvolvimento hierarquizáveis e com pretensões de universalidade concentrar-se-iam nos aspectos cognitivos e moral. (SOUZA, 1999, p. 18)

Assim, como salienta Avritzer, para Weber,

a racionalização do ocidente não poderia ser reproduzida a uma mera oposição histórica por meio da qual o surgimento da ciência e dos métodos empíricos se encarregariam de retirar o véu da obscuridade capaz de impedir o livre desenvolvimento da racionalidade. Weber, ao romper com o evolucionismo e o empiricismo por trás dessas concepções, propõe-se a abordar a racionalização por meio de uma tipologia de formas de ação ligadas aos processos de desenvolvimento das diferentes religiões mundiais.

Os principais elementos dessa tipologia seriam: 1) uma construção teórica das diferentes etapas do desenvolvimento sociocultural; 2) uma reconstrução de histórias desenvolvimentais específicas como diferentes casos de racionalização; e 3) uma comparação do sentido do desenvolvimento das religiões mundiais capaz de explicar a singularidade cultural do processo de racionalização do Ocidente, especificidade essa ligada ao surgimento da ética protestante. (AVRITZER *apud* SOUZA, 2000b, p. 376).

Cada sociedade, assim, atinge certas etapas, não todas<sup>4</sup>; mais detidamente, *escolhe* determinadas etapas em razão de circunstâncias específicas advindas de sua história e de sua cultura<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> “(...) nenhum desenvolvimento nacional específico logra reunir todas as virtualidades fundamentais do que chamaríamos hoje de ‘cultura ocidental’, nem mesmo na sua ‘versão dourada’ do excepcionalismo americano”. (SOUZA, Jessé, **A modernização....**, p. 14)

<sup>5</sup> Como assinala Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, “pensar claramente no quadro de uma ciência vinculada ao empírico: tal é o *Leitmotiv* da ‘metodologia weberiana’. Em outras palavras, tirar as consequências gnoseológicas de uma vinculação com este mundo, que é o destino de nossa época” (**Max Weber e a história**. Trad. de Eduardo Biavatti Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1995,

O processo de modernização, portanto, é singular (específico em função das particularidades de cada sociedade) e seletivo (realização parcial de aspectos usualmente atribuídos à cultura ocidental<sup>6</sup>). Os grupos sociais apreendem valores a partir da forma como as relações sociais específicas se institucionalizaram e criaram raízes (SOUZA, 2000a, p. 252). Jessé Souza, partindo dessa premissa fundamental, buscará os contornos do processo de modernização brasileiro e do dilema daí resultante (o “atraso” brasileiro, exteriorizado principalmente nas gritantes diferenças sociais existentes no país). Aqui o autor alcançará o alvo de sua grande crítica, denominado de “sociologia da inautenticidade”, que concebe um processo de modernização brasileiro artificial, “na qual a idéia de um Brasil modernizado ‘para inglês ver’, uma modernização superficial, epidérmica e ‘de fachada’ (...)”. (SOUZA, 2000a, p. 11).

Buscar a singularidade do processo de modernização brasileiro e romper com as noções comuns que os brasileiros têm de seu próprio país e de si mesmos é o projeto apresentado por Jessé Souza. Para tanto, valer-se-á principalmente de quatro grandes pensadores – Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Charles Taylor, ou mais precisamente, de quatro argumentações que servirão de

---

p. 37-38). Por conseguinte, a análise weberiana da modernização ocidental deve estar preso à especificidade do grupo social estudado: “São ciências da cultura as disciplinas que interrogam a *significação cultural* dos fenômenos que elas estudam, isto é, a significação diferencial dos diversos aspectos ou da totalidade de uma civilização determinada. Programa que incluía, ao mesmo tempo, uma dimensão diacrítica e uma dimensão genética. Diacrítica, em primeiro lugar: a significação cultural dos diferentes momentos que constituem a realidade da vida coletiva de uma época e um lugar determinados se confunde com sua característica específica, cuja colocação em evidência passa pela comparação. Uma dimensão genética, em segundo lugar: é necessário desembaraçar as razões que fizeram com que uma civilização se tornasse o que foi e o que é. Os dois aspectos da questão podem ser distinguidos formalmente em um enunciado programático. É bom que eles o sejam para esclarecimento da tomada de consciência que efetuamos aqui, com Weber, das finalidades de sua sociologia comparativa. Weber, porém, não visava certamente que as duas tarefas fossem efetivamente conduzidas de modo separado, nem na investigação nem na exposição científica. É necessário passar pela comparação de determinados aspectos para que se indiquem os traços característicos do ‘mundo que nos circunda’, mas é necessário também esse trabalho de comparação para poder marcar no passado das sociedades ocidentais modernas os elementos que fazem falta sobre outros céus e que podem ser considerados, ao menos a título de hipótese, como as causas da formação dessas sociedades na sua especificidade.” (*Idem*, p. 83-84).

<sup>6</sup> “(...) a *seletividade*, ou seja, a realização parcial de aspectos do que usualmente associamos com a singularidade da cultura ocidental, é um atributo comum de todas as formas concretas de desenvolvimento observáveis na história do Ocidente.” (SOUZA, Jessé, **A modernização seletiva...**, p. 127).

base para esclarecer pressupostos inadequadamente desenvolvidos pela sociologia da inautenticidade.

Assim, para melhor compreensão da construção crítica de Jessé Souza, é necessário, ainda que superficialmente, esboçar os pressupostos teóricos daquilo que denomina de “sociologia da inautenticidade”.

## 2.2 Crítica à “Sociologia da Inautenticidade”

A proposta de Jessé Souza, portanto, é que o Brasil passou por um processo de modernização seletivo e determinado, “uma variação singular do desenvolvimento específico ocidental” (SOUZA, 2000a, p. 159). Tal proposição de especificidade ocidental, no entanto, entra em choque com a interpretação absolutamente dominante sobre a singularidade cultural brasileira, nucleada na herança ibérica<sup>7</sup>.

Os pensadores brasileiros atrelam o desenvolvimento e o atraso do Brasil àquilo que Souza denomina de “concepção do mundo ibérico”: a formatação da sociedade brasileira, com todas as suas particularidades, derivaria exclusivamente da Península Ibérica que, apesar de compartilhar com o restante da Europa o legado romano-cristão, não participou das grandes revoluções modernas (a Revolução Francesa, o Iluminismo, a Reforma Protestante, o capitalismo industrial competitivo) (SOUZA, 2000a).

