

Brasil como Oriente: conduta de vida, instituições e a construção de nossa "história imóvel"¹

José Henrique Bortoluci²

O pensamento social brasileiro, no que tem de mais essencial, gravita em torno do problema da constituição da modernidade entre nós. Desde um Tavares Bastos até a mais recente produção acadêmica, nossos diversos “intérpretes” (se é que esse termo possa ser usado para toda essa produção, sem as devidas ressalvas) esforçaram-se, acima de tudo, para fazer sentido sobre a constituição da modernidade em uma sociedade tão notavelmente “não-clássica” como a nossa. Como nos lembraria Sérgio Buarque de Holanda, somos uma nação que já nasce marcada por uma difícilíssima empreitada: “A tentativa de implantação da cultura européia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico de conseqüências” (Holanda, p. 31). Logo à frente, Sérgio Buarque já levanta um condicionante que traria ainda mais dificuldades ao quadro geral: aquela tentativa de implantação de uma cultura européia teria como realizadores, em nossas terras, uma nação das “menos européias” do Velho Continente: teríamos recebido nossa herança de uma nação ibérica (Holanda, p. 31). Esse fato é igualmente central para um outro grande intérprete, como Raymundo Faoro: a sua clássica análise sobre o estamento burocrático brasileiro (os verdadeiros “donos do poder” em nossa sociedade) inicia-se com uma abordagem sobre as origens do estado português, estado em que, diferentemente do que teria se dado com seus “clássicos” congêneres europeus, “o feudalismo cedeu lugar, ainda mal assentado, a poder maior, centralizador e de natureza militar” (Faoro, 1958, p. 3).

Na verdade, a questão sobre a constituição de nossa modernidade se desdobrou em diversas outras, mobilizadas conforme as diferentes posturas analíticas de nossos intérpretes. Três desses desdobramentos nos parecem centrais: o primeiro refere-se aos entraves à modernização presentes em nossa sociedade ao longo de sua história; o segundo é o

¹ Trabalho apresentado no IX Congresso Internacional da Brazilian Studies Association (Brasa), realizado entre os dias 27 e 29 de março de 2008, na Tulane University, New Orleans, Estados Unidos. Este trabalho é parte de uma pesquisa de mestrado ainda em andamento, financiada pela Fapesp. O autor é extremamente grato ao seu orientador, Prof. Dr. Peter R. Demant (FFLCH-USP) e ao Prof. Dr. Gildo Marçal Brandão (FFLCH-USP), em cuja disciplina “Temas do Pensamento Político Brasileiro” boa parte dos temas aqui apresentados puderam ser desenvolvidos.

² Bacharel em Relações Internacionais (IRI-USP) e Mestrando em História Social (FFLCH-USP).

questionamento sobre nossas *vias* de acesso ao moderno; o terceiro, por fim, gira em torno da natureza de nossa modernidade³. Este trabalho centra-se no primeiro desses desdobramentos. O objetivo é mostrar como a idéia de “obstáculo” é marcante em nosso pensamento social, tendo sido elaborada, de forma mais influente e sofisticada, nas obras de dois de nossos maiores “demiurgos”: Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil*) e Raymundo Faoro (*Os Donos do Poder*). Mais do que isso, procuraremos mostrar que a própria idéia de “obstáculos” ou “entraves” ao acesso ao moderno se origina em um discurso orientalista. Dito de outra maneira, Holanda e Faoro são os representantes maiores de um domínio analítico – bastante influente em análises sobre o desenvolvimento histórico de nossa sociedade – que lança mão de categorias e “formas de pensar” derivadas de um discurso sociológico orientalista para a compreensão de nossa sociedade, sendo a noção de “entrave” a categoria articuladora dessa maneira de analisar nosso processo histórico. O uso central dessa idéia fornece a chave lógica para a construção de nossa “história imóvel” – esta, outra temática comum ao discurso orientalista. Essa constatação abre a possibilidade do uso teórico da crítica ao orientalismo – bastante desenvolvida ao longo das últimas três décadas, sobretudo por autores de alguma forma afiliados aos estudos pós-coloniais – para a análise dessa literatura e das categorias por ela fixadas.

Werneck Vianna (1999a) já observou que a absorção da obra de Weber em nosso pensamento social se deu principalmente a partir da “perspectiva do atraso”, tendo-se mobilizado em especial suas categorias desenvolvidas para a análise do Oriente – sobretudo, o tema do patrimonialismo. Souza (1998 e 2000), tratando da tradição sociológica por ele denominada “sociologia da inautenticidade”, amplia aquela reflexão de Werneck Vianna, buscando mostrar o impacto da idéia de que somos um reflexo de nosso colonizador, tendo carregado ao longo de nosso processo histórico todos os seus “vícios” originais, sobretudo o personalismo e o patrimonialismo. Esses trabalhos serviram como pontos de partida para a reflexão que aqui será desenvolvida, tentando-se avançar na análise da influência do discurso orientalista sobre nosso pensamento social e as limitações inerentes a esse discurso. Aqui, não se trata, portanto, apenas de uma avaliação do uso de *categorias* utilizadas pelos clássicos

³ Tavolaro (2005) mostra a centralidade deste terceiro desdobramento, tentando igualmente desenvolver uma abordagem própria, partindo da idéia inicial de “múltiplas modernidades”. Apesar de oferecer alguns pontos de partida originais e bastante ricos, parece-me que Tavolaro erra ao igualar a tradição sociológica da herança patriarcal-patrimonial à sociologia da dependência, afirmando que em ambas haveria um “essencialismo” que impediria que se analisasse a sociedade brasileira contemporânea e as sociedades centrais em “pé de igualdade”. Apesar de concordar que a primeira dessas tradições pode fornecer espaço para uma leitura essencialista (como se abordará mais à frente), não me parece que a sociologia da dependência, nitidamente orientada para uma abordagem externalista, dê margem a esse tipo de interpretação.

para a compreensão do Oriente: além destas, é preciso observar temáticas e técnicas de representação recorrentes em nosso pensamento social que – em geral, sem a escolha expressa dos autores – permitem a comparação de nosso desenvolvimento com o das sociedades tidas como centrais: nosso processo histórico, assim, podendo ser descrito como anormal, patológico.

Antes disso, é preciso observar que as obras desses clássicos e a influência por elas exercida na produção posterior nas ciências sociais, apesar de sua enorme importância⁴, não esgota o impacto social dessas formas de fazermos sentido de nossa realidade. Como observa Brandão (2005, p. 234), os clássicos de nossas ciências sociais “continuam a ser lidos como testemunhas do passado e como fontes de problemas, conceitos, hipóteses e argumentos para a investigação científica do presente”. Mas, além disso, esses clássicos são constituídos a partir de visões socialmente disseminadas sobre nós mesmos e, depois de imprimirem a sua marca pessoal a esse arcabouço social, fornecem uma nova potência a essas auto-imagens, ainda que elas tenham sido resignificadas. Nesse sentido, essas “formas de pensar” inserem-se em uma dinâmica social de longa duração, potencializando ou matizando conflitos sociais e fornecendo estruturas cognitivas orientadoras da práxis política e social.

Discurso orientalista e a noção de “obstáculo”

O conceito de “orientalismo” adquiriu notoriedade (e, é preciso dizer, certo caráter pejorativo) nas ciências sociais a partir de 1978, com o lançamento do livro *Orientalism*, de Edward Said. Até então, o termo não era visto de forma negativa, sendo geralmente utilizado para caracterizar estudos sobre o oriente desenvolvidos por pesquisadores e instituições ocidentais. Said, um intelectual palestino radicado nos Estados Unidos, desenvolve no livro uma ampla análise da produção cultural e teórica européia (sobretudo francesa e inglesa) acerca do Oriente que teria constituído a “tradição orientalista”, alvo de suas profundas críticas. Para Said, o orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção epistemológica e ontológica entre o “Ocidente e o Oriente”. Essa distinção fundamental seria o ponto de partida para a elaboração de teorias, romances, obras de arte e outras peças culturais sobre o Oriente, seus povos e costumes (Said, p. 2). Porém, o orientalismo não

⁴ Apesar de apresentarem críticas distintas das que serão aqui desenvolvidas, Jessé Souza e Luiz Werneck Vianna tratam essa produção como, respectivamente, “a interpretação dominante e mais influente sobre a singularidade cultural brasileira” (Souza, 2000, p. 159) e (ao menos com relação aos trabalhos derivados da

constituiria apenas de uma forma de representação: essa duplicação do discurso (Oriente *versus* Ocidente) própria ao Orientalismo é marcada de uma pretensão de estereotipificar o outro e de reduzi-lo a uma determinada essência. O orientalismo desenvolveu-se como um estilo ocidental de dominar, reestruturar e de exercer autoridade sobre o Oriente (Said, p. 3). Said tenta mostrar que o orientalismo não é uma fantasia etérea da Europa sobre o Oriente, mas sim um grande corpo teórico e prático em que houve, por diversas gerações (sobretudo, ao longo dos séculos XVIII e XIX, mas com repercussões que chegam até nossos dias), um considerável investimento material. Tendo tido seus principais elementos desenvolvidos ao longo do enfrentamento europeu contra o Oriente em sua expansão econômica e militar, o orientalismo seria uma dimensão considerável da cultura política e intelectual moderna (Said, p. 12) – no interior da qual, precisamos afirmar, desenvolveram-se os principais discursos sociológicos sobre a modernidade.

