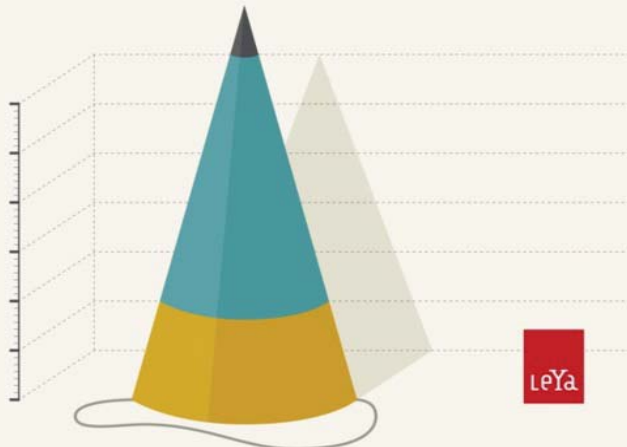


JESSÉ SOUZA

■ A TOLICE DA
■ INTELIGÊNCIA
■ BRASILEIRA

OU COMO O PAÍS SE DEIXA MANIPULAR PELA ELITE



Ficha Técnica

Copyright © 2015, Jessé José Freire de Souza
Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610, de 19/2/1998.
É proibida a reprodução total ou parcial sem a expressa anuência da editora.
Este livro foi revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Preparação de texto: Fernanda Mello

Revisão de texto: Maitê Zickuhr

Capa: Angelo Allevato Bottino

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Souza, Jessé

A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite / Jessé Souza. – São Paulo: LeYa, 2015.

ISBN 9788577345892

1. Ciência política 2. Economia – Brasil 3. Brasil – Política e governo I. Título
15-1148 CDD 320

Índice para catálogo sistemático:

1. Ciência política

Todos os direitos reservados à
LeYa editora Ltda.

Av. Angélica, 2318 – 13º andar
01228-200 – Consolação – São Paulo-SP

www.leva.com.br

JESSÉ SOUZA
A TOLICE DA
INTELIGÊNCIA
BRASILEIRA
OU COMO O PAÍS SE DEIXA MANIPULAR PELA ELITE



leYa

Para Matias

PREFÁCIO

A realidade social não é visível a olho nu, o que significa que o mundo social não é transparente aos nossos olhos. Afinal, não são apenas os músculos dos olhos que nos permitem ver, existem ideias dominantes, compartilhadas e repetidas por quase todos, que, na verdade, “selecionam” e “distorcem” o que os olhos veem, e “escondem” o que não deve ser visto. O leitor pode se perguntar: mas por que alguém faria isso? Por que existiria o interesse em esconder, distorcer ou, como dizemos na vida cotidiana, o interesse em “mentir” sobre como o mundo social realmente é? Ora, como diria o insuspeito Max Weber, os ricos e felizes, em todas as épocas e em todos os lugares, não querem apenas ser ricos e felizes. Querem saber que têm “direito” à riqueza e felicidade. Isso significa que o privilégio – mesmo o flagrantemente injusto, como o que se transmite por herança – necessita ser “legitimado”, ou seja, aceito mesmo por aqueles que foram excluídos de todos os privilégios.

Nas sociedades do passado o privilégio era aberto e religiosamente motivado: alguns tinham “sangue azul” por decisão supostamente divina, o que os legitimava terem acesso a todos os bens e recursos escassos. A sociedade moderna, no entanto, diz de si mesma que superou todos os privilégios injustos. Isso significa que os privilégios injustos de hoje não podem “aparecer” como privilégio, mas sim como, por exemplo, “mérito pessoal” de indivíduos mais capazes, sendo, portanto, supostamente justificável e merecido.

É isso que faz com que o mundo social seja sistematicamente distorcido e falseado. Todos os privilégios e interesses que estão ganhando dependem do sucesso da distorção e do falseamento do mundo social para continuarem a se reproduzir indefinidamente. A reprodução de todos os privilégios injustos no tempo depende do “convencimento”, e não da “violência”. Melhor dizendo, essa reprodução depende de uma “violência simbólica”,¹ perpetrada com o consentimento mudo dos excluídos dos privilégios, e não da “violência física”. É por conta disso que os privilegiados são os donos dos jornais, das editoras, das universidades, das TVs e do que se decide nos tribunais e nos partidos políticos. Apenas dominando todas essas estruturas é que se pode monopolizar

os recursos naturais que deveriam ser de todos, e explorar o trabalho da imensa maioria de não privilegiados sob a forma de taxa de lucro, juro, renda da terra ou aluguel.