Portugal, enfim, não teve a presença dos grandes movimentos intelectuais que caracterizaram a modernidade. Estaria, ao contrário, mais próximo da Europa pré-moderna, contexto esse que teria detidamente influenciado o processo de formação social brasileiro. A singularidade cultural brasileira, portanto, derivaria exclusivamente do mundo pré-moderno ibérico. O pensamento social brasileiro do século XX identificou nesse legado pré-moderno as causas de nossas mazelas, principalmente a desigualdade social.

<sup>7</sup> *Idem, ibidem*: “A interpretação dominante e mais influente sobre a singularidade cultural brasileira parte de uma especificidade predominantemente não europeia no sentido clássico: a influência ibérica.”

No entanto, Souza aponta que tal concepção parte de uma perspectiva culturalista sem a adequada vinculação com a eficácia de instituições fundamentais, onde a cultura é tida como uma entidade homogênea, totalizante, auto-referida. Adverte que “valores não se transportam como a roupa do corpo” (SOUZA, 2000a). A internalização dos valores modernos, especialmente a racionalidade individual, é que efetiva o processo de modernização. Esse discurso unificador moderno (que não moderniza todas as esferas da sociedade) solidificou-se no Brasil a partir da abertura dos portos e a vinda da família real portuguesa no início do século XIX<sup>8</sup>.

A concepção da herança ibérica foi apreendida de tal forma por nossa consciência coletiva que passou a ser a compreensão dominante dos brasileiros sobre si mesmos<sup>9</sup>. Jessé Souza vale-se desde já das lições de Charles Taylor, justamente para enfatizar a importância da eficácia social das ideias. A preocupação maior do comunitarista canadense, como veremos a seguir, é como o discurso racional moderno (especialmente o das ciências sociais em geral e da ciência política em particular) foi aceito de maneira tão forte pelas pessoas, sendo tal processo de aceitação o grande sintoma de efetivação da modernidade ocidental. Compreender o processo de aceitação do discurso moderno no Brasil, em suas peculiaridades (que leva justamente ao processo de modernização seletivo e singular) passa necessariamente pela superação de postulados teóricos que reduzem todo o devir histórico e cultural brasileiro a uma transposição de elementos do mundo pré-moderno ibérico (como o personalismo ressaltado por

<sup>8</sup> *Idem*, p. 254: “Ao contrário do que pensa DaMatta, desde a revolução modernizadora da primeira metade do século XIX, o Brasil tem apenas *um código valorativo dominante: o código do individualismo moral ocidental*. O individualismo como valor moral, o qual não se confunde com o indivíduo empírico, comum a todas as sociedades em todas as épocas, é o alfa e o ômega de todas as realizações culturais da modernidade ocidental, desde o mercado competitivo capitalista até o Estado liberal democrático, passando pela imprensa livre, pela discussão racional científica, pela doutrina dos direitos subjetivos e qualquer dos outros ganhos ou aspectos positivos que possamos imaginar a partir da passagem da sociedade tradicional à moderna.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 12: “Problemático para nossos propósitos aqui é o fato de essas ilusões do senso comum não se limitarem a essa dimensão e invadirem, inadvertidamente, a prática científica. Desse modo encontramos abordagens científicas *naturalistas*, ou seja, concepções científicas que não refletem adequadamente sobre os pressupostos de sua reflexão e se apropriam, na esfera da ciência, das ilusões objetivas do senso comum. Estou convencido de que precisamente isso acontece com nossa sociologia da inautenticidade”.

Sérgio Buarque, o patrimonialismo enaltecido por Raymundo Faoro e a dualidade damattiana entre a casa e a rua, destacando o “jeitinho brasileiro”)<sup>10</sup>.

Mas a análise do processo de modernização brasileiro pressupõe a elaboração, ainda que de maneira bastante simplificada, de uma teoria da modernidade. Além disso, é necessário destacar determinados aspectos da modernidade ignorados ou mal desenvolvidos pelos adeptos da sociologia da inautenticidade. Para tanto, as reflexões teóricas de Weber, Habermas, Elias e Taylor serão fundamentais.

### **3 BASES TEÓRICAS PARA COMPREENSÃO DA MODERNIDADE E SUPERAÇÃO DA “SOCIOLOGIA DA INAUTENTICIDADE”: AS REFLEXÕES DE MAX WEBER, JÜRGEN HABERMAS, NORBERT ELIAS E CHARLES TAYLOR**

#### **3.1 Max Weber: Racionalismo e Individualismo Moral Ocidental**

A importância da obra de Max Weber para compreensão da crítica operada por Jessé Souza está na genealogia do racionalismo ocidental, mais especificamente do individualismo moral europeu. A busca das razões e causas de que apenas no ocidente moderno tem-se a vitória do “racionalismo da dominação do mundo” foi a grande temática weberiana. Como salienta Katie Argüello,

está presente em sua obra a indagação sobre os fatores que contribuíram para que, somente na civilização ocidental, tenham aparecido fenômenos culturais com um desenvolvimento universal em seu valor e significado. É inegável que este seja o tema fundamental e unificante da obra weberiana, que não pode ser interpretada unicamente como uma análise do capitalismo moderno, mas sim, como compreensão do processo de racionalização, enquanto característica específica que distingue a

---

<sup>10</sup> *Idem*, p. 266: “A nossa sociologia da inautenticidade, do Brasil que se moderniza ‘parta inglês ver’, do Brasil que continua personalista e patrimonial, só vê a exterioridade e o artificialismo do processo. Ele é exterior e artificial, em grande medida, sem dúvida, na medida em que ele vem de fora para dentro e toma de assalto uma país que mais parecia uma China que um país ocidental antes da abertura dos portos. Mas não se pode, no entanto, confundir uma observação tópica, um instantâneo que se retira do contexto, no desenvolvimento do processo de transição de uma sociedade personalista para uma sociedade moderna e impessoal, com o movimento como um todo. É necessário captar a lógica do desenvolvimento do processo como um todo, temporal e analiticamente, de modo a perceber sua dinâmica”.

moderna civilização ocidental de todas as demais. (ARGÜELLO, 1997, p. 67-68)

Como já ressaltado, Weber adota uma análise sociológica neo-evolucionista formal, buscando as raízes da modernidade ocidental a partir das categorias universais do conhecimento e da moral. O monumental estudo empreendido pelo sociólogo alemão sobre as religiões demonstra bem tal aspecto da sociologia weberiana, pois

tanto a moralidade quanto a necessidade de compreensão do mundo, para Weber, nascem, como movimentos, endógenos à racionalização religiosa. Daí que Weber, ao procurar as raízes da especificidade da cultura ocidental, tenha dado especial atenção ao estudo comparativo das grandes religiões mundiais. (SOUZA, 1999, 18-19)