O próprio Said afirma que o uso do termo orientalismo para a produção contemporânea refere-se às formas pelas quais cientistas sociais e produtores culturais nutrem-se de vestígios da posição orientalista original européia, dos séculos XVIII e XIX⁵ (Said, p. 19). É esse o tipo de influência que nos interessa aqui. O conceito de *discurso* é central para entendermos esse processo de “nutrição” teórica.

Como afirma Stuart Hall, um *discurso orientalista* é uma forma particular de representar o “Ocidente”, o “Resto (não-Ocidente)” e a relação entre eles. Um discurso é um grupo de afirmações que fornecem uma forma de “representar” um tipo particular de objeto. O próprio conceito de discurso não se baseia na distinção convencional entre pensamento e ação, linguagem e prática: a idéia de discurso refere-se à produção de conhecimento a partir da linguagem, mas ele próprio é produzido por uma prática, ou seja, a prática de se produzir sentido (Hall, p. 291). Dessa forma, o conceito de discurso orientalista pode ser entendido como uma série de formas de representação concatenadas logicamente, que fornecem a base categorial e o domínio analítico a partir dos quais se desenvolvem esforços de compreensão de realidades sociais “não-ocidentais”. O núcleo articulador desse discurso é uma distinção entre o desenvolvimento das sociedades ocidentais (tido como “normal” ou “clássico”) e o desenvolvimento das outras sociedades: o Oriente (“estagnado, irracional e atrasado”) é “construído” como um contraste, um “outro” a partir do qual se pode caracterizar o próprio

análise de Faoro) “a versão hoje hegemônica nas ciências sociais e na opinião pública sobre a interpretação do Brasil” (Werneck Vianna, 1999a, p. 35).

Ocidente (“dinâmico, racional e progressista”) (Turner, 1994, p. 96). É de se observar que, aqui, o conceito de Oriente não é necessariamente geográfico: ele delimita, sobretudo, uma fronteira entre o “nós” (Ocidente) e o “eles” (não-Ocidente), “no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior, ao mesmo tempo em que permite definir o nós, o si mesmo, em oposição a este outro...” (Costa, p. 119). Dessa forma, a crítica ao orientalismo, popularizada por Said e desenvolvida por um grande número de teóricos posteriores é, sobretudo, um método de desconstrução de essencialismos⁶. Para efetuar essa crítica, o que se deve observar em uma determinada produção teórica não é somente, segundo Said, a sua fidelidade ao original representado, mas principalmente o estilo de abordagem, as figuras de linguagem, as estruturas categoriais e os mecanismos narrativos (Said, pp. 20-21).

De forma esquemática, Turner descreve os quatro principais componentes do discurso orientalista (Turner, 1994, pp. 96-99). Primeiramente, o orientalismo pode ser visto como uma *teoria do poder despótico*. O segundo componente é a incorporação nesse discurso de uma *teoria sobre a transformação social* (ou, na verdade, de uma teoria sobre a ausência de transformação). Em terceiro lugar, o discurso orientalista apresenta uma teoria da sexualidade oriental em contraponto a um pretense ascetismo ocidental. Por último, esse discurso incorpora uma *teoria da disciplina e da racionalidade*, pretensos traços ocidentais ausentes no Oriente. Entre esses elementos, o primeiro, o segundo e o quarto receberão, neste trabalho, uma especial atenção: eles nos servirão de baliza para a tentativa de esquematização de um “setor” do discurso orientalista que organiza a descrição da *dinâmica histórica de desenvolvimento* das sociedades não ocidentais. A eles, se junta um quarto elemento: o *interalismo culturalista* – a idéia de que há uma “essência cultural” que determina o desenrolar da história de uma certa coletividade humana, hipótese que afastaria a necessidade de se avaliar (ou de se dar centralidade analítica) às disputas internas entre grupos e indivíduos pertencentes a essas coletividades ou às relações entre estes e membros de outras coletividades⁷.

⁵ Aliás, como bem mostra Perry Anderson, mesmo essa produção dos três últimos séculos nutre-se de categorias gestadas ao menos desde Aristóteles. Um bom exemplo disso é a história do conceito de despotismo oriental, a que mais à frente nos referiremos (Anderson, p. 461).

⁶ Costa (2006) faz uma ampla revisão da literatura pós-colonial, apontando com precisão as possibilidades teóricas em que esse grande e crescente conjunto de trabalhos avança, além de suas limitações.

⁷ É preciso advertir, porém, que os autores que trabalham a partir dessa perspectiva orientalista ou que são de alguma forma influenciados por ela não se utilizam de todos esses elementos, necessariamente. Em geral, esses quatro elementos são utilizados seletivamente, conforme a sociedade analisada, a postura intelectual ou política do autor, ou a questão a que se quer dar destaque.

Como se apontou acima, o discurso orientalista não é dominante apenas nos primeiros trabalhos da idade contemporânea que trataram de caracterizar o Ocidente. A sociologia, como ciência, origina-se em um ambiente cultural embebido pelo caldo de cultura orientalista. Desde o início, mesmo a proposição de suas questões fundamentais orientou-se pelo quadro categorial do orientalismo. Nesse sentido, os fundamentos da sociologia moderna foram estabelecidos a partir de estruturas e valores presentes em sociedades ocidentais, a partir das quais se estabeleceriam parâmetros de comparação para o que seriam “sociedades modernas” (Costa, p. 119; Hall, p. 314). O “Ocidente” passa a ser visto como a cultura padrão, detentora de uma série de características essenciais em termos das quais as outras sociedades podem ser tratadas como deficientes. Dessa maneira, como mostra Turner, uma tabela de atributos positivos e negativos pode ser estabelecida, a partir da qual se podem avaliar os processos históricos de outras sociedades (Turner, 1994, p. 37). A modernização, no discurso orientalista que, em grande medida, informa as teorias sociais clássicas, pode ser confundida com a consumação natural do desdobramento de etapas evolutivas, em sociedades dotadas de um certo número de variáveis sociais e não como um processo contingente, situado no tempo e no espaço e derivado das disputas sociais específicas. A ausência de uma dessas variáveis constitui, dessa maneira, um obstáculo ao desenvolvimento dessas sociedades. Esse discurso sociológico funda-se em uma duplicação da narrativa, seja ela implícita ou explícita, a partir da qual se compõe o quadro da “normalidade” ou “completude” tidas como padrão de evolução social, base para a caracterização da “anormalidade” ou “incompletude” das sociedades dotadas de entraves àquele tipo de desenvolvimento. Como observa Turner com relação à sociologia orientalista do Islã (mas que certamente se poderia estender para o discurso sociológico orientalista, em geral), esta teria se fundado em uma epistemologia particular, predominantemente idealista e essencialista, segundo a qual o fracasso dessas sociedades em se desenvolverem ao longo de trajetórias históricas ocidentais até uma sociedade racional, democrática e industrial se explica tendo-se por referência uma “essência dessas próprias sociedades” (Turner, 1989, p. 88). Trata-se, em resumo, de uma *perspectiva sociológica internalista-culturalista*⁸. Nesse discurso, o “Oriente” (ou seja, o não-Ocidente) pode ser definido como um “sistema de ausências”, as quais constituiriam, em maior ou menor medida, “obstáculos” ao acesso dessas à modernidade (Turner, 1994, p. 39).

⁸ Os problemas decorrentes do uso dessa perspectiva para a análise do desenvolvimento de sociedades periféricas serão discutidos mais à frente.

Não é demais repetir que nosso pensamento social não foi influenciado pelo corpo orientalista original, mas por elementos de suas leituras a partir dos clássicos do pensamento social, cujas obras foram produzidas em um contexto intelectual e social em que aquele discurso era hegemônico. Referimo-nos, sobretudo, às sociologias de Marx e Weber⁹. Os dois autores, centrados em questões sobre o desenvolvimento do capitalismo e a racionalização processados no Ocidente, utilizam, de formas distintas (e variáveis, ao longo de suas obras) uma série de categorias e abordagens originadas em uma distinção fundamental entre Ocidente e não-Ocidente. Apesar da complexidade de suas obras, é inegável que em diversos momentos os autores lançam mão de abordagens internalistas e fornecem contribuições para a reafirmação dos elementos marcantes do discurso orientalista (Hall, 1992; Said, 2003; Turner, 1989 e 1994). Dentro de nossas preocupações, é preciso destacar, inicialmente, o uso da idéia de obstáculo por ambos os autores. Em Marx, essa idéia é sintetizada no conceito de “Modo Asiático de Produção”, sendo essa, como mostra Anderson, uma variação do conceito orientalista clássico de “Despotismo Oriental” (Anderson, pp. 461-494). Em Weber, como se apreende a partir da análise de Schluchter (1996, p. 120), a idéia de obstáculo encontra-se principalmente nos pontos que balizam sua análise comparativa sobre as diferentes éticas econômicas: tipo de estado, leis, ciência e conduta de vida, podendo cada um desses elementos prover resistências ou não à ascensão do capitalismo racional – caso sirvam ou não à reafirmação da estereotipificação, esta inibidora do “fluxo racional da vida cotidiana” (Pierucci, p. 131). Além disso, em ambos os clássicos há uma dicotomia de fundo entre o caráter *dinâmico* das sociedades ocidentais, em contraposição ao caráter *estático* das sociedades orientais (Turner, 1989, capítulo 1).

Vejamos, então, como “nosso orientalismo” nutre-se desse discurso.