A soma dessas rendas de capital no Brasil é monopolizada em grande parte pelo 1% mais rico da população. É o trabalho dos 99% restantes que se transfere em grande medida para o bolso do 1% mais rico. Este livro é uma reflexão acerca do que torna possível desigualdade tão abissal e concentração de renda tão grotesca em um país formalmente democrático como o Brasil de hoje.

A tese central deste livro é que tamanha “violência simbólica” só é possível pelo sequestro da “inteligência brasileira” para o serviço não da imensa maioria da população, mas do 1% mais rico, que monopoliza a parte do leão dos bens e recursos escassos. Esse serviço que a imensa maioria dos intelectuais brasileiros sempre prestou e ainda presta é o que possibilita a justificação, por exemplo, de que os problemas brasileiros não vêm da grotesca concentração da riqueza social em pouquíssimas mãos, mas sim da “corrupção apenas do Estado”.

E isso leva a uma falsa oposição entre Estado demonizado e mercado – concentrado e superfaturado como é o mercado brasileiro –, como o reino da virtude e da eficiência. E em um contexto no qual não existe fortuna de brasileiro que não tenha sido construída à sombra de financiamentos e privilégios estatais nem corrupção estatal sistemática sem conivência e estímulo do mercado. E também em um cenário em que as classes sociais que mais apoiam essa bandeira como se fosse sua – os extratos conservadores da classe média tradicional e setores ascendentes da nova classe trabalhadora – são precisamente as classes que mais sofrem com os bens e serviços superfaturados e de qualidade duvidosa que o 1% mais rico vende a elas.²

Indivíduos e classes sociais inteiras têm que, efetivamente, ser feitos de “tolos” para que a reprodução de privilégios tão flagrantemente injustos seja eternizada. Daí ser fundamental compreender como intelectuais e especialistas distorcem o mundo para tornar todo tipo de privilégio injusto em privilégio merecido ou, na maior parte dos casos, privilégio invisível enquanto tal. Os poucos que controlam tudo precisam desses intelectuais e especialistas do mesmo modo que os coronéis de antigamente necessitavam de seu pequeno exército de cangaceiros. Eles são seu “exército de violência simbólica” assim como os coronéis do passado possuíam seu “exército de violência física”.

Não basta aos endinheirados controlar todos os grandes jornais e redes de TV para legitimar seus próprios interesses. Hoje em dia esses interesses precisam ser “justificados” de modo que pareçam “razoáveis” a fim de “convencer” os que são feitos de tolos por essas falsas justificações. Os endinheirados e poderosos têm que ser inteligentes o bastante para criar uma “ciência para seus interesses”, como de fato construíram no Brasil, o que, espero, demonstraremos neste livro para além de qualquer dúvida. Afinal, a

“ciência” – e os cientistas e especialistas que a incorporam – é, atualmente, quem herda o “prestígio” das grandes religiões do passado e diz o que é certo e o que é errado. Não existe notícia em jornal ou TV que não necessite do “aval” de um especialista.

É por isso que este livro parte da crítica da ciência social conservadora imperante até hoje no Brasil como o fundamento último da dominação material e efetiva – que a grotesca divisão do PIB, ou seja, da riqueza social entre as pessoas, mostra tão bem – das classes do privilégio entre nós. A dominação social material e concreta de todos os dias só é efetiva e tende a se eternizar se é capaz de se “justificar” e convencer. E produzir “convencimento” é precisamente o trabalho dos intelectuais no mundo moderno, substituindo os padres e religiosos do passado.

A ação combinada do “culturalismo conservador” com o “economicismo”, os dois pilares da “inteligência brasileira” que criticaremos neste livro, leva a um extremo empobrecimento do debate político nacional. É preciso sempre levar em conta que, na sociedade contemporânea, a legitimação da dominação social é realizada pela “ciência” de modo semelhante à maneira como as grandes religiões do passado faziam nas sociedades tradicionais. São sempre ideias de intelectuais e especialistas que estão na base de programas de partido político, de planejamento do Estado, do que se ensina em salas de aula, do que se decide em tribunais e daquilo que se publica em jornais. Como a genealogia das ideias dominantes não é realizada ou explicitada, temos a impressão de que as ideias “brotam” espontaneamente. Isso não é verdade. São ideias-força de intelectuais e especialistas que se conectam a “interesses poderosos” e logram se “institucionalizar” como leitura dominante de toda uma sociedade sobre si mesma.