Weber, assim, não se preocupa especificamente com o progresso capitalista, mas sim com a racionalidade moderna, que por suas características – calculabilidade, previsibilidade, etc. – possibilitou a consolidação do sistema de produção capitalista (SOUZA, 2000a, p. 262)<sup>11</sup>. O pensador alemão, a partir do estudo das religiões, apontará o protestantismo ascético, por enfatizar a tensão entre ética e mundo, o que levará o aspecto ético a uma prática “dentro do mundo”<sup>12</sup>. Embora a análise do estudo das religiões efetuado por Weber fuja dos estreitos limites deste trabalho, cabe ressaltar que a reforma protestante foi

---

<sup>11</sup> “O fato de Max Weber ter percebido a revolução protestante como a parteira da modernidade tem menos a ver com a consolidação de uma nova ética do trabalho não-tradicionalista que propicia o sistema capitalista, ou seja, com efeitos circunscritos à esfera econômica, do que com o nascimento de uma novo *racionalismo*, ou seja, com o nascimento de uma nova atitude em relação ao mundo em todos os seus aspectos e em todas as esferas da vida.”

<sup>12</sup> “A especificidade do racionalismo ocidental, para Weber, resulta de forma peculiar segundo a qual a religiosidade ocidental soluciona o seu dualismo específico. O dualismo na sua versão ocidental é potencialmente tensional, ou seja, ao contrário do dualismo oriental, sua ênfase é potencialmente mais ética do que ritualística. Nesse sentido, abre-se a possibilidade de um conflito aberto entre a positividade ético-religiosa e as demais esferas mundanas. É esse o tema de *Considerações intermediárias ao conjunto de estudos sobre a sociologia das religiões*. Se, no catolicismo, verifica-se uma ênfase em uma estratégia de compromisso entre ética e mundo, no protestantismo ascético observa-se a continuidade e o aprofundamento da ética judaica antiga, a qual enfatiza precisamente a tensão entre ética e mundo.” (...) “No protestantismo ascético temos não apenas a clara noção da primazia da ética sobre o mundo, mas também a mitigação da dupla moral judaica (uma moral interna para os irmãos de crença, e outra externa para os infiéis). A coerência e a disciplina da influência do comportamento prático pela mensagem religiosa puderam, então, ser muito maiores. O desafio aqui é o de a ética querer deixar de ser um ideal eventual e ocasional (que exige dos virtuosos religiosos quase sempre uma ‘fuga do mundo’, como ocorria na prática monástica cristã medieval) para tornar-se efetivamente uma lei prática e cotidiana ‘dentro do mundo’.” (SOUZA, Jessé, *A ética protestante...*, p. 26 e 26).

fundamental para resgatar a tensão entre ética e mundo e propiciar, assim, o desenvolvimento da racionalidade ocidental<sup>13</sup>.

A tensão entre ética e mundo propiciada pelo protestantismo ascético consolida uma nova forma de consciência, nas suas dimensões cognitiva e moral. Trata-se do princípio do controle racional do mundo à medida que este é desencantado que desembocará, no caso do racionalismo ocidental, no princípio da dominação do mundo, em que todas as dimensões do pensamento e da ação mundana obedecerão ao critério da instrumentalidade (SOUZA, 2000a, p. 43-44). Tal consciência favorece o isolamento individual e o reconhecimento para qualquer ação com pretensão de sucesso das leis que regem o mundo. Apresenta-se, então, o caráter autodestrutivo da ética protestante, que simbolicamente “encantou” o mundo e agora passa a desencantá-lo (SOUZA, 2000a, p. 45); tem-se o “espírito de reificação”. Assim,

apenas o Ocidente consegue superar os limites de uma concepção de mundo tradicional, bem como os da forma de consciência a ela correspondentes. A aquisição de uma consciência moral pós-tradicional é o que está em jogo na passagem da ética da convicção – típica de sociedades tradicionais legitimadas religiosamente segundo uma moral substantiva – para a ética da responsabilidade, ética essa que pressupõe contexto secularizado e subjetivação da problemática moral. (SOUZA, 2000a, p. 28).

Esse quadro categorial weberiano foi tomado por nossos pensadores, por influência detida da interpretação americana de Weber (especialmente Talcott Parsons<sup>14</sup>), de forma absoluta, de modo que “transformaram o diagnóstico histórico

<sup>13</sup> SOUZA, Jessé, **A modernização seletiva...**, p. 31: “O fator principal da herança ética no catolicismo medieval foi responsável pela secundarização da tensão entre ética e mundo. É que o princípio da igualdade dos irmãos de fé foi interpretado como uma igualdade pré-social, a qual não estava prejudicada por qualquer forma de desigualdade concreta. Esse compromisso, ao mesmo tempo, foi o pressuposto mesmo da força integradora do cristianismo, ao mesmo tempo em que se abria a possibilidade, pelo menos como ideia regulativa, para a ‘idéia’ de igualdade concreta. O elemento tradicionalista do compromisso com os poderes e a lógica das esferas mundanas, no entanto, impediu uma conformação ética consequente da vida cotidiana. Nesse sentido, temos apenas com a revolução protestante um ponto de inflexão fundamental em direção a uma consequente interpenetração entre ética e mundo”.

<sup>14</sup> “Um outro motivo dificultou ainda mais o entendimento das preocupações centrais da obra weberiana: trata-se da forma como essa foi introduzida na academia americana por Talcott Parsons. Ao transformar aquilo que havia sido originalmente escrito como introdução aos *Ensaios de sociologia da religião* em introdução à edição americana de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Parsons acabou contribuindo para que se perdesse de vista que a contribuição decisiva de Weber à sociologia pretendia ser uma análise sobre a racionalização do ocidente,

weberiano acerca do racionalismo ocidental *em um sistema categorial válido para quaisquer relações entre tradição e modernidade*” (SOUZA, 2000a, p. 46). xemplo é a oposição feita por Sérgio Buarque entre o homem cordial brasileiro como inverso perfeito do protestante ascético definido por Weber, fato que representa grande obstáculo para criação de uma nação moderna (ou seja, a herança ibérica como sinônimo de atraso por oposição à herança nórdica (SOUZA, 2000a, p. 36).

Assumir o quadro categorial weberiano como absoluto faz obscurecer os ganhos e perdas de qualquer processo de formação de um grupo social. Igualmente não permite reconhecer a particularidade do processo de modernização de uma sociedade e nem possibilita a determinação precisa em relação a que determinado grupo social está atrasado (SOUZA, 2000a, p. 45) além de fomentar uma “ideologia do atraso”, aparentemente perene e incontestável.