Os Donos do Poder e a tradição do “Despotismo Oriental”

A idéia original de “despotismo oriental” é tão antiga quanto a dicotomia entre Ocidente e Oriente. Ela é o principal elemento da “teoria do poder despótico” que, como vimos, constitui um dos componentes do discurso orientalista. Como observa Anderson, a fixação do conceito “despotismo” coincidiu com a do termo “Oriente”, ambos já presentes no

⁹ Não se trata aqui, evidentemente, de denunciar o uso desses clássicos para a reflexão sobre nossa sociedade, o que seria uma proposta completamente descabida. Contudo, é igualmente incorreto não nos atermos a como grande parte de nosso pensamento social reproduz aspectos problemáticos da obra desses autores, em especial suas abordagens sobre as sociedades não-ocidentais.

pensamento de Aristóteles. Contudo, a comparação entre estruturas sociais e estatais européias e asiáticas ganha força a partir dos trabalhos de Maquiavel e Bodin, produzidos em um contexto de aproximação e ameaça à Europa pelo Império Turco Otomano. A partir do século XVIII, o termo é estendido para além da Turquia, passando a constituir a categoria fundamental para se pensar a estrutura oriental de organização do poder (Anderson, pp. 461-462). O grande responsável pela categorização iluminista do termo é Montesquieu. Em *O Espírito das Leis*, o filósofo fixa a idéia de que os Estados asiáticos não possuíam propriedade privada estável nem nobreza hereditária e, por conseguinte, eram de caráter arbitrário e tirânico. Esse despotismo se basearia em uma “igualdade aniquiladora” de todos os súditos, uma vez que “todos eram iguais em sua sujeição aos mortais caprichos do déspota”. O fundamento para a explicação dessa forma de organização da dominação e de seu contraponto europeu era geográfico – clima e topografia seriam determinantes para a constituição do aparato político e para a organização da sociedade (Anderson, p. 463; Kuper, 90-91). A obra de Montesquieu será de grande influência sobre a maneira como os grandes pensadores europeus dos séculos XVIII e XIX caracterizariam o Oriente – entre eles, Hegel, James e John Stuart Mill, Richard Jones, Karl Marx e, já no século XX, Max Weber (Anderson, 1985; Turner, 1989)¹⁰.

Em Marx, a idéia de “Despotismo Oriental” converte-se no conceito de “Modo Asiático de Produção”. Valendo-se das mesmas fontes de Mill sobre a vida nas aldeias asiáticas e bastante influenciado pela caracterização de Hegel sobre a imutabilidade histórica das sociedades orientais, Marx tentou desenvolver, de forma oscilante ao longo de sua produção, um conceito que explicasse a diferença decisiva entre o desenvolvimento social ocidental e oriental¹¹. O núcleo desse conceito é a idéia de que, devido ao “fato” de os

¹⁰ Como mostra Perry Anderson, os formuladores clássicos do conceito de despotismo oriental destacaram diferentes elementos para caracterizar aquela forma de governo, constituindo, entretanto, uma tradição intelectual dotada, em linhas gerais, de pressupostos comuns sobre os sistemas políticos e sociais asiáticos. Os traços distintivos desses sistemas seriam a posse estatal da terra, a ausência de restrições jurídicas, a substituição das leis pela religião, a ausência de nobreza hereditária, a igualdade social na servidão, a existência de comunidades aldeãs isoladas, o predomínio da agricultura sobre a indústria, a necessidade de obras públicas de engenharia hidráulica, o clima tórrido e, por fim, a imutabilidade histórica (Anderson, p. 471).

¹¹ Nimtz (2002) e Jani (2002) desenvolvem interessantes críticas ao tratamento de Marx como um autor orientalista, centrando-se, sobretudo, à dialética entre teoria e prática na produção intelectual e na atuação política desse autor. Contudo, nenhum desses autores debruça-se sobre a construção do conceito de Modo Asiático de Produção na obra de Marx. De qualquer forma, algumas das observações desses autores e citações de Marx por eles recolhidas nos auxiliam a desenvolver leituras de sua obra que não sejam esquemáticas e etapistas. A seguinte afirmação de Marx, em uma carta a um grupo de revolucionários russos, de 1877, é de grande valia para uma crítica de discursos sociológico eurocêntricos: Marx adverte contra a transformação de seu “historical sketch of the genesis of capitalism in Western Europe into a historical-philosophical theory of general development, imposed by fate on all peoples, whatever the historical circumstances in which they are placed” (Marx, citado em Nimtz, p. 75).

Estados asiáticos serem os detentores de todas as terras, não se teria desenvolvido nessas sociedades uma estrutura de classes. Para Marx, na análise das formações econômicas pré-capitalistas, a propriedade da terra, nas sociedades asiáticas, apareceria como cessão da unidade global ao indivíduo:

“O déspota aparece, aqui, como o pai das numerosas comunidades menores, realizando, assim, a unidade comum a todas elas... O despotismo oriental aparentemente leva a uma ausência legal de propriedade. Mas, de fato, seu fundamento é a propriedade tribal ou comum criada, na maioria dos casos, por uma combinação de manufatura e agricultura dentro da pequena comunidade que, assim, faz-se completamente auto-suficiente, em si mesma contendo todas as condições de produção e de produção de excedentes” (Marx, 1975, pp. 67-68)

As possíveis conseqüências de ausência legal de propriedade da terra (já que o déspota é o “proprietário efetivo” da terra) e do insulamento das comunidades em unidades auto-suficientes seriam, para Marx, ou a “vegetação” dessas comunidades lado a lado, ou o desenvolvimento de sistemas comuns de trabalho (sistemas de irrigação, meios de comunicação...) como obras coordenadas pela unidade superior, centralizada e centralizadora (Marx, 1975, p. 68). Esse tipo de arranjo social, em síntese, levaria à impossibilidade da existência de conflitos de classes como os que se produziram no Ocidente – sem isso, se bloquearia o funcionamento da principal força histórica dinâmica. Não haveria, enfim, qualquer tipo importante de “conflito social progressista” – o capitalismo não se poderia gerar *internamente*, tendo de ser trazido “de fora” (Turner, 1989, pp. 36-38)¹².

Em Weber, por sua vez, essa tradição impacta na formulação de sua sociologia da dominação, ainda que de forma matizada. Desde sua ótica da modernidade (e de sua forma de dominação característica), Weber constrói os outros tipos de autoridade que sirvam de baliza para a definição da própria dominação racional. A forma fundamental de dominação, no Oriente de Weber, seria um tipo de patrimonialismo centralizado, em contraste à descentralização do feudalismo. Nesse tipo de dominação, o direito individual do soberano sobrepõe-se a qualquer outra forma de poder (Schluchter, p. 146). O centralismo desse estado

¹² O conceito de “Modo Asiático de Produção” ocupou importante espaço na produção intelectual marxista até, ao menos a década de 60. Deve-se a Karl Wittfogel, em *Oriental Despotism* (1957), o principal uso do conceito no século XX. Contudo, a partir da década de 60, o conceito passa a sofrer severas críticas dentro do próprio marxismo, perdendo grande parte de seu fôlego final com a obra de Perry Anderson *Linhagens do Estado Absolutista*, publicada em 1974.

patrimonial, a subordinação da sociedade a critérios estatais e a conseqüente debilidade política e econômica dos diferentes setores da sociedade seriam fatores que “impossibilitariam o desenvolvimento de um sistema capitalista moderno, autônomo e suficiente” (Kuper, p. 81).

A partir dessas breves exposições, pode-se perceber que o núcleo da tradição do despotismo oriental é a idéia de que, naquelas sociedades, o *Estado é tudo e a sociedade não é nada*. A visão orientalista sobre o poder despótico centra-se na noção de que a estrutura das sociedades orientais é caracterizada pela ausência de sociedade civil, ou seja, pela inexistência de instituições mediadoras entre o indivíduo e o Estado. Isso criaria as condições para a exposição permanente do indivíduo ao livre arbítrio do Estado (ou do déspota), assim como explicaria o fracasso do desenvolvimento endógeno do capitalismo fora da Europa (Turner, 1994, p. 23; Schluchter, p. 175).

Em nosso pensamento social, a tradição do despotismo oriental encontra a maior expressão na obra de Raymundo Faoro. A sua grande obra, *Os donos do poder* – cuja primeira edição, publicada em 1958, não obteve grande reconhecimento – tornou-se, a partir de sua segunda edição, de 1975, uma das mais importantes e influentes interpretações sobre a história do Brasil¹³. Como reivindica o próprio autor, essa obra é a grande introdutora em nossa literatura da “análise do Estado brasileiro sob o prisma do patrimonialismo” (Faoro, 1993, p. 18). O mote central do livro é a demonstração de que a chave interpretativa fundamental para a compreensão de nossa história é o “patrimonialismo estamental”, ou seja, o domínio do aparato estatal centralizado por um estamento que se colocaria acima de toda a sociedade, impedindo sua livre expressão e seu desenvolvimento autônomo.