Este livro é uma história das ideias dominantes do Brasil moderno e de sua institucionalização. Na verdade, tanto o culturalismo, com sua generalização da corrupção apenas do Estado como contraposta a um mercado supostamente virtuoso, quanto o economicismo, com sua leitura superficial e simplificadora da realidade, levam a um mesmo resultado. Essas duas leituras dominantes e complementares acarretam uma confusão das hierarquias a respeito das questões mais importantes da sociedade brasileira e uma superficialidade e fragmentação da própria percepção da realidade social.

Retira-se dos indivíduos a possibilidade de compreender a totalidade da sociedade e suas reais contradições e conflitos, os quais são substituídos por falsas questões. A fragmentação do conhecimento serve aos interesses dos que estão ganhando na sociedade, já que evitam sua mudança possível. A ação da mudança, a capacidade moral e política de escolher caminhos alternativos pela vontade de intervir no mundo, pressupõe “conhecimento do mundo” para não ser “escolha cega”. É isso que faz com que todo conhecimento fragmentário e superficial seja necessariamente conservador. Ele ajuda a manter e justificar o que já existe. Mostraremos neste livro como essa justificação dos privilégios injustos se faz possível no Brasil pela

continuação do culturalismo e do economicismo como leituras dominantes fragmentárias e superficiais de nossa realidade.

A “crítica das ideias” dominantes é a primeira trincheira de luta contra os “interesses dominantes” que se perpetuam por se travestirem de supostos interesses de todos. Esse é precisamente o nosso objetivo neste livro: apelar para a inteligência viva daqueles que foram feitos de tolos, ou seja, todos nós, vítimas de uma violência simbólica bem perpetrada. Nosso compromisso e desafio é fazê-lo de tal modo que qualquer leitor de boa vontade – que ama a verdade e percebe o esforço que sua conquista envolve – possa compreendê-lo. Ainda que a desconstrução do senso comum seja um desafio não só cognitivo, mas também emotivo – afinal, são visões de mundo que nos acostumamos a perceber como “nossas” –, nosso empenho foi eliminar do texto todo e qualquer vocabulário “técnico” dispensável. Normalmente a linguagem técnica dos especialistas só serve para criar um abismo entre estes e leigos, para proteger e “distinguir” o especialista dentro de uma linguagem hermética para iniciados e permitir o uso do conhecimento como mero “fetiche” do mesmo modo que se utiliza o dinheiro na vida social: para “comprar” reconhecimento e legitimar privilégios.

Nosso esforço, ao contrário, foi utilizar o conhecimento como “arma de combate”, para rearmar o cidadão que foi destituído das condições para entender seu cotidiano e as lutas sociais, nas quais se encontra inserido sem o saber, para torná-lo sujeito de seu destino. O pressuposto é que as pessoas que foram feitas de “tolas” podem ser tão inteligentes na política quanto o são nas outras esferas da vida cotidiana e estão aptas a recuperar o que lhes foi tomado: a capacidade de refletir e julgar com autonomia e independência.

¹ Esta é uma noção do sociólogo francês Pierre Bourdieu para se diferenciar da noção de “ideologia” em Marx e enfatizar o trabalho da dominação social como tendo seu núcleo na tentativa de fazer o dominado aceitar por “convencimento” as razões da própria dominação.

² Os serviços de telefonia celular no Brasil é um excelente exemplo que pode ser multiplicado para vários setores. Ramo privatizado no governo FHC em nome da “eficiência do mercado”, apresenta uma das taxas de preço mais altas do mundo para um serviço de péssima qualidade e campeão de reclamações do PROCON – em 2013, era um total de 172.000 reclamações. (Ver <https://www.youtube.com/watch?v=PeBgppmiAKU>). O mesmo acontece com o mercado automotivo: o preço que o brasileiro paga pelo automóvel chega a ser três vezes maior que nos outros países. (Ver <http://www.noticiasautomotivas.com.br/lucro-brasil-faz-o-consumidor-pagar-o-carro-mais-carro-do-mundo/>).