É justamente contra essa ordem de ideias que Souza pretende resgatar as categorias conceituais de Weber, enfatizando o caráter neo-evolucionista por ele proposto e assim compreendendo o processo singular e seletivo da modernização de uma sociedade, no caso, a brasileira (considerando, inclusive, a diferença entre individualismos empíricos – presentes em qualquer lugar do planeta – e o individualismo moral, próprio da Europa moderna (SOUZA, 2000a, p. 13).

### **3.2 Norbert Elias e a Multiplicidade Histórica do Desenvolvimento da Modernidade Europeia e Ocidental**

Conforme diversas vezes ressaltado nesse trabalho, a tese de Jessé Souza é a de que o processo de modernização de uma dada sociedade não obedece a fases absolutamente iguais, ou seja, não é homogêneo e sim singular e seletivo. Nessa ordem de ideias, Norbert Elias, que vislumbra variedade e multiplicidade histórica no desenvolvimento da singularidade europeia ocidental, representa um marco teórico importante (SOUZA, 2000a, p. 14).

---

apoiada em um estudo comparativo sobre as religiões mundiais.” (AVRITZER, Leonardo, *ob. cit.*, p. 374).

A preocupação central de Elias é determinar o impacto que a pacificação social das lutas pelos recursos advinda da passagem do feudalismo para modernidade sobre a “psique” individual e sobre a relação dos homens entre si (SOUZA, 2000a, p. 46). Para Elias, o comportamento individual corresponde a certas formas de estrutura social e é compreendido a partir da estrutura macrosocial que o determina (SOUZA, 2000a, p. 44).

As mudanças ocorridas na transição da sociedade tradicional para a sociedade moderna apresentam duas dimensões básicas: a socioeconômica, refletida na intensificação da divisão social do trabalho e a política, manifestada no processo de centralização política a partir do advento do Estado nacional (SOUZA, 2000a, p. 44). Tais mudanças estruturais iriam permitir que a “sociedade” ganhe poder em relação aos “indivíduos” e as lutas são transformadas, de violentas na sociedade feudal (a lei da espada) para regulamentação pacífica dos conflitos na era moderna (SOUZA, 2000a, p. 46).

Visando esclarecer o impacto dessa “pacificação” das lutas por recursos, Elias empreende uma particularização de tais conflitos em cada nação. Analisando o comportamento de cada sociedade, percebe que “os diferentes países ‘civilizados’ apresentam distinções importantes entre si a partir da forma peculiar com que o conflito entre grupos concorrentes por prestígio e poder se articulou no interior da sociedade” (SOUZA, 2000a, p. 52). Assim, “para Elias, a chave para a compreensão das distinções no seio mesmo da cultura ocidental, como aquelas entre França e Alemanha, tem a ver com a dinâmica da luta de classes pela hegemonia ideológica (e não pelo controle dos meios de produção como em Marx) dentro dos respectivos espaços nacionais” (SOUZA, 2000a, p. 53).

A especificidade desses conflitos está demonstrada nas diferenças entre a França, em que coube à aristocracia francesa definir o que é “especificamente francês”, e a Alemanha, cuja mesma tarefa restou à classe média (SOUZA, 2000a, p. 53). Essas particularidades permitem extrair da obra de Elias uma semente de um processo de modernização não homogêneo, ou seja, singular e seletivo. Tal proposição, aplicada ao caso brasileiro, ajuda a compreensão da forma específica de re-europeização iniciado no país a partir do século XIX e suas atuais

consequências (SOUZA, 2000a, p. 56). Em suma, “a análise de Elias permite superar o intencionalismo e o subjetivismo da nossa sociologia da inautenticidade e perceber a seletividade de nossa modernidade na *permanência da desigualdade*” (SOUZA, 2000a, p. 57).

### 3.3 Jürgen Habermas e a Esfera Pública

As instituições fundamentais da modernidade ocidental considerada pelos pensadores clássicos das ciências sociais são o mercado capitalista competitivo e Estado racional burocratizado. Jürgen Habermas trouxe contribuição inestimável ao pensamento sociológico com a teorização sistemática de uma terceira instituição estruturante: a esfera pública.

A esfera pública para Habermas será composta de sujeitos privados com opinião própria, o que assegura a possibilidade de contraposição coletiva a decisões discricionárias do poder público. Assim, a liberdade pública é indissociável da liberdade privada, existindo uma redefinição dos lugares do público e do privado formando o Estado e a pequena família burguesa as duas instituições fundamentais de cada um desses espaços respectivos. O surgimento do capitalismo não implica apenas troca de mercadorias, mas também troca de informações (SOUZA, 2000a, p. 60-61).

A esfera pública de conteúdo não estatal nasce a partir da transformação da imprensa, que mera informativa dos interesses do Estado passa para um veículo, um “fórum” de debates não estatal. Esse “fórum” permite a formação de uma opinião crítica que introduz a questão da legitimidade discursiva do Estado, que começa a ter sobre si a exigência de comprovação argumentativa da finalidade pública de suas ações. A esfera pública é regulamentada pela autoridade, mas dirigida contra a autoridade política na medida em que o princípio de controle tem igualmente a pretensão de modificar as relações de poder (SOUZA, 2000a, p. 60-61).

O surgimento da esfera pública é possibilitado por uma série de transformações, tais como o crescimento das cidades, o surgimento de uma nova

arquitetura das casas (conferindo um espaço de privacidade a cada um dos membros), de uma nova literatura (os romances psicológicos e os dramas burgueses, que problematizam questões existenciais de uma nova subjetividade). Surge um novo elemento histórico: a esfera pública burguesa (SOUZA, 2000a, p. 62).

As intervenções estatais ocorridas no século XIX alteram a configuração da esfera pública, que deixa de ser um espaço de convencimento para ser um espaço de pressão. A crescente importância do público (manifestada na pressão das classes menos letradas para efetivação dos seus interesses), acarreta o sacrifício da esfera privada, o que leva à neutralização do princípio fundamental da esfera pública: a publicidade crítica, destruindo-se a base em que as pessoas privadas discutiam assuntos públicos. O público (Estado) se reduz ao social e o privado (família) a um mero nicho receptivo dos serviços estatais e do salário do sistema econômico (SOUZA, 2000a, p. 63).