Esse tipo de dominação política derivaria, segundo Faoro, da continuidade, na colônia, da forma de organização do aparato de poder fundado na metrópole. Não seria uma simples coincidência o nosso tipo de estrutura social e o fato de termos sido colonizados por portugueses: aquele seria uma derivação inequívoca deste. Portugal teria sofrido um processo de centralização precoce, quando comparado aos outros estados europeus. O Estado português, criado sob o signo da guerra, teria como elementos centrais a predominância do Rei e o tesouro do príncipe desde o século XIV. Esse domínio patrimonial inicial teria dado lugar, nos séculos seguintes, (sobretudo com a instalação de uma economia monetária e com

¹³ Seu impacto sobre a produção acadêmica é amplamente notado na literatura recente. Entre as principais obras que dão continuidade ao legado teórico de Faoro, destacam-se *O Minotauro Imperial* (1978), de Fernando Uricoechea, e *Bases do Autoritarismo Brasileiro* (1982), de Simon Schwartzman (conforme Campante, 2003; Werneck Vianna, 1999a; Souza, 1998).

o início dos empreendimentos comerciais marítimos) a um patrimonialismo estamental, sob domínio de um grupo, na medida em que “o quadro administrativo estereotipifica-se, ganha cartilagens e, de mera reunião de cortesãos e protegidos, faz-se órgão de domínio” (Faoro, 1958, p. 12). Aí estaria a fundação de uma nova época, cuja estrutura, afirma Faoro, “ainda hoje perdura” (Faoro, 1958, p. 4). Depois de formada essa estrutura original, ela seria transposta por completo à colônia, transmitindo-nos a mácula desse pecado original:

“A administração metropolitana, apressada e sôfrega em recolher tributos e quintos, instala-se com grandes tentáculos, na colônia. As peças do Estado português atravessam o oceano, firmando-se no litoral e nos sertões. Despreza-se a realidade americana, as peculiaridades locais são esmagadas: a disciplina da ordem pública portuguesa, prestigiada pelos batalhões, foi transplantada, como carapaça fabricada sem as medidas do corpo. O Estado sobrepõe-se à sociedade, amputando todos os membros desta que não pudessem ser dominados” (Faoro, 1958, p. 78)¹⁴.

Assim, “Repete-se, na América, a história de Portugal” (Faoro, 1958, p. 79). E essa história é repleta de obstáculos ao desenvolvimento do capitalismo racional, uma vez a economia cresce sob a tutela do Estado, cujos interesses coadunavam com o comércio urbano, mas não com qualquer tipo de indústria autônoma. Como observa Werneck Vianna, Faoro avizinha o “iberismo” do despotismo oriental (Werneck Vianna, 1999a, p. 35). Para Faoro, raciocinando de forma liberal clássica, mas também em consonância com os principais elementos do discurso orientalista, essa presença “minotáurica” do Estado é um entrave ao desenvolvimento da livre iniciativa e da empresa lucrativa particular – ou seja, do próprio capitalismo racional. Esse só poderia passar a existir se essa forma de dominação patrimonial fosse rompida, ensejando-se a criação de um livre mercado; com isso, “as classes expulsariam

¹⁴ Este aspecto do raciocínio de Faoro e de Holanda, a dizer, a transposição de padrões culturais, de sociabilidade e instituições de Portugal ao Brasil, como se aqui não tivesse havido a necessidade da adaptação desses às novas condições históricas, é o principal alvo da crítica de Souza: “na perspectiva dos autores analisados [Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta], a problemática valorativa é percebida como se influência e a transferência de valores culturais transpusessem oceanos (no caso não só de água mas de dessemelhanças também), como quem leva a *roupa do corpo*” (Souza, 2000, p. 206; destaque no original). Como aponta Werneck Vianna, Faoro se enquadraria em uma tradição “americanista”, que enxerga nosso atraso social como decorrente da persistência da herança ibérica. O iberismo seria visto como um elemento de determinação estrutural e constituiria, para os americanistas, “um caminho natural de obscurantismo, autoritarismo e burocratismo para a vida pública e social” (Werneck Vianna, 1997, p. 153). Este autor também aponta como Tavares Bastos – precursor da “linhagem” do pensamento político em que se enquadraria Faoro (conforme Brandão, 2005) – já utiliza, em sua descrição do Estado Imperial centralizador, qualificações do gênero “nós e o despotismo chinês”, “novo espírito chinês” e “sistema chinês” (Werneck Vianna, 1997, p. 167).

os estamentos” (Faoro, 1958, p. 26). Daqui, depreende-se um dos reflexos mais notáveis do discurso orientalista no pensamento de Faoro: nossa sociedade é descrita como destituída, desde sua criação, de qualquer grupo que se contrapusesse ao Estado e ao seu estamento dominante. Este seria, para utilizarmos linguagem weberiana, o “portador” absoluto de toda nossa sociabilidade. A única clivagem relevante é aquela entre estamento burocrático e o restante da sociedade, incluindo-se nesse resto, como observa Campante, camadas proprietárias ou não (Campante, p. 154). O estamento é a “estratificação dominante, detentora do monopólio dos poderes de direção e de mando do Estado. Exerce sobre o povo o influxo de modelo social, de padrão ético” (Faoro, 1958, p. 43). Com a plena centralização, concretizada no segundo Reinado, não restaria, então, qualquer dúvida: “O Estado era tudo, e a nação quase nada” (Faoro, 1958, p. 193). Nada que nos diferencie, portanto, das sociedades orientais. Nesse aspecto, é notável a semelhança entre o raciocínio de Faoro e a descrição de Weber sobre a sociedade chinesa e o papel dos “literati”, estamento burocrático chinês portador da ética confuciana e que, *por mais de 2000 anos*, teria sido o estamento dominante da sociedade chinesa (Weber, 1951, capítulo V). Como aponta Love, o pressuposto orientador da análise de Weber sobre a China é que, uma vez estabelecida essa configuração sócio-política básica – um tipo clássico de “burocracia patrimonial” – ela se tornou um elemento quase “imutável” na história chinesa (Love, p. 176)¹⁵. Isso não passa despercebido ao próprio Faoro, que nota a adequação de uma “ética confuciana” como fundamento de conduta do estamento burocrático e a “sensível incompatibilidade entre seu espírito e o espírito do capitalismo” (Faoro, 1958, 268). Essa ética confuciana, cujo portador é o próprio estamento, seria outro grande obstáculo à racionalização de nossa conduta de vida. Nosso atraso, portanto, é descrito como a consequência da permanente herança estatal portuguesa (Souza, 2000, p. 183), que aqui teria impresso um padrão “oriental” de relações entre estado e sociedade¹⁶.

A “especificidade” do desenvolvimento de Portugal é repetidamente contrastada por Faoro com um processo ideal de desenvolvimento, que teria se dado nas sociedades européias

¹⁵ Na descrição de Faoro, qualquer ameaça ao domínio centralizador do Estado sempre resultou em um enorme fracasso, como o que teria se dado, por exemplo com a ocasião do Código de Processo e do Ato Adicional, durante a Regência (Faoro, 1958, p. 162).

¹⁶ Em trabalho posterior, Faoro descreveu o patrimonialismo como uma forma de dominação variável ao longo de um espectro, “um arco que vai desde o ‘despotismo oriental’, como as sociedades hidráulicas descritas por Karl A. Wittfogel (*Despotismo Oriental*, 1966) totalmente alheias ao capitalismo e com ele talvez incompatíveis, até o estado patrimonial oculto no capitalismo, criando o ‘capitalismo politicamente orientado’, que controla, fomenta, estimula e faz da economia um apêndice de poder público” (Faoro, 1993, p. 17).

clássicas e, em especial, nos Estados Unidos. Nesse ideal de desdobramento histórico, a sociedade é que forma o Estado, e não o contrário, como se teria dado em Portugal e, por transposição, no Brasil. Com a presença inquebrável desse estamento (durante ao menos cinco séculos), a “racionalização da vida” não pôde se desenvolver. Essa regulação da economia pelo estamento “fortalece o comércio, mas dificulta e impede a empresa racional, suporte onde assentaria a atividade industrial, que, no século XV, se difundiu largamente na Europa, com exceção da Península Ibérica” (Faoro, 1958, p. 28). Como se vê, Faoro lança mão da duplicação da narrativa comum ao discurso orientalista: nosso desenvolvimento histórico, repleto de entraves, é descrito como variação patológica do modelo padrão: “O estudo da colonização brasileira não pode ser desenvolvido pelo símile das colônias inglesas da América do Norte. Lá prevaleceu, efetivamente, a iniciativa particular sem nenhuma sombra de agenciamento e regulação estatais” (Faoro, 1958, p. 53). Em contraposição e desvantagem com relação a esse capitalismo racional da livre empresa, nosso capitalismo seria “politicamente orientado” – “uma modalidade patológica de acesso ao moderno, implicando uma modernização sem prévia ruptura com o passado patrimonial” (Werneck Vianna, 1999a, p. 36). Dada essa patologia, dirá Faoro posteriormente, no Brasil, como examinaremos em mais detalhes logo à frente, a história é imóvel:

“A história, por não ter o país uma sociedade civil viva, estruturada e atuante, desenvolve-se em decorrência dos impulsos ditados pelo poder público. Em conseqüência, em lugar de projetar um desenvolvimento que se expande para o futuro, triturando o passado, superando-o em novas manifestações, a história é recorrente, repetitiva. Não temos um processo histórico, mas uma sucessão temporal, com retornos de formas e de tempos que não passam de um recondicionamento de outro tempo” (Faoro, 1993, pp. 17-18).