PARTE I

CAPÍTULO 1

A falsa ciência

Max Weber e o Brasil: ou como o “racismo científico”
da sociologia moderna é “engolido” e transformado
em pensamento social brasileiro.

OS SERES HUMANOS são animais que se interpretam². Isso significa que não existe “comportamento automático”, este é sempre influenciado por uma “forma específica de interpretar e compreender a vida”. Essas interpretações que guiam nossas escolhas na vida foram obras de profetas religiosos no passado. Nos últimos duzentos anos essas interpretações, que explicam o mundo e nos dizem como devemos agir nele, foram obras de intelectuais seculares. O mais importante desses intelectuais no Ocidente moderno foi – juntamente com Karl Marx – o sociólogo alemão Max Weber. Afinal, foi da pena de Weber que se originou a forma predominante como todo o Ocidente moderno se autointerpreta e se legitima. As ideias dominantes que circulam na imprensa, nas salas de aula, nas discussões parlamentares, nas conversas de botequim – em todo lugar – são sempre formas mais simplificadas de ideias produzidas por grandes pensadores.

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

Talvez o uso de Max Weber e sua obra seja um dos exemplos mais

significativos do caráter bifronte da ciência: tanto como mecanismo de esclarecimento do mundo quanto como mecanismo de encobrimento das relações de poder que permitem a reprodução de privilégios injustos de toda espécie. É um atestado da singular posição que Weber ocupa no horizonte das ciências sociais perceber que, precisamente por ter captado a “ambiguidade constitutiva” do racionalismo singular ao Ocidente,⁴ ele tenha formulado os dois diagnósticos da época mais importantes para a autocompreensão do Ocidente até nossos dias: uma concepção liberal, afirmativa e triunfalista do racionalismo ocidental; e uma concepção crítica extremamente influente desse mesmo racionalismo, que procura mostrar sua superficial e unidimensionalidade.

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

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

Mas Weber, e nisso reside sua influência e atualidade extraordinárias, também compreendia, no entanto, o lado sombrio do racionalismo ocidental. Se o pioneiro protestante ainda possuía perspectivas éticas na sua conduta, seu “filho” e, muito especialmente, seu “neto”, habitante do mundo secularizado, são percebidos por Weber de modo bastante diferente. Para descrevê-los, Weber utiliza dois “tipos ideais”, ou seja, modelos abstratos – neste caso, modelos abstratos de condução de vida individual, os quais se encontram sempre misturados em proporções diversas na realidade empírica concreta. Esses “tipos ideais” que explicam o indivíduo típico moderno para Weber são, por um lado, o “especialista sem espírito”, que tudo conhece sobre seu pequeno mundo de atividade e nada sabe (nem quer saber) acerca de contextos mais amplos que determinam seu pequeno mundo, e, por outro, o

“homem do prazer sem coração”, que tende a amesquinhar seu mundo sentimental e emotivo à busca de prazeres momentâneos e imediatos.⁵

Se a primeira leitura fornece o estofamento para a apologia liberal do mercado e do sujeito percebido como independente da sociedade e de valores supraindividuais, a segunda marcou profundamente toda a reflexão crítica da sociedade moderna até nossos dias. A percepção do indivíduo moderno como suporte das ilusões da independência absoluta e da própria perfeição narcísica (quando, na verdade, realiza sem saber todas as virtualidades de uma razão instrumental que termina em consumismo e conformismo político) está na base de grande parte das vertentes críticas mais influentes do século XX.⁶

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

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

Assim, do mesmo modo que o “racismo científico”, que possuía projeção internacional até a década de 1920, partia da superioridade “racial” dos povos brancos e de olhos azuis, a versão “culturalista” do racismo parte da superioridade de certo “estoque cultural” das sociedades do “Atlântico Norte” como fundamento da “superioridade” dessas sociedades. Da mesma forma que no racismo de fundo “racial” é construída uma separação “ontológica” entre sociedades “qualitativamente distintas”, nas quais as diferenças não são de “grau”, ou seja, não são quantitativas, mas de “essência”, implicando a noção de “sociedade superior” – assim como de “indivíduos superiores” que a compõem – no sentido moral do termo.