A essa realidade agrega-se a “indústria cultural” desenvolvida por Adorno (o capitalismo expande-se da esfera de produção de bens materiais para produção de bens simbólicos); a imprensa de opinião cede espaço à imprensa como negócio e a função crítica perde espaço para o interesse comercial. Cessa-se, então, a discussão de assuntos públicos por privados, tendo-se, ao revés, interesses privados expostos como se fossem públicos (SOUZA, 2000a, p. 66-67). Habermas começa a desenvolver a sua grande temática: “a idéia de que a sociedade moderna engendra formas de sociabilidade radicalmente novas segundo um padrão de racionalidade inédito” (SOUZA, 2000a, p. 68). Para desenvolver tal argumentação, Habermas propõe um conceito dual de sociedade, explicando o conceito de técnica e ciência como força produtiva e como legitimação ideológica (SOUZA, 2000a, p. 69).

O filósofo alemão reconstruirá um conceito de razão ao mundo moderno e desencantado: a razão comunicativa. Habermas apreende o mundo moderno para além da razão instrumental percebida como totalitária<sup>15</sup> e recusa a visão de que a

---

<sup>15</sup> “A forma como Habermas resgata a dimensão cultural do processo de racionalização do Ocidente é por meio da demonstração que existe um processo paulatino de substituição da legitimação

sociedade como um todo deva ser democratizada, o que exige uma espécie de compromisso entre as necessidades funcionais da complexidade social e formas pós-tradicionais de integração social.

Não é objeto desse estudo desenvolver o complexo quadro teórico habermasiano. Cabe apenas ressaltar que o filósofo alemão distingue sistema, baseado na noção fundamental de meio regulativo, e o mundo da vida, lugar “transcendental” do indivíduo e que permitem as condições de possibilidade do entendimento e da crítica. O direito moderno passa a ser o elemento mediador dessas duas categorias, transformando a linguagem dos sistemas auto-regulados da economia e da política administrativa, permanecendo esses sistemas ancorados no mundo da vida. Sem esse transformador não seria possível à linguagem comum circular por toda a sociedade. Tais esclarecimentos são importantes, pois

a sociedade como junção de sistema e mundo da vida não foi, de modo algum, um dado sempre existente. Ao contrário, só as sociedades resultantes do processo de racionalização que marcou a passagem, no mundo ocidental, das sociedades tradicionais às modernas apresentam essa dualidade. A concepção dual de sociedade em Habermas permite um diagnóstico original das patologias do mundo moderno. Elas são, nos países avançados do Ocidente, em número de duas, separáveis analiticamente, apesar de intimamente relacionadas. Essas duas patologias são a *colonização do mundo da vida* e a *fragmentação do mundo da vida*. Enquanto a tese da colonização do mundo da vida se refere à instrumentalização dos recursos comunicativos pelos imperativos sistêmicos do dinheiro e do poder administrativo, a tese da fragmentação do mundo da vida aponta para o abismo entre a cultura dos especialistas e a da massa, acarretando a desintegração do elo orgânico entre a apropriação e a crítica da tradição herdada no contexto da prática cotidiana. O conceito dual de sociedade habermasiano permite perceber a seletividade do desenvolvimento social, de modo a possibilitar, ao mesmo tempo, uma consciência crítica sobre suas conseqüências indesejáveis

---

religiosa das esferas axiológicas de valor por critérios de validade fornecidos pela comunicação por meio da linguagem. Para Habermas, se a modernidade tem uma origem cultural ligada à racionalização da conduta pelas religiões mundiais. Essa não constitui sua dimensão principal. Essa última seria caracterizada pela substituição da legitimação religiosa pelo consenso por meio da linguagem, consenso essa capaz de remeter, simultaneamente, aos mundos objetivo, social e subjetivo, isto é, às esferas da ciência, da moral e da arte. Cada uma dessas esferas possui um critério interno de validade – a verdade, a correção e a veracidade – e, ao mesmo tempo, remetem à possibilidade de justificação pela utilização de uma mesma função da linguagem. Desse modo, para o autor da *Teoria da ação comunicativa* o processo de racionalização cultural que imprimiu na modernidade ocidental a marca de sua singularidade não tornou os critérios de validade, verdade, veracidade e beleza incompatíveis entre si. Ele apenas nos obriga a relacionar tais critérios como uma dimensão diferente do mundo em relação a qual agimos reflexivamente.” (AVRITZER, Leonardo, *ob. cit.*, p. 384).

por um lado, assim como a consideração das conquistas positivas e as potencialidades da modernidade ocidental. (SOUZA, 2000a, p. 82-83).

A importância da noção de esfera pública trazida por Habermas reside na ampliação da problemática relativa ao processo de modernização brasileiro, superando os aspectos meramente técnicos envolvidos na tematização da modernização de Estado e de mercado capitalista, possibilitando ainda “a discussão da questão do aprendizado coletivo no sentido também prático-moral como elemento principal do processo pedagógico pressuposto na democracia” (SOUZA, 2000a, p. 93).

### **3.4 A Teoria do Reconhecimento de Charles Taylor e a sua Crítica ao Naturalismo**

O pensamento do filósofo canadense Charles Taylor é fundamental na crítica traçada por Souza. A teoria crítica do reconhecimento tayloriana implica uma explicação da articulação entre valores e instituições. As instituições do mundo moderno são percebidas na vida cotidiana como entidades materiais e reificadas; os valores da modernidade são aceitos de forma irrefletida, natural e é justamente tal fato que caracteriza a concepção do mundo moderna: o naturalismo.

Taylor reconstrói a perspectiva culturalista da “eticidade” hegeliana. Hegel buscou estabelecer uma mediação entre liberdade moderna e a tradição do pensamento tradicional da Antiguidade; para tanto, inverte o modelo de luta social formulado por Hobbes, argumentando que a perturbação social, antes de ter um fundamento de autopreservação material, apresenta uma motivação moral. A luta social tem seu fundamento no reconhecimento mútuo, componente central no processo de formação ética do espírito humano (SOUZA, 2000a, p. 96).

A retomada desse pano de fundo ético é imprescindível para Taylor em sua busca da compreensão da eficácia social, da internalização dos valores modernos pelas pessoas de forma natural e irrefletida. O filósofo canadense preocupa-se então com o componente avaliativo da constituição da identidade humana (a questão da *self-condition*), na medida em que a autointerpretação dos sujeitos

(“*self interpreting animal*”) passa a ser percebida como momento constitutivo para a construção desta (SOUZA, 2000a, p. 99).