Raízes do Brasil e a conduta de vida metódica

A dicotomia entre o ser ocidental racional e a irracionalidade oriental é, igualmente, tão antiga quanto a cisão entre Ocidente e Oriente. Pode-se dizer que ela remonta também ao pensamento grego, com sua cisão seminal entre “civilizados” e “bárbaros”. Contudo, no pensamento contemporâneo, nenhum outro pensador desenvolve uma teoria da racionalidade ocidental mais influente do que aquela de Max Weber. Essa temática atravessa toda a sua obra, não se restringindo apenas à *Ética Protestante*: mesmo seus estudos comparativos de

sociologia da religião apontam para esse objetivo norteador de compreensão do processo de racionalização que teria se dado no Ocidente. Como observa Schluchter, um de seus maiores estudiosos contemporâneos, sua sociologia comparada correspondia, em última instância, a uma sociologia da burguesia, ou seja, um estudo das afinidades eletivas entre constelações de classe burguesas e modos de conduta de vida religiosamente condicionados, cujo modelo máximo de efetivação teria se dado com o Protestantismo ascético (Schluchter, p. 107). A idéia geral, já esboçada n’*A Ética Protestante*, é a noção de afinidade eletiva entre essa ética (uma conduta de vida religiosamente condicionada) e o espírito do capitalismo. Na sociologia weberiana, a teoria da racionalização como um processo de mudança cultural peculiar ao Ocidente foi a base para o desenvolvimento de toda sua sociologia (Turner, 1994, p. 99). Apenas no Ocidente teria se desenvolvido o tipo de racionalidade que possibilitaria, de forma mais efetiva, o rompimento com a tradição e o estabelecimento do auto-controle que, por sua vez, encontraram máxima afinidade com o espírito do capitalismo; a ética protestante seria a realização máxima da forma peculiarmente ocidental de “racionalismo de dominação do mundo”.

Apesar de sua notável sofisticação, a teoria weberiana da racionalização assenta-se na dicotomia entre ocidente racional e progressista, oriente irracional e preso à tradição. Essa dicotomia aparece mais claramente em seu estudo sobre a China, em que ele desenvolve uma comparação entre a ética protestante e o confucionismo. Souza (1998) já indicou, a meu ver com extrema pertinência, a semelhança desta comparação com aquela que Sérgio Buarque desenvolve em *Raízes do Brasil* entre nossa conduta de vida tradicional (resumida no conceito de cordialidade) e a ética protestante. A grande temática em torno da qual essa comparação se constrói é a idéia de “impessoalização”. Essa temática também já aparece no texto da ética, constituindo um dos traços fundamentais do processo de racionalização: a ruptura com a tradição exigiria o estabelecimento cada vez mais amplo de relações impessoais.¹⁷ Na China de Weber, persistiria o poder da magia – não há um processo de desencantamento – e da parentela, em contraposição ao Ocidente, onde se desenvolveria um racionalismo puramente objetivo inacessível aos povos orientais, voltado à dominação do mundo mediante a descoberta de suas regularidades impessoais (Weber, 19, p. 151)¹⁸. O confucionismo serve a

¹⁷ O ética puritana execraria a “divinização da criatura”; a conduta de vida puritana canaliza as energias “para os trilhos da ação objetiva (impessoal) ... Toda relação *pessoal* de caráter puramente sentimental – e portanto não condicionada racionalmente – de pessoa para pessoa incorre muito facilmente na suspeita, aos olhos tanto da ética puritana como de toda ética ascética, de cair em divinização da criatura” (Weber, 2004, p. 208).

¹⁸ Há que se observar que essa impessoalização, apesar de ser peça fundamental de sua descrição do processo de racionalização ocidental, também é a peça chave para a compreensão da crítica de Weber à modernidade: a

uma reiteração tradicionalista dos laços com familiares ou assemelhados, “mas sempre com pessoas e não com tarefas objetivas” (Weber, 1987, p. 153). “Nenhum elo intermediário conduzia do confucionismo e de sua ética... para um modo de vida burguês. Mas é somente este que importava. E o puritanismo – inteiramente contra sua vontade – o criou” (Weber, 1987, p. 154). A ética confuciana é, assim, uma ética fundada na magia e no personalismo, ambos fixadores de formas de vida tradicionais. Obstáculos à modernização, portanto.

Raízes do Brasil é uma obra seminal para a fixação de uma determinada forma de se compreender o Brasil. Na verdade, de uma série de formas: são inúmeras as análises da obra, apontando possibilidades bastante diversas de interpretação¹⁹. Certamente, trata-se de uma brilhante obra de “invenção do Brasil” (Cardoso, 1993), mas que, na verdade, aponta para diversos Brasis diferentes – e, talvez, essa seja uma das maiores riquezas da obra. Ela é bastante aberta, muitas vezes ambígua, servindo realmente a essa diversidade de leituras. Isso se deve, sobretudo, à forma como o autor entendia o momento histórico em que a *Raízes do Brasil* era escrito. Vivia-se, a seu ver, um momento de ruptura do devir histórico (Dias, p. 905); “estaríamos vivendo assim entre dois mundos: um definitivamente morto e outro que luta por vir à luz” (Holanda, p. 180)²⁰. Nesse contexto, me parece que o objetivo geral da obra é bem captado pela importante leitura de Avelino Filho: o livro pode ser lido como “a identificação dos obstáculos que entravam a modernização política e econômica do país; como as raízes daquilo que deve ser enfrentado para a criação de uma nova sociedade, de uma nova cultura política, que ao mesmo rompa com o bacharelismo e outros mecanismos sedimentados e liberte a verdadeira expressão do nacional” (Avelino Filho, 1987, p. 36-37). Essa descrição dos objetivos da obra carrega em si a complexidade da tarefa que Sérgio Buarque enfrenta: ao mesmo tempo em que as raízes têm de ser destruídas para permitir a ascensão da modernidade entre nós, a passagem para esse novo mundo não pode se basear em códigos importados das ditas sociedades modernas; o processo de absorção do moderno deve

“dominação da impessoalidade” levaria a uma atitude instrumental em relação a si, aos outros e à natureza (Ver Souza, 1997, p. 67). A “gaiola de ferro” da modernidade derivaria exatamente desse processo sistemático de impessoalização – ou de “reificação”, como desenvolveria Lukács, bastante influenciado pela leitura de Weber.

¹⁹ Uma boa revisão dessas interpretações encontra-se em Piva (1997).

²⁰ Piva adverte que, apesar da valorização no novo em *Raízes*, o livro parece descrever um Brasil dos anos 30 muito mais arcaico do que aquele que de fato existia. Esse anacronismo do livro, explica Piva, se dá pelo fato de que as “raízes” remetem-se às feições da elite que são alvos da crítica de Sérgio Buarque, elas mesmas anacrônicas face ao Brasil real (pp. XVIII e XIX). Parece-me que esse anacronismo também se deve à urgência com que Holanda via a necessidade de ruptura com aqueles obstáculos. As cores fortes visariam, pois, a destacar os traços negativos de nossa ordem social, incompatíveis com uma ordem moderna.

ser “antropofágico”²¹. De qualquer forma, é difícil negar que a temática da destruição das raízes seja recorrente na obra. Nossas raízes são os verdadeiros obstáculos de nosso acesso ao moderno. Isso é captado pela leitura de Antonio Cândido (hoje, já ligada quase organicamente à obra): “E, do ponto de vista político, que sendo o nosso passado um obstáculo, a liquidação das ‘raízes’ era um imperativo do desenvolvimento histórico” (Cândido, p. 20).

Quais seriam essas raízes? Elas seriam os padrões de sociabilidade que teríamos herdado de Portugal e que atravancariam a criação de uma ordem social moderna no país. O traço central da conduta de vida ibérica e que a nós teria sido transferida é o personalismo. Esse traço seria específico da Península Ibérica, “uma característica que ela está longe de partilhar, pelo menos na mesma intensidade, com seus vizinhos do continente. É que nenhum desses vizinhos soube desenvolver a tal extremo essa cultura da personalidade, que parece constituir o traço mais decisivo na evolução da gente hispânica, desde tempos imemoriais” (Holanda, p. 32). Aqui, a duplicação do discurso já se revela²². Todo o desenvolvimento do raciocínio de Holanda girará em torno da comparação entre tipos dicotômicos de sociabilidade, baseando-se em um certo tipo ideal de conduta do homem moderno em muito baseado no modelo de homem puritano e de sua conduta de vida metódica. O trecho que segue ao anterior já carrega implicitamente essa comparação: “Pode-se dizer, realmente, que pela importância particular que atribuem ao valor próprio da pessoa humana, à autonomia de cada um dos homens em relação aos semelhantes no tempo e no espaço, devem os espanhóis e os portugueses muito de sua originalidade nacional” (Holanda, p. 32). O ibérico é o anti-puritano: aproxima-se, na descrição de Holanda, ao confuciano, incapaz de orientar-se por laços impessoais. Entre nós, haveria quase uma “divinização da criatura”, com sua correspondente aversão a relações sociais objetivas, impessoais. Esse traço cultural, o personalismo, exige que as relações diretas entre indivíduos sejam o princípio e o fim da ação social. Ações impessoais não encontrariam correspondência na estrutura cognitiva orientadora da conduta de vida desse homem ibérico “típico” (aqui, também em sentido weberiano). No contexto da colonização brasileira, esse personalismo inicial encontrará berço em uma estrutura rural patriarcal em que ele teria enorme espaço para florescer, desenvolvendo aí os fundamentos para sua “colonização” de toda a vida social: “A família patriarcal fornece,

²¹ O uso do termo não é alegórico: Sérgio Buarque sofre profunda influência das discussões modernistas da década anterior ao livro, o que me parece central para se compreender a maneira como ele, em linhas bastante gerais, vislumbra a forma de realização do “americanismo” entre nós (ver Avelino Filho, 1987 e Prado, 1998).

assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e o súditos. Uma lei moral inflexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, pode regular a boa harmonia do corpo social, e portanto deve ser rigorosamente respeitada e cumprida” (Holanda, p. 85). O patriarcalismo, principalmente em sua versão patrimonialista, seria a forma política específica ao personalismo (Souza, 2000, p. 164).