É preciso notar, especialmente para certo tipo de leitor que receia uma “extensão indevidamente polêmica” do conceito de racismo, que o “procedimento” (a distorção simplificadora da realidade) e o “efeito” (a

construção de uma fronteira entre “gente” e “subgente” de modo “ontológico”, funcionando como uma “pré-compreensão”, uma dimensão não discutida, de grande parte dos conceitos e noções que utilizamos) são precisamente os mesmos do “racismo científico”. Minha tese é, portanto, que a obra de Max Weber foi utilizada em sua versão apologética para conferir “prestígio científico” a uma visão de mundo atrelada a interesses particulares que se mascaram com a universalidade e a neutralidade apanágio do prestígio científico. Isso fica claro quando o termo “universal” é atrelado às sociedades centrais, e o atributo de “particular” ou “regional” é reservado às sociedades periféricas. O objetivo deste texto é, nesse sentido, construir a categoria de “racismo culturalista” e demonstrar o caráter de violência simbólica desta visão científica hegemônica tanto no centro quanto na periferia do mundo atual.

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

³Taylor, Charles. *Human Agency and language*. Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

⁴A palavra “racionalismo” para Weber significa a forma como determinada formação cultural percebe e avalia o mundo em todas as suas dimensões. Ver, sobre o tema, Souza, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Weber e Habermas*. São Paulo: Annablume, 1997 e, também, Schluchter, Wolfgang. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1979.

⁵Ver Souza, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Weber e Habermas*. São Paulo: Annablume, 1997.

⁶De Georg Lukács até a escola de Frankfurt, passando por Jürgen Habermas e Pierre Bourdieu é difícil se pensar em um grande expoente da teoria social crítica não influenciado por Max Weber. Ver, acerca dessa influência, Habermas, Jürgen. *Die theorie des kommunikativen Handelns*. Vol. II. Berlin: Suhrkamp, 1986.

CAPÍTULO 2

Um teatro de espelhos do patrimonialismo brasileiro

Confiança/racionalidade × corrupção/afeto

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

Tendo em vista que o afeto e a emoção são percebidos na hierarquia moral ocidental como o “outro negativo” da razão de Platão,⁷ e a doutrina platônica da virtude foi transformada no caminho cristão da salvação, essa doutrina tornou-se a base cotidiana e inconsciente de toda a ética ocidental. Quando Santo Agostinho, no começo de nossa era, interpreta a virtude cristã como controle dos afetos pelo “espírito”, cristaliza a forma como primeiro a Igreja e depois todos nós “avaliaremos” o mundo. Em grande parte, como resultante da própria ideia da dominação dos afetos, temos também a ideia de uma suposta orientação “particularista” (a famosa preferência “pessoal” em vez de o domínio da “impessoalidade”) do comportamento das sociedades latino-americanas, que as tornariam essencialmente corruptas. A corrupção ou a desconfiança generalizada também seria, claro, um apanágio dos habitantes dessas mesmas sociedades.

Como essa oposição é criada e legitimada “cientificamente” e o que isso tem a ver com a obra weberiana? Max Weber oferece os conceitos centrais por meio dos quais foram pensados e tornados vida prática essa divisão racista entre “gente” superior, das sociedades avançadas, e “subgente” inferior, das sociedades latino-americanas e periféricas. Mais do que isso, Weber é uma espécie de “chave mestra” que nos permite abrir o registro profundo desse “racismo científico” dominante, ainda que até hoje inarticulado, mas, por isso mesmo, “naturalizado” e aceito por todos no âmbito científico e na esfera prática e cotidiana de todas as sociedades modernas.⁸

Na impossibilidade de tratar de todos os elementos que explicam essa conexão, escolherei os mais representativos e importantes de modo a tornar convincente e plausível meu argumento. Tomemos então três obras que reproduzem com fidelidade o que acabamos de dizer: nos Estados Unidos, os trabalhos de Talcott Parsons, o mais importante sociólogo norte-americano do século XX; e, no Brasil, as obras de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque, os fundadores da moderna sociologia brasileira.

Weber foi utilizado por Talcott Parsons, a partir dos anos 1930, para criar uma imagem idealizada da sociedade norte-americana, especialmente na construção de seus “*pattern variables*” (padrões variáveis), que se tornou o eixo fundamental de toda a “teoria da modernização”, influente ainda hoje, mesmo com outras roupagens. E foi empregado por teóricos latino-americanos, também a partir dos anos 1930, para a construção de uma interpretação “orientalizada” da América Latina.⁹ O conceito central dessa versão ainda dominante foi o de “patrimonialismo”, retirado de modo a-histórico e sem rigor analítico da obra weberiana, como veremos em maior detalhe a seguir.