O homem só alcança sua identidade quando alcança o pano de fundo moral que está por trás de suas ações a partir da reflexão sobre suas escolhas e sobre a hierarquia de valores que se vincula. Os valores não são subjetivos; na verdade, estão objetivados na língua, nas práticas sociais e nas instituições, e a forma peculiar na qual o sujeito se vincula e reflete acerca desses valores objetivados que constitui sua identidade peculiar. A transformação discursiva dos nossos sentimentos morais de inconscientes e irrefletidos em conscientes e refletidos (conceituada por Taylor como “articulação”) possibilita saber de onde se vem, quem se é e para onde se quer ir, ou seja, permite a constituição narrativa da identidade em prol de uma vida consciente (SOUZA, 2000a, p. 100-101). Como aduz Souza,

Na sua obra fundamental *As fontes do self*, Taylor inquire acerca dos bens constitutivos da cultura do Ocidente moderno, concluindo pela oposição entre o ideal da autonomia calculadora e o ideal da expressividade individual. São essas idéias-guia que permitem a “topografia moral” de nossa época, ou seja, o “mapa” valorativo no qual as pessoas se orientam na sua prática diária. A proposta de Taylor é perceber o fio condutor que levou à moderna concepção de indivíduo. Sua estratégia é compreender a gênese ou arqueologia das concepções de bem e de como essas evoluíram e adquiriram eficácia social. Esse ponto é crucial. Não interessa a Taylor uma mera história das idéias, mas como e por que estas lograram tomar o coração e as mentes das pessoas comuns. Daí sua empresa ser sociologicamente relevante. Ele se interessa, portanto, em primeiro lugar, pela eficácia das idéias e não por seu conteúdo. Este último só é importante na medida em que explica as razões da sua aceitação coletiva. (...) O alvo de Taylor, portanto, é explicar a ontologia moral que articula as configurações e intuições que temos de nós mesmos. Nessa linha de raciocínio, a nossa identidade é, em certo sentido, uma hierarquia valorativa, a qual permite que possamos definir o que é e o que não é importante ou relevante para nós. O naturalismo seria a negação dessa hierarquia. (...) Fiel a seu ponto de partida culturalista, Taylor tende a ver a transição para a modernidade menos como um processo abstrato de racionalização e diferenciação mas, antes de tudo, como uma ‘gigantesca mudança de consciência’ no sentido de uma radical reconstrução da topografia moral dessa cultura. (SOUZA, 2000a, p. 104-105).

O diagnóstico tayloriano da modernidade ocidental passa pela genealogia do princípio por ele denominado de “dignidade”, cujos dois principais aspectos são as ideias de “interioridade” e “afirmação da vida cotidiana” (SOUZA, 2000a, p. 104-105): a primeira enfatiza a transformação do conteúdo da razão, que de

substantiva passa a ser procedimental (tem-se então um novo sujeito moral – “*self* pontual”); a segunda é o sentido contemporâneo da dignidade, em que as práticas do trabalho e da família passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes (a saída de cena da Igreja implica na rejeição da hierarquia social ligada a ela, o que acaba por desvalorizar a hierarquia social como um todo). A junção dessas duas ideias desemboca na vinculação especificamente ocidental entre racionalidade e igualdade (SOUZA, 2000a, p. 110-111). Outra fonte do individualismo moderno para Taylor é aquilo que chama de “autenticidade”, em que a profundidade do *self* muda, sendo enfatizadas as características particulares e específicas de cada um dos indivíduos e as relações e objetos que são particulares e não generalizáveis na medida que são hierarquizados em sua importância por nossos afetos e sentimentos. Deste modo,

a vida social moderna contém, portanto, as duas vertentes da configuração moral ocidental baseada numa noção dúplice de indivíduo: a noção de dignidade generalizável, cujo lugar privilegiado é a economia e o mundo do trabalho, e a noção de autenticidade, que tem no casamento baseado em sentimentos e na constituição de um espaço de intimidade e cumplicidade compartilhado talvez sua objetivação mais importante. (SOUZA, 2000a, p. 2000).

A importância da obra tayloriana reside no fato de que o processo de socialização que permite a produção de indivíduos adequados à reprodução de estado e mercado pressupõe um processo valorativo e moral de grandes proporções. Fato é que esse aprendizado cultural é específico, definindo uma noção muito peculiar de hierarquia social. O pensamento de Taylor permite, então, “perceber contribuições nacionais singulares e evita visões totalizadoras simplificadas” (SOUZA, 2000a, p. 16). Além disso, a noção de reconhecimento possibilita uma análise compreensiva a partir do reflexo de condições sociais objetivas sobre a *psique* individual e grupal dos afetados pelo não reconhecimento (SOUZA, 2000a, p. 123).

## 4 O PROCESSO SINGULAR E SELETIVO DE MODERNIZAÇÃO BRASILEIRO

### 4.1 As Visões de Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto Damatta

O personalismo é o ponto central explorado por Sérgio Buarque de Holanda na sua leitura da modernização e do atraso brasileiro. A constituição da sociedade brasileira para Buarque é marcada pela herança de uma nação ibérica, inserida, portanto, em uma região de fronteiras influenciada por outras culturas e assim menos carregada de europeísmo. A ética personalista deriva de tal legado, sendo, deste modo, intrinsecamente fidalga, mas também, como próprio da monarquia lusitana, compartilhada por nobres e plebeus (SOUZA, 2000a, p. 162).

Esse caráter “democrático” da aristocracia portuguesa implicou na incapacidade da burguesia lusitana criar valores próprios, já que não teve a necessidade de lutar e defender seus interesses ante a perspectiva real de mobilidade social. Tal característica impediu, na visão de Buarque, a criação de vínculos racionais de organização racional, próprios das sociedades com influência calvinista (o que leva ao mando e à obediência irrestrita, isto é, vínculos verticais de hierarquia) (SOUZA, 2000a, p. 163).

Para Buarque, o personalismo vincula responsabilidade individual e respeito ao mérito individual enquanto aspectos subordinados a própria personalidade; os fins jamais são extrapessoais ou impessoais. A causa dos nossos muitos males e de nossas poucas virtudes (como a plasticidade, que leva a assimilação da cultura indígena e africana) derivaria exclusivamente da ética personalista (SOUZA, 2000a, p. 164).

O personalismo em Buarque é permanente, sendo incluído, abstraído e percebido em manifestações impessoais, abrangentes e institucionalizadas, como o Estado patrimonial (que impediria o desenvolvimento de um Estado racional democrático) e o catolicismo familístico (causa da inexistência de uma tensão entre ética religiosa e mundo) (SOUZA, 2000a, p. 166). Enfim, a ética personalista permeia toda a análise de Buarque e consolida

o tema clássico do 'para inglês ver', ou seja, da autolegitimação de uma baixa estima nacional pelo disfarce, pelo embuste, pensado de modo a garantir uma transitória *aprovação dos outros povos*, portanto de fora para dentro, completa o quadro da modernização inautêntica e epidérmica como nosso traço mais característico. O personalismo e o iberismo permanecem como nossa herança mais profunda. (SOUZA, 2000a, p. 167).