O mesmo paralelo pode ser feito entre a valorização do trabalho da conduta de vida metódica puritana e o típico desprezo ibérico por ele, a nós transferido: “O trabalho manual e mecânico visa a um fim exterior ao homem, e pretende conseguir a perfeição de uma obra distinta dele. É compreensível, assim, que nunca se tenha naturalizado entre gente hispânica a moderna religião do trabalho e o apreço à atividade utilitária” (Holanda, p. 38). A dicotomia entre “trabalho” e “aventura” também consumaria essa duplicação do discurso, recurso usado para representar o caráter deficitário de nossa formação social com relação às sociedades modernas. A ética do trabalho não era parte da forma de ser social portuguesa: O que o português vinha buscar era, sem dúvida, a riqueza, mas riqueza que custa ousadia, não riqueza que custa trabalho” (Holanda, p. 49). Esse tipo de conduta é descrito como bloqueador da própria inovação técnica, já que “nossos colonizadores eram, antes de tudo, homens que sabiam repetir o que estava feito ou o que lhes ensinara a rotina” (Holanda, pp. 52-53).

O personalismo herdado de Portugal, aqui sintetizado com o domínio do patriarcado rural, teria gerado a “cordialidade” (Esteves, 1998). Essa pode ser vista como a síntese do padrão de conduta tradicional do brasileiro, gerada pela extensão do personalismo a todas as esferas do convívio social. Como afirma Souza, o conceito de homem cordial sintetiza uma concepção de mundo social e de consciência individual, num quadro de referência recíproca (Souza, 1998). O capítulo sobre a cordialidade, além de ser o mais influente, parece ser o ponto central de articulação do argumento de Sérgio Buarque sobre os obstáculos ao estabelecimento de uma ordem social moderna entre nós. O foco do capítulo são exatamente, como aponta Sallum Jr., as tensões entre as “formas tradicionais de sociabilidade, centradas na família patriarcal, e os padrões de sociabilidade inerentes ao mundo moderno” (Sallum Jr., p. 249). No padrão de conduta de vida captada pelo conceito de cordialidade, as relações pessoais, desenvolvidas, sobretudo, no seio da família, transbordam para a vida pública. A hipótese inicial que orienta a reflexão de Holanda é a idéia de que o Estado moderno nasceria

²² Esteves desenvolve com mais detalhes a ferramenta da “duplicação da narrativa” em Holanda (Esteves, 1998). Contudo, o autor não se refere a como esse mecanismo discursivo replica uma forma de construção da narrativa

pela transgressão da ordem familiar, e não pela ampliação desta. Só assim se pode fundar uma ordem social “em que as instituições e as relações sociais, fundadas em princípios abstratos, tendem a substituir-se aos laços de afeto e de sangue” (Holanda, p. 143). A “conduta de vida cordial” geraria estruturas políticas patológicas, uma vez que essas seriam frutos da institucionalização dos laços pessoais próprios da sociedade de homens cordiais. Essa ética, antítese da ética metódica impessoal moderna, permanece como entrave ao desenvolvimento de formas políticas modernas:

Com efeito, onde quer que prospere e assente em bases muito sólidas a idéia de família – e principalmente onde predomina a família de tipo patriarcal – tende a ser precária e a lutar contra fortes restrições a formação e a evolução da sociedade segundo conceitos atuais. A crise de adaptação dos indivíduos ao mecanismo social é, assim, especialmente sensível no nosso tempo devido ao decisivo triunfo de certas virtudes *antifamiliares* por excelência, como o são, sem dúvida, aquelas que repousam no espírito de iniciativa pessoal e na concorrência entre os cidadãos” (Holanda, p. 144, destaque no original).

Em uma sociedade de homens cordiais, resume o próprio autor, “Falta a tudo a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático” (Holanda, p. 146). Assim, Holanda busca as causas do fracasso da instituição de uma ordem política moderna em traços específicos de nosso padrão de sociabilidade. Esse seria um reflexo político da cisão entre a visão de mundo ibérica (bem calçada em nossa estrutura social) e a cultura moderna, moldada pela Reforma Protestante e por revoluções científicas que teriam passado ao largo da Península Ibérica (Avelino, 1990, p. 7). A cultura da cordialidade é descrita como motor de *reafirmação do mesmo, de reiteração da tradição. Internamente*, ela não pode gerar os incentivos para a transformação da vida social – antes, ela deverá ser destruída para que se estabeleça uma nova ordem social. Holanda consegue captar em seu tempo as transformações que levariam à remoção desse obstáculo, sobretudo o crescente processo de urbanização por que o país estaria passando.

Parecem-me corretas as análises de Avelino (1990) e Dias (2002) de que a cordialidade não pode ser vista como uma “essência” do brasileiro – embora essa tenha sido uma leitura comum desse conceito. Contudo, é inegável que Sérgio Buarque, assim como Faoro, desenvolve um argumento internalista e culturalista, tentando explicar nosso atraso

como derivado de certas características *internas* à nossa sociedade (no caso, um padrão tradicional de conduta), características essas que, em alguns pontos da obra, parecem figurar como “resíduos explicativos” para a compreensão de nosso processo histórico. Esse é o ponto de partida estrutural de qualquer argumento orientalista: esse discurso centra-se na busca de traços internos às sociedades que permitam que se estabeleçam distinções entre seus processos de desenvolvimento, tendo por base a dicotomia Ocidente/Oriente (o que descrevi anteriormente como internalismo culturalista). A isso se soma a evidente comparação entre nossas formas de sociabilidade e aquelas “próprias à modernidade”. Assim, as causas de nosso atraso podem ser buscadas internamente, essa busca correspondendo à própria análise dos entraves que impossibilitam nosso acesso ao moderno. As “sobrevivências arcaicas, que insistiam em confrontar-se com forças renovadoras do devir histórico” (Dias, p. 912) são sobrevivências de traços próprios das relações sociais estabelecidas no interior de nossa sociedade: o “externo” só é colocado como paralelo de comparação para a confirmação do atraso, não constituindo, ele mesmo, objeto de sustentação deste. Antes de voltarmos a esta questão, é preciso que nos atenhamos ao outro elemento do discurso orientalista presente nas obras de ambos os autores analisados: a idéia de “história imóvel”.

A construção de nossa “história imóvel”

Como mostra Turner (1989, pp. 9-10), a sociologia do século XIX considerava, em geral, que a análise dos fenômenos sociais compreendia tanto uma estática social – criação de tipologias de sistemas sociais em função de suas condições necessárias de existência e a interdependência entre suas partes – quanto uma dinâmica social – análise do desenvolvimento histórico de sistemas sociais a fim de se chegar a leis gerais de evolução social. Ainda que essas teorias, mais ou menos evolucionistas, fossem relativas a todas as sociedades humanas, a teoria social tendia a assinalar uma grande diferença entre o caráter dinâmico das sociedades ocidentais e a natureza imóvel das sociedades orientais. Uma das principais questões formativas da sociologia clássica – por que o capitalismo industrial emergiu inicialmente no Ocidente? – sustenta-se sobre um sistema explicativo que parte desse contraste fundamental entre sociedades ocidentais e orientais. Dito de outra maneira, esse sistema – o próprio “discurso orientalista” – é construído em torno da distinção do caráter dinâmico do Ocidente e do caráter estacionário do Oriente (Turner, 1994, p. 22). Hegel fornece em sua *Filosofia da História* – em grande sintonia com autores como

Montesquieu e John Stuart Mill – um exemplo paradigmático dessa forma de representar o Oriente, representativa e, posteriormente, inspiradora do discurso sociológico da modernidade: “A China e a Índia permanecem estacionárias e perpetuam uma existência vegetativa natural até os dias presentes” (citado em Anderson, p. 466).

Marx não se afasta do tom da época ao descrever o Oriente. Sua categoria de “Modo de Produção Asiático” é desenvolvida exatamente para explicar os motivos por que, em suas palavras, a “sociedade indiana não tem nenhuma história” ou “a China vegetava contra o tempo” (Anderson, p. 475). A inexistência de forças intermediárias entre as aldeias que se auto-reproduziam “em baixo” e a o Estado “hipertrofiado” “em cima”, somada à posse estatal da terra, levaria a que a história do Oriente fosse essencialmente cíclica (Anderson, p. 482). Evidentemente, Marx não era um especialista na história das sociedades asiáticas, além de ter tido de utilizar as mesmas fontes de “orientalistas” anteriores a ele; porém, o fundamental para a fixação dessa visão do Oriente em Marx é o fato de que este não constitui seu objeto particular de análise, mas sim um contraponto para a explicação de processos sociais que transcorriam no Ocidente – sobretudo, a ascensão do capitalismo industrial. Algo semelhante se pode observar com relação a Weber. Apesar de este ter dado grande atenção ao estudo das sociedades asiáticas, isso se dá, sobretudo, como meio de compreensão das especificidades do desenvolvimento da racionalidade ocidental (Love, p. 172). Weber, além disso, é ambíguo ao longo de sua obra quanto ao caráter estacionário das sociedades orientais. Se em sua sociologia sistemática (*Economia e Sociedade*) Weber descreve o patrimonialismo como um sistema instável, aberto a disputas internas e à transformação (Kuper, p. 131), em sua sociologia comparativa das religiões Weber abre enormes espaços para a equiparação de seu esforço teórico com a tradição orientalista da história oriental imóvel (mais uma vez, seu estudo da China é o caso mais representativo).