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

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

representação dos mexicanos na imensa maioria dos “faroestes” norte-americanos.

Mas isso ainda não é o mais importante. Atualmente parte-se do princípio de que a “teoria da modernização” morreu no final da década de 1960,¹⁰ quando alguns de seus arautos mais importantes passaram a criticar de forma decidida alguns pressupostos centrais dessa teoria.¹¹ Isso simplesmente não é verdade. Os pressupostos do “racismo cultural” da teoria da modernização continuam a operar até hoje em literalmente todas as grandes teorias sociais que pretendem lidar com a sociedade mundial. Algumas indicações acerca disso serão feitas na segunda parte deste livro.

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

De que maneira se inicia o “racismo culturalista” dominante e como ele se desdobra em uma versão central e outra periférica? O culturalismo, que passa a ser a leitura dominante nas ciências sociais norte-americanas com a crítica ao “racismo científico”, em boa parte devido ao prestígio da obra de Franz Boas,¹² na primeira metade do século XX, não começa com Parsons. Mas Parsons constrói a síntese mais coerente do ponto de vista teórico e mais influente do ponto de vista pragmático/político.

A questão básica da sociologia para Parsons é perceber como a ação social pode ser integrada por meio de valores compartilhados socialmente. Nesse sentido, perceber como os valores sociais orientam a ação prática é o objetivo maior da ciência social. A construção das “*pattern variables*”, levada a cabo por Parsons e Edward Shils em *Toward a general theory of action*,¹³ espelhava precisamente pares dicotômicos de orientações valorativas que permitiriam determinar o sentido da ação social em qualquer contexto. Os polos dessas variáveis refletiam precisamente os opostos que estamos discutindo aqui, como as oposições entre racional, impessoal e universal, de um lado, e afetivo, personalista e particularista, de outro.

A importância deste esquema para as ciências sociais norte-americanas, e depois para toda a ciência social do pós-guerra, foi retumbante. Não existia praticamente nenhuma área das ciências sociais que não fosse dominada pela procura da demonstração empírica da validade teórica universal dessas categorias.¹⁴ No começo, o aspecto mais importante era simplesmente legitimar científica e politicamente – com farto financiamento das agências estatais norte-americanas nos Estados Unidos e fora dele – a superioridade norte-americana em relação a todas as outras sociedades.¹⁵ Isso incluía tanto sociedades europeias quanto muito especialmente as do terceiro mundo, de

modo a transformar a sociedade norte-americana do pós-guerra em modelo absoluto, concreto e realizado de todas as promessas da modernidade ocidental. A oposição moderno/tradicional utilizada por Weber para explicar a gênese da singularidade do Ocidente e o “aparecimento do capitalismo apenas no Ocidente”, no contexto de seus estudos sobre as grandes religiões mundiais, foi utilizada para o estudo dos “entraves para a expansão do capitalismo em escala global”.

Toda a ambiguidade de Max Weber em relação ao capitalismo – produtor de seres humanos amesquinados precisamente nas dimensões cognitiva e moral (os especialistas sem espírito e homens do prazer sem coração) – e à própria sociedade norte-americana – seu texto nunca comentado pelos culturalistas sobre a hipocrisia como marca indelével da “confiança” interpessoal utilitária do protestantismo norte-americano¹⁶ – foi cuidada e intencionalmente posta de lado. Houve um esforço deliberado e consciente para a retirada de todas as ambiguidades da obra weberiana para o uso pragmático e apologético de suas categorias para a percepção da sociedade concreta norte-americana do pós-guerra como exemplo acabado de perfeição.¹⁷ Foi a partir desse esforço “científico”, politicamente financiado, que toda a hierarquia mundial passou a ter o exemplo concreto norte-americano como modelo máximo, com todas as outras sociedades sendo percebidas como versões mais ou menos imperfeitas desse modelo.