Raimundo Faoro demonstra o caráter patrimonialista do estado brasileiro, buscando comprovar sua tese nas raízes que se alongam até a formação do Estado português no remoto século XII de nossa era. Faoro atenta-se ao prematuro processo de centralização e monetarização das bases sociais do poder real em Portugal, sobre cuja base material, militar e econômica, constitui-se um fundamento simbólico ou espiritual destinado a organizar e legitimar o poder do príncipe: o uso do direito romano como modelo de pensamento, ideal de justiça e instrumento de organização administrativa e jurídica do domínio do príncipe. O Estado resultante desse processo histórico que Faoro denominará de Estado patrimonial (SOUZA, 2000a, p. 169).

Em oposição ao uso histórico e dinâmico da categoria de patrimonialismo em Weber, Faoro utiliza tal conceito de forma estática e a-histórica. A partir dessa noção, coloca o Estado controlado por um estamento em nome de interesses próprios, impedindo o florescimento de uma sociedade civil livre e empreendedora. Nessa ordem de ideias, a formação prematura do estado português impede o desenvolvimento do capitalismo industrial e do implemento de uma sociedade moderna, já que o Estado substitui a atividade empresarial inibindo o exercício de liberdades econômicas fundamentais (SOUZA, 2000a, p. 172).

Faoro coloca a história portuguesa como um apêndice da intenção de demonstrar uma espécie de pecado original da formação social brasileira. Em resumo, "a nossa formação social seria, portanto, defeituosa devido à permanente influência da herança estatal portuguesa, a qual impediu o país de livrar-se do atraso social e econômico" (SOUZA, 2000a, p. 182-183).

Em Roberto DaMatta, a tese do atraso brasileiro resultado da herança ibérica passa a ter uma perspectiva culturalista a partir das nossas práticas cotidianas. DaMatta diagnostica um dualismo no Brasil, contrapondo indivíduo, que não participa de nenhum poderoso sistema de relações pessoais, oposto à pessoa,

própria do personalismo e plasticidade brasileiros e, portanto, um ser basicamente relacional. Complementarmente a essa dualidade, o antropólogo relaciona duas leituras brasileiras tidas por ele como antagônicas: institucionalista, própria de macrofatores como economia e política (correspondente ao indivíduo) e culturalista, ambiente do cotidiano, dos usos e costumes, da família, da “casa” (correlacionada à pessoa). (SOUZA, 2000a, p. 184).

O elemento pessoal, culturalista, é visto como dominante em relação ao ambiente abstrato, institucionalista. No caso do conflito entre ambos, a racionalidade institucional perderia para o caráter emocional e pessoal culturalista (SOUZA, 2000a, p. 189). Com base nessa dualidade, DaMatta pretende descobrir a “gramática social profunda”; no entanto, o antropólogo não promove a articulação entre esses dois mundos e a dualidade apresentada recai em uma aporia. Tal articulação somente seria possível a partir da determinação de uma hierarquia valorativa que preside a institucionalização de estímulos seletivos para a conduta dos indivíduos que a compõem (SOUZA, 2000a, p. 191).

Há, portanto, uma indeterminação na dualidade damattiana; os valores são percebidos por ele como tendo existência independente da vida institucional, já que “o vínculo fundamental entre eficácia institucional e predisposição valorativa individual não é levado em conta no raciocínio damattiano”. (SOUZA, 2000a, p. 195). Isso acaba por “permitir a sistematização da imagem do senso comum, precisamente da ‘ideologia’ do brasileiro médio sobre si próprio” (SOUZA, 2000a, p. 196).

Os grandes pensadores que estudaram a modernidade demonstraram que os agentes vivem e aceitam as instituições modernas sem manifestação de vontade se aceitam isso. Taylor, como visto, ressalta o fato de os agentes sequer perceberem isso, aceitando as instituições modernas naturalmente. As reflexões de Buarque, Faoro e DaMatta têm em comum o fato de apontarem a herança ibérica como grande fator de formação da sociedade brasileira, ratificando a tese de que a modernização do Brasil deu-se de “dentro para fora”. No entanto, não percebem a forma específica de institucionalização dos valores herdados nem para a peculiar estratificação que em cada caso se origina a partir dela. É justamente

esse o ponto que Jessé Souza critica, apontando, ao contrário, um processo de modernização seletivo e singular. Para comprovar a sua tese, Souza reconstrói a argumentação de outro grande pensador brasileiro: Gilberto Freyre.

#### 4.2 A Singularidade Cultural brasileira em Gilberto Freyre

A importância do pensamento de Freyre na argumentação de Souza está centrada em duas obras fundamentais do sociólogo pernambucano: *Casa Grande e Senzala* e *Sobrados e Mucambos*; na primeira, o elemento miscigenação faz-se presente, enquanto que na segunda está enfatizado o processo de “ocidentalização” a partir da influência da Europa “burguesa” (não mais portuguesa) iniciado no século XIX.

Souza irá se ater a uma ambiguidade do pensamento de Freyre: a vinculação entre despotismo, mando e aproximação (SOUZA, 2000a, p. 213). A análise dessa ambiguidade passa pela compreensão do patriarcalismo brasileiro. No início da colonização brasileira, a instituição central e absoluta era a família patriarcal. Não existia nada superior a ela (nem Igreja, nem Estado). O senhor de engenho era a autoridade máxima e inexistiam limites ao seu poder ou freios sociais aos seus desejos primários. As relações pessoais, assim, eram dominadas pelo sadomasoquismo social, em que não se tinha o reconhecimento da alteridade e o objetivo máximo era a preservação do prazer (as inclinações emotivas da pessoa do patriarca assumem o papel principal) (SOUZA, 2000a, p. 228). Agregado a isso, aparecia outro componente: a influência moura sofrida pelos lusitanos (SOUZA, 2000a, p. 222). Tal influência particularizou a escravidão brasileira, já que possibilitava uma proximidade entre escravizados e escravizadores (assim que escravos passavam a integrar a família patriarcal, em especial os filhos dos senhores com as escravas, sendo existente, inclusive, a possibilidade real de sua adoção). Essa singularidade seria, para Freyre, a semente da formação social brasileira (a mesma influência oriental levou a poligamia, necessária a colonização de uma vasta extensão territorial).

Tal ambiguidade – a distância do sadomasoquismo social e a aproximação acarretada pela influência moura na escravidão – leva a uma série de

consequências na formação social brasileira. O sadismo sai do plano privado e passa para a esfera pública, transformada em mandonismo e autoritarismo. Igualmente os mestiços passam a ter possibilidade de ascensão social, manifestada já no período colonial ao assumirem funções de confiança designadas pelo patriarca (SOUZA, 2000a, p. 233).