Como se vê, as razões de dinâmicas sociais tão distintas deveriam, em acordo com o mesmo discurso, ser buscadas no interior dessas sociedades. Algum traço interno a elas – formas de organização do poder, presença ou ausência de leis escritas, existência de cidades ou propriedade privada da terra, padrões culturais, etc. – seria responsável por traçar seus destinos históricos. No orientalismo clássico, a descrição do Oriente como imóvel geralmente encontra-se ligada à descrição do “despotismo oriental”. Traços típicos dessa forma de organização social forneceriam os princípios para a “explicação depreciativa” do caráter vegetativo dessas sociedades. Esses traços são os próprios “bloqueios” à transformação, a que viemos nos referindo até aqui. A percepção da existência de algum desses entraves – ou a

elevação de qualquer um deles ao estatuto de *princípio explicativo* geral das formas de organização de uma determinada sociedade – torna-se o ponto de partida para a construção narrativa da imobilidade histórica de uma determinada sociedade não-Occidental.

O nosso orientalismo não escapa dessa estrutura de raciocínio. Nas duas versões aqui tratadas, os autores (em especial Faoro) dão espaço para que se leiam suas descrições de nossa história como um processo homogêneo: algum traço particular de nossa sociedade é elevado a princípio explicativo dos motivos pelos quais “não nos tornamos uma sociedade moderna”. E, em ambos os casos, esse princípio – os próprios obstáculos à nossa modernização – deriva-se de traços herdados de nossos colonizadores, insuficientemente ocidentais. Essa prefiguração de nossa história nas origens permite a construção de uma “fenomenologia do mesmo”: nossa história (bloqueada) é um simples transcorrer de formas de expressão de um mesmo princípio anti-moderno. A utilização do recurso dos “entraves” é funcional – e em tudo coerente com um discurso orientalista – à descrição de nossa imutabilidade histórica.

O caráter a-histórico do uso da categoria “patrimonialismo” por Faoro já foi diversas vezes apontado (por exemplo, Souza, 2000, p. 171; Campante, 2003). Faoro faz um exercício, em diversos momentos da obra, de “torção da história” a fim de mostrar que o patrimonialismo estamental, emanando do centro, sufoca o livre desenvolvimento da sociedade (Campante, p. 159). Esse destino já estaria traçado desde o processo de formação do estado português, delineando-se uma estrutura que perduraria até hoje (Faoro, 1958, p. 4). Esse “Estado barroco” português não teria funcionado como fase de transição para um Estado liberal, supostamente ideal para o desenvolvimento do capitalismo industrial, como parece esperar Faoro²³, em acordo com uma determinada idealização do processo histórico:

“O que há de singular na história da Península não é o fato da existência do Estado barroco. Êle foi no Ocidente uma fase de quase todas as grandes monarquias, com a exceção notável da Inglaterra. A circunstância realmente marcante é a sua permanência de cinco séculos, em estado de congelamento. Perdudou essa estrutura social, sem lograr evoluir para a ideologia do capitalismo industrial. Inclusive em suas colônias americanas

²³ Em texto posterior, a relação entre nossa história imóvel e o tipo de capitalismo que aqui se desenvolveu é mais clara: “Com um sopro, a economia particular é apropriada pelo governo, que redistribui os valores entre categorias econômicas identificáveis. Esta é uma crônica cíclica e repetitiva, que ainda não se concluiu. Este é o pré-capitalismo, o mercantilismo, o ‘capitalismo politicamente orientado’, o único que conhecemos, fora da teoria e dos livros” (Faoro, 1993, p. 26).

e nas nações em que se transformaram, estacionou na fase barroca, com a mesma forma e iguais suportes econômicos” (Faoro, 1958, pp. 40-41)

Patrimonialismo “sufocante”, “tutelador”, “centralista”; “congelamento”, “afirmação”, “perduração” da estrutura social. Em Faoro, nosso estado “chinês” reproduz uma história tipicamente oriental. Os bloqueios nos levam a uma história imóvel – a uma “viagem redonda”, como aparece na segunda versão da obra. Os “odres velhos” (os mesmos, desde o início) não permitem que se deite “vinho novo”. A consequência é uma postura resignada de Faoro, mas que ao mesmo tempo aponta para a necessidade de uma ruptura abrupta com os nossos obstáculos: apenas assim poderíamos ter, de fato, uma história:

“As velhas caldeiras, a fim de que se expanda a pressão, hão de romper-se e fragmentar-se em mil peças disformes. A explosão há de ser total e profunda e os velhos odres devem ser abandonados. Somente assim a criança tolhida e enfêrma terá ensejo de crescer e tornar-se adulta. Essas são as expectativas cegas da fé, que a razão e a análise históricas repelem” (Faoro, 1958, p. 271).

Sérgio Buarque, mais uma vez, é mais ambíguo quanto à sua retratação da história brasileira. Contudo, não é um exagero afirmar-se que sua leitura sobre o país não se afasta de um paradigma estático sobre nosso processo histórico. E, assim como em Faoro, a construção dessa narrativa sobre o Brasil se dá em torno da articulação entre nossos obstáculos à transformação social e a consequente reiteração de nossas origens ibéricas – elas mesmas não permitem que realizemos uma ruptura com nosso passado e organizemos uma ordem social “americana”. Esse raciocínio fundamental permite que Sérgio Buarque delineie uma narrativa histórica em que processos bastante afastados no tempo (como, por exemplo, os primeiros movimentos de ocupação do território, no século XVI, e o crescimento de nossas cidades e da vida intelectual, no século XIX) sejam explicados pelo mesmo princípio original que aqui encontrou solo fértil: o próprio personalismo ibérico. O passado se ligaria ao presente (década de 30) por uma reiteração das origens, que, por sua vez, Sérgio mostra estarem se esfacelando:

“Ainda testemunhamos, presentemente, e por certo continuaremos a testemunhar durante largo tempo, as ressonâncias últimas do lento cataclismo, cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura para a inauguração de um estilo

novo, que crismamos talvez ilusoriamente de americano, porque seus traços se acentuam com maior rapidez em nosso hemisfério. No Brasil, e não só o Brasil, iberismo e agrarismo confundem-se... No dia em que o mundo rural se achou desagregado e começou a ceder rapidamente à invasão impiedosa do mundo das cidades, entrou também a decair, para um e outro, todo o ciclo das influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses” (Holanda, p. 12).

Dessa forma, a superação, assim como em Faoro, parece exigir, em um primeiro momento, uma ruptura com as próprias raízes, somente assim podendo-se constituir aqui o “americanismo”, uma ordem social dependente de relações impessoais contrárias à nossa tradicional cordialidade²⁴. Mas, há de se observar, *Raízes do Brasil* não é um livro de história, como aponta Sallum: nele, tenta-se reconstruir nossa identidade brasileira “tradicional”, exercício para o qual “ele usa a matéria legada pela história para identificar as amarras que bloqueiam no presente o nascimento de um futuro melhor” (Sallum, p. 238). A isso, acrescentaríamos que esse uso do material histórico tende a buscar uniformidades no passado brasileiro, a partir da consideração da reiteração de um princípio de conduta que impede (ou condiciona) nosso acesso ao moderno.

Orientalismo/Periferismo

A busca de explicações sobre as possibilidades de realização da modernidade entre nós é marcada por uma idéia de incompletude: seríamos incompletos frente à “civilização ocidental” e aos modelos de evolução social nela baseados; nossa evolução histórica seria marcada por resistentes entraves à transformação, herdados em grande medida daqueles que trouxeram uma formação social já incompleta às nossas terras. Nossa história, assim como a história do Oriente, poderia ser narrada como um “sistema de ausências” – o discurso orientalista, com suas categorias, temáticas e recursos narrativos forneceria, consciente ou inconscientemente, o paralelo adequado para a compreensão sobre os percalços “do Espírito do Ocidente, procurando uma nova morada nesta parte do mundo” (Antônio Cândido, citado por Brandão, 2001). O “Oriente” parece propiciar uma boa fórmula para compreendermos

²⁴ Mais uma vez, é preciso observar que essa obra permite (ou, talvez, exige) uma leitura menos inequívoca sobre a necessidade ruptura com nossas raízes para a construção de uma ordem social moderna, como já nos referimos acima: ao mesmo tempo em que Sérgio parece pregar a necessidade dessa ruptura, ele adverte que a modernização deverá se basear no “tipo brasileiro”, e não em um apego a formas importadas e que nada diriam sobre nossa realidade. Para uma interessante discussão dessa questão, ver Piva, 1997.

essa “imundície de contrastes” – na expressão de Mário de Andrade. Frente a esse quadro, é compreensível por que elementos do discurso orientalista foram tão essenciais para fundamentar uma forma hegemônica de fazermos sentido de nossa realidade social e, a partir daí, de orientarmos nossas auto-imagens e nossas práticas políticas²⁵. Até hoje, somos um “país que nunca muda”, ou o “jeitinho brasileiro” é a forma de organizarmos nossa vida em sociedade. Uma variação desse discurso é a “internalização do moderno” para usá-lo como contraponto ao atraso também interno²⁶: somos um país cindido entre regiões “modernas e atrasadas”; ou, na fórmula de um conhecido “comentarista” contemporâneo, entre um “Brasil que paga impostos e um que vive de impostos dos outros” – o dualismo, presente tanto em nosso imaginário social quanto em importantes teses acadêmicas, é a forma internalizada de uma cisão entre modernidade e atraso típica do discurso orientalista, por nós absorvida e naturalizada.