Os efeitos “políticos” desse modelo tornado hegemônico de pensar o mundo são fáceis de serem identificados. Primeiro, o efeito conservador e de acomodação “para dentro”, dado que, se os Estados Unidos já são o perfeito exemplo de modernidade realizada, então não existe nenhuma mudança desejável para a própria sociedade norte-americana. Segundo, visto que a modernidade é percebida como um conjunto unitário e homogêneo de orientações valorativas, todas apenas positivas, então a legitimação científica da dominação fática dos Estados Unidos se torna completa. Novamente, porque a repetição na ciência pode ter a mesma importância que tem na música: esse esquema interpretativo geral não é apenas norte-americano, muito menos limitado ao período do pós-guerra, como é sempre muito repetido. Depois da recuperação europeia a partir dos anos 1960 e 1970, esse esquema continuou a ser utilizado apesar das críticas às suas categorias principais. A única diferença é que se usa agora a palavra “Ocidente” como algo restrito às sociedades do “Atlântico Norte”, ou seja, Europa ocidental e Estados Unidos/Canadá. É por isso que – fato que sempre surpreende alguns latino-americanos –, nesses lugares, se fala do Brasil e da América Latina não só como não integrantes do Ocidente, mas também como perfeito exemplo do “orientalizado” oposto ao Ocidente.

Mas que a ciência hegemônica e não crítica nas sociedades afluentes legitime seu próprio poder fático não é muito de se admirar. Afinal, a ciência crítica, aquela que explicita e critica seus pressupostos, é minoritária em todo lugar. O que causa mais espanto, no entanto, é o fato de que precisamente o mesmo esquema interpretativo foi utilizado também pelas sociedades

periféricas – como a brasileira – para explicar suas próprias sociedades. Este é o fato mais intrigante, e nosso desafio a seguir.

Apesar de Parsons e da teoria da modernização terem exercido – e, sempre vale a pena repetir, ainda exercem – impacto avassalador nas ciências sociais brasileiras e latino-americanas a partir dos anos 1960, a gênese do “culturalismo brasileiro” é operada de modo independente de sua obra. A interpretação culturalista brasileira foi criada e imediatamente se tornou hegemônica na década de 1930, com a publicação de *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre. Essa autointerpretação realiza, pelo próprio punho dos pensadores periféricos, a mais perfeita relação especular com a definição de modernidade e tradição, esta última como apanágio da pré-modernidade, que Parsons e seus colaboradores realizariam mais tarde. Na versão original de Gilberto Freyre inexistia a influência de Max Weber, mas a versão mais poderosa, e até hoje francamente predominante, se deve a uma reformulação – baseada em conceitos weberianos – levada a cabo por Sérgio Buarque a partir da interpretação freyriana.

Desde a publicação do livro *A modernização seletiva*,¹⁸ defendi a tese de que a interpretação da realidade social brasileira que se tornou dominante no século XX – certamente generalizável a diversas sociedades latino-americanas –¹⁹ envolve, na verdade, a articulação das noções de personalismo/patrimonialismo de modo a justificar uma suposta singularidade cultural e social pré-moderna entre nós. Essa “pré-modernidade” é o núcleo, nunca explicitado, de noções hoje correntes como “jeitinho brasileiro”; da visão do Brasil e das sociedades latino-americanas como funcionando a partir de uma hierarquia comandada pelo “capital social de relações pessoais”. Seria esse capital de relações com pessoas influentes que constituiria tanto o “personalismo”, ou seja, relações de favor/proteção enquanto fundamento da hierarquia social; quanto o “patrimonialismo”, isto é, uma vida institucional que tem como fundamento uma “elite estatal”, também pré-moderna, que parasitaria toda a sociedade.

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

A figura de Gilberto Freyre é central nesse tema, pois Freyre fundou, efetivamente, a forma dominante como o Brasil contemporâneo percebe a si mesmo, não apenas neste “romance da identidade nacional” chamado *Casa-grande & senzala*,²⁰ mas em toda a sua obra. Ainda que os temas recorrentes usados na imagem da “identidade” do brasileiro, como “o encontro de raças”, sejam tão velhos quanto a Independência do Brasil²¹ – José Bonifácio já percebia a necessidade prática de se criar uma fonte de solidariedade social, além do poder local e pessoal dos donos de terra e gente, ou seja, a partir de um “mito nacional” para a jovem nação que se constituía – foi

apenas quando Freyre inverteu a fórmula “racista científica”, que condenava a nação de mestiços a um futuro sombrio, que a “identidade nacional” passou a ser um elemento de extraordinário sucesso, tomando corações e mentes de brasileiros de norte a sul. Foi Freyre, afinal, o primeiro a articular a tese do “mestiço *is beautiful*”, permitindo interpretar a miscigenação visível e palpável da sociedade brasileira como uma “virtude cultural” – quando durante todo o século XIX e até os anos 1930 era considerado por todos como nosso principal defeito – e sinal, “empiricamente verificável nas ruas”, da suposta tolerância e abertura cultural brasileira. Foi Freyre, portanto, quem construiu o “vínculo afetivo” do brasileiro com uma ideia de Brasil, em alguma medida, pelo menos, “positiva”, com a qual a nação e seus indivíduos podiam se identificar e se autolegitimar.