O patriarcalismo rural começa a decair com o crescimento das cidades, principalmente pela razão de que começa a se debater com valores universalizantes. Tais valores entram no país como na Europa: a partir da troca de mercadorias, mais precisamente a partir da abertura dos portos e da vinda da família real portuguesa ao Brasil, e foram internalizados a partir da criação, em razão desses fatores, de um Estado e mercado incipientes. Essa foi a base na qual pôde se desenvolver um processo de real assimilação e aprendizado cultural dos novos valores. A partir disso,

o sistema social passa a ser regido por um código valorativo crescentemente impessoal e abstrato. A opressão tende a ser exercida agora cada vez menos por senhores contra escravos e cada vez mais por portadores de valores europeus – sejam esses efetivamente assimilados ou simplesmente imitados – contra pobres, africanos e índios. (SOUZA, 2000a, p. 237).

A configuração valorativa altera-se como um todo. O poder patriarcal pessoal vindo pelo alto é minado pelo Estado, que retira os filhos da casa do senhor para atender as necessidades estatais. Da mesma forma o mercado passa a promover uma maior mobilidade social. O conhecimento e o desempenho individual passaram a ser elementos diferenciadores, consolidando-se assim uma grande revolução de cima para baixo, envolvendo todos os extratos sociais.

A eficácia da institucionalização desse novo quadro valorativo deu-se justamente porque o próprio sistema já havia construído um espaço ao lado do elemento despótico e autoritário, construção esta possibilitada pelas relações sociais especificamente brasileiras moldas à luz da influência moura (SOUZA, 2000a, p. 240-241).

O argumento de Freyre é fundamental em razão de questões que são secundarizadas pela “sociologia da inautenticidade”, quais sejam, a da institucionalização dos valores modernos a partir da criação, no início do século

XIX, do Estado racional e do mercado capitalista e a questão da estratificação social em função do processo de transformação valorativa. A data-chave dessa revolução modernizadora e burguesa é 1808, representando “o *início ao mesmo tempo do Brasil moderno e da miséria brasileira*”. (SOUZA, 2000a, p. 250).

#### 4.3 Seletividade e Singularidade da Modernização Brasileira

A partir de todo o quadro teórico traçado até agora, compreende-se a tese apresentada por Jessé Souza: o Brasil teve um processo de modernização singular e seletivo. Isso não implica na afirmação de que a sociedade brasileira modernizou-se em todas as esferas sociais. Mas importa no reconhecimento da existência da institucionalização de valores modernos, únicos aceitos como legítimos.

A aceitação desse quadro valorativo moderno certamente nos faz um país moderno no sentido ocidental do termo. A forma como se deu a internalização da modernidade é que foi seletiva e singular no Brasil, como não poderia ser de outra forma. Como aponta Souza,

a seletividade do nosso processo começa aí. O senhor tem o desafio de, bem ou mal, adaptar-se aos novos tempos. O escravo, esse vai ser abandonado e ficará desprovido de acesso às benesses do novo sistema que se institucionaliza a partir de então. Quem ocupa os novos empregos abertos pelo desenvolvimento de manufaturas e maquinofaturas é o mulato e depois o europeu imigrante. O negro, vítima de preconceito e de seu próprio abandono, não teve nem terá acesso mais tarde ao lado menos sombrio dos novos tempos. Pela necessidade de acelerar a diferenciação do processo de industrialização, o Estado interventor, quase um século depois, cria uma estratificação profissional funcional à industrialização ampliada de grande porte. Tal industrialização beneficiará o trabalhador que se engajar no esforço de modernização: na época o trabalhador urbano e qualificado. A *seletividade do processo*, no entanto, era antiga e havia se mostrado desde o começo da modernização *espontânea*, a partir de inícios do século XIX. (SOUZA, 2000a, p. 265-266).

Esse processo de modernização singular e seletivo é ignorado por nossa “sociologia da inautenticidade”, daí a grande crítica de Souza. A importância dessa visão está justamente na reinterpretação dos problemas brasileiros, que passam também a ser vistos pela ótica das ambiguidades e patologias inerentes à modernidade. Exemplo disso é a fragmentação da consciência do sentido, em que

a articulação entre a concepção de mundo e a posição do agente não se forma e a reflexão crítica não se consolida, impossibilitando a concretização de uma conduta privada ou pública racional e consciente. O desafio, então, está na assimilação das consequências dessa modernização seletiva, especialmente o enfrentamento das mazelas dela decorrentes (SOUZA, 2000a, p. 270).

## 5 CONCLUSÃO

Esse pequeno estudo procurou trazer os contornos fundamentais de uma proposta alternativa de interpretação do processo de modernização brasileiro formulada por Jessé Souza. A importância está justamente na ênfase que o autor dá à seletividade e à singularidade da formação social brasileira.

É imprescindível para a compreensão dos problemas e desafios de uma dada sociedade conhecer suas especificidades culturais e valorativas. A contribuição de Souza nos ajuda a entender o Brasil inserido na modernidade ocidental a partir de suas particularidades próprias.

As consequências desse processo seletivo são ignoradas por nossa intelectualidade e naturalizadas por nós mesmos. A crítica formulada por Souza atinge a visão que temos de nosso próprio país, o senso comum predominante em nosso ideário que conspira para uma ideologia do atraso permanente e supostamente inquebrantável e um processo de modernização artificial.

O primeiro passo para enfrentarmos nossos dilemas, como a perversa desigualdade social, está na compreensão da formação social brasileira. Nessa ordem de ideias, a contribuição de Jessé Souza é fundamental e valiosa.

## 6 BIBLIOGRAFIA

ARGÜELLO, Katie. **O ícaro da modernidade: Direito e política em Max Weber**. São Paulo: Acadêmica, 1997.

AVRITZER, Leonardo. Habermas e Weber: da instrumentalização da moral aos fundamentos morais da democracia. In: SOUZA, Jessé (Org.). **A atualidade de Weber**. Brasília: Editora UNB, 2000.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **Max Weber e a história**. Trad. de: Eduardo Biavatti Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: formação** do patronato político brasileiro. 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**. Rio de Janeiro: Record, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade, 1963.

\_\_\_\_\_. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. *In*: SOUZA, Jessé (Org.). **O malandro e o protestante**: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira Brasília: UNB, 1999.

\_\_\_\_\_. **A modernização seletiva**: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: UNB, 2000a.

\_\_\_\_\_. (Org.). **A atualidade de Weber**. Brasília: UNB, 2000b.