O orientalismo, como se viu, ao tratar da evolução histórica das sociedades que ele tem por objeto, constrói-se em torno da idéia de “bloqueios” à modernização, no interior de uma perspectiva de análise internalista-culturalista. O raciocínio de fundo desse tipo de abordagem é que a modernização é resultado da conjugação de uma série de variáveis sociais que permitem o livre desdobrar da dinâmica social, em consonância com um determinado padrão de desenvolvimento, construído a partir do que seria uma experiência ocidental, clássica, de acesso ao moderno. O resto, é o Oriente. Este, como já dito, não se constitui fundamentalmente por um recorte geográfico, mas ele é a própria representação do sistema de ausências que dá sentido ao orientalismo. Dessa forma, o caso brasileiro parece emblemático da maneira como o *orientalismo*, ampliado, torna-se um *periferismo*: a periferia é o próprio “Oriente”.

As leituras informadas por essa perspectiva *orientalista/periferista*, como tentamos descrever até o momento, sofrem de um “déficit periférico”: esse discurso é, no mínimo, insuficiente para uma análise histórica e sociológica sobre o processo de realização da modernidade na periferia do sistema internacional. Dadas essas restrições desse discurso, como se pode colocar o historiador ou o cientista social frente a essas “sociedades não contempladas pelos clássicos”? Outros pontos de partida, menos marcados por uma visão

²⁵ A breve análise de Werneck Vianna sobre a influência da obra de Faoro para a orientação dos principais atores políticos no Brasil pós-abertura parece-me fornecer o mais marcante exemplo dessa dinâmica entre interpretações de país e práxis social (ver Werneck Vianna, 1999a).

²⁶ Esse recurso já estaria presente na obra de Faoro, mas seria desenvolvida principalmente por Schwartzman, em sua conhecida análise sobre o caráter moderno de São Paulo frente ao restante do país, em *Bases do Autoritarismo Brasileiro* (1982).

eurocêntrica sobre as formas de realização da modernidade, devem ser explorados afim de que se escape dos riscos de um discurso orientalista que não fornece recursos adequados para se pensar a modernidade como categoria empírica (e, dessa forma, sujeita à diversidade) e para se situarem teoricamente a estratificação social, as disputas sociais pelos “projetos modernizadores” e as contingências históricas enfrentadas pelos atores em cada processo específico de modernização. Nos diversos processos de modernização seletiva (Souza, 2000), “atraso” e “modernidade” não são necessariamente antagônicos – eles se compõem, se retro-alimentam, constituindo novas totalidades históricas – como mostram, para o caso brasileiro, célebres estudos, como, por exemplo, os Florestan Fernandes (2006), de Francisco de Oliveira (2003) e Werneck Vianna (1999b).

A superação do discurso orientalista/periferista e de outras formas de discurso eurocêntrico não constitui uma questão trivial: esse exercício analítico pressupõe um movimento de reorientação teórica para que se realize uma adequada adaptação dos conceitos de um discurso sociológico fundado em uma distinção entre Oriente e Ocidente à nossa realidade específica. Contudo, o pensamento social brasileiro forneceu importantes exemplos desse tipo de esforço teórico. Florestan Fernandes, por exemplo, nos apresenta importantes lições: a modernização em nossas sociedades (“periféricas e subdesenvolvidas”) não é a reprodução da evolução do capitalismo na Europa: a civilização ocidental (ela mesma já construída em decorrência de suas ligações com o resto do mundo), em sua viagem pelo globo, “se corrompeu, se transformou e por vezes se enriqueceu, convertendo-se em uma variante do que deveria ser, à luz dos modelos originais” (Fernandes, 1972, p. 12). Na análise dessas sociedades, ensina Florestan, podem-se (e devem-se) utilizar os recursos e procedimentos da sociologia construídos tendo-se em vista a explicação dos processos sociais específicos das sociedades avançadas. Contudo,

“...a questão fundamental, que se coloca, é de adequação: aos fatos do capitalismo dependente; às transformações sofridas pelo capitalismo na era atual. Essa adequação, empiricamente possível e logicamente necessária, permite explorar os principais modelos de explicação aplicados ao estudo do capitalismo e do regime de classes no passado, respeitando-se a integridade do ponto de vista e da problemática inerentes a cada um deles” (Fernandes, 1972, p. 45).

Essa consideração sobre os pressupostos teóricos que devem orientar a compreensão de nosso processo histórico de desenvolvimento parece-me o grande ponto de partida para a

compreensão de nossa *especificidade*. “Especificidade” entendida não a partir da idéia de um desvio de um padrão histórico, mas como uma justa consideração sobre a concretude da modernidade e do capitalismo periféricos e sobre as dinâmicas sociais próprias a cada uma das sociedades analisadas. Especificidade que, junto de *radicalidade* – na sábia lição de Francisco de Oliveira (2001) – são as condições fundamentais para se pensar o Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Perry (1985). *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- AVELINO FILHO, George (1987). “As Raízes de ‘Raízes do Brasil’”. *Novos Estudos* 18: 33-41.
- AVELINO FILHO, George (1990). “Cordialidade e Civilidade em *Raízes do Brasil*”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 12(5): 5-14.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. (2005). “Linhagens do Pensamento Político Brasileiro”. *DADOS*, 48(2): 231-269.
- BRANDÃO, Gildo M. (2001). “Idéias e Intelectuais: Modos de Usar”. *Lua Nova* 54: 25-42.
- CAMPANTE, Rubens Goyatá (2003). “O Patrimonialismo em Faoro e Weber e a Sociologia Brasileira”. *DADOS* 46(1): 153-193.
- CÂNDIDO, Antonio (2006). “O significado de ‘Raízes do Brasil’”. In S. B. de Holanda, *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARDOSO, Fernando H. (1993). “Livros que inventaram o Brasil”. *Novos Estudos* 37: 21-35.
- COSTA, Sérgio (2006). “Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(60): 117-134.
- DIAS, Maria O. L. da S. (2002). “Sérgio Buarque de Holanda – Raízes do Brasil”. In S. Santiago (org.), *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar.
- ESTEVES, Paulo L. M. L. (1998). *Cordialidade e Familismo Amoral: os dilemas da modernização*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13(36).
- FAORO, Raymundo (1958). *Os donos do poder*. Porto Alegre: Editora Globo S.A.
- FAORO, Raymundo (1993). “A aventura liberal numa ordem patrimonialista”. *Revista USP* 17: 15-29.
- FERNANDES, Florestan (2006) [1975]. *A revolução burguesa no Brasil*. São Paulo: Globo.
- FERNANDES, Florestan (1978) [1968]. “O Estudo sociológico do subdesenvolvimento econômico”. In F. Fernandes, *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- HALL, Stuart (1992). “The West and the Rest: discourse and power”. In S. Hall e B. Gieben (eds.), *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press/ Open University.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (2006). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- JANI, Pranav (2002). “Karl Marx, Eurocentrism and the 1857 revolt in British India”. In Crystal Bartolovich, Neil Lazarus (eds.), *Marxism, modernity, and postcolonial studies*. New York: Cambridge University Press.
- KUPER, Gina Z. (1989). *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

- LOVE, John (2000). "Max Weber's Orient". In S. Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARX, Karl (1975). *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MENDONÇA, Kátia (1999). "Faoro e o encontro entre ética e política". *Lua Nova* 48: 93-108.
- NIMTZ, August (2002). "The Eurocentric Marx and Engels and other related myths". In Crystal Bartolovich, Neil Lazarus (eds.), *Marxism, modernity, and postcolonial studies*. New York: Cambridge University Press.
- OLIVEIRA, Francisco de (2003). *Crítica à razão dualista e O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- OLIVEIRA, Francisco de (2001). "Pensar com radicalidade e com especificidade". *Lua Nova* 54(1): 89-95.
- PIERUCCI, Antônio F. (2003). *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Cuuso de Pós-Graduação em Sociologia/ Ed. 34.
- PIVA, Luiz Guilherme (1997). *Ladrilhadore e Semeadores: a modernização brasileira no pensamento político de Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda, Azevedo Amaral e Nestor Duarte*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, USP.
- PRADO, Antonio A. (1998). "Raízes do Brasil e o modernismo". *Novos Estudos Cebrap* 50: 211-218.
- SAID, Edward W. (2003). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- SALLUM Jr., Brasília (1999). "Sérgio Buarque de Holanda – Raízes do Brasil". In L. D. Mota (org.), *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (1996). *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford: Stanford University Press.
- SCHWARTZMAN, Simon (1982). *Bases do Autoritarismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- SCHWARTZMAN, Simon (2003). "A atualidade de Raymundo Faoro". *DADOS* 46(2): 207-213.
- SOUZA, Jessé (1998). "A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13(38).
- SOUZA, Jessé (2000). *A Modernização Seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB.
- SOUZA, Jessé (1997). *Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume.
- TAVOLARO, Sergio B. F. (2005). "Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 20(59): 5-22.
- TURNER, Bryan S. (1989). *Capitalismo y Clases en el Medio Oriente*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, Bryan S. (1994). *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.
- WEBER, Max (1951). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe: Free Press.
- WEBER, Max (2004). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- WEBER, Max (1987). "Confucionismo e puritanismo". In G. Cohn (org.) *Weber- Sociologia*. São Paulo: Ática.
- WERNECK VIANNA, Luiz (1997). *A Revolução Passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan.

WERNECK VIANNA, Luiz (1999a). “Weber e a Interpretação do Brasil”. *Novos Estudos Cebrap* 53: 33-47.

WERNECK VIANNA, Luiz (1999b). *Liberalismo e Sindicato no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.