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

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

Se dissemos acima que Freyre é o pai-fundador da concepção dominante de como o brasileiro se percebe no senso comum, então Sérgio

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

Qual é a ideia-força que domina a vida política brasileira contemporânea? Minha tese é a de que essa ideia-força é uma espécie muito peculiar de percepção da relação entre mercado, Estado e sociedade, onde o Estado é visto, *a priori*, como incompetente e inconfiável e o mercado como local da racionalidade e da virtude. O grande sistematizador dessa ideia foi precisamente Sérgio Buarque de Holanda. Buarque toma de Gilberto Freyre a ideia de que o Brasil produziu uma “civilização singular” e “inverte” o diagnóstico positivo de Freyre, defendendo que essa “civilização” e seu “tipo humano”, o “homem cordial”, são, na verdade, ao contrário de nossa maior virtude, nosso maior problema social e político.

Na realidade, Buarque assume todos os pressupostos metateóricos e teóricos da tese de uma sociedade pré-moderna e dominada pela emotividade e pessoalidade como formulada por Freyre. O que Buarque acrescenta de (aparentemente) novo é a transformação da ênfase no personalismo – a emotividade como um dado psicossocial que guia as relações interpessoais de favor/proteção – típica da interpretação freyriana em ênfase no aspecto institucional e político, ou seja, supostamente patrimonial. O patrimonialismo é uma espécie de amálgama institucional do personalismo, de resto compartilhando com efeito todos os seus duvidosos pressupostos inseridos para fins pragmáticos na construção do “mito” freyriano. É isso que confere o aparente “charminho crítico” de sua tese. Afinal, o “homem cordial” é emotivo e particularista e tende a dividir o mundo entre “amigos”, que merecem todos os privilégios, e “inimigos”, que merecem a letra dura da Lei. Quem exerce a crítica patrimonialista no Brasil o faz com “ar de denúncia”, fazendo pose de “intelectual crítico”.²² O interessante no argumento de Buarque é que, apesar de o “homem cordial” estar presente em todas as dimensões da vida, sua atenção se concentra apenas na ação do “homem cordial” no Estado.²³

É o Estado dominado pelo homem cordial e particularista que se tornará o conceito mais importante da vida intelectual e política brasileira até hoje: o “patrimonialismo” do Estado e da “elite” corrupta. Nos inúmeros seguidores de Buarque, parte expressiva da intelectualidade brasileira, essa oposição se torna ainda mais simplista.²⁴ O mercado capitalista deixa de ser uma instituição ambivalente – fruto de longo aprendizado histórico, que permite

tanto separar o interesse econômico de considerações éticas (e com isso produzir riquezas em quantidades inauditas) como também produzir e legitimar desigualdades injustas de todo tipo indefinidamente – para ser apenas o reino da “virtude” por excelência. O Estado, também ambivalente, podendo refletir interesses de todo tipo, sendo ele próprio um campo de lutas intestinas, é “congelado” ao lado de uma suposta “elite privilegiada”, a qual, como ninguém a define, se refere a todos e a ninguém e pode ser usada em qualquer contexto a bel-prazer do falante (quase sempre, ele próprio, de alguma “elite”).

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

É a partir desse raciocínio que o tema da corrupção política passa a ser um dos assuntos mais centrais e recorrentes do debate acadêmico e político brasileiro. O que está em jogo, no entanto, não é a melhoria do combate à corrupção por meio do melhor aparelhamento dos órgãos de controle. O que existe é uma dramatização da oposição mercado (virtuoso) e Estado (corrupto) construída como uma suposta evidência da singularidade histórica e cultural brasileira. Como já observado, é apenas o “Estado” que passa a ser percebido como o fundamento material e simbólico do patrimonialismo brasileiro. Ora, se todos somos “cordiais”, por que apenas quando estamos no Estado desenvolvemos as consequências patológicas dessa nossa “herança maldita”? Por que o mercado, por exemplo, não é percebido do mesmo modo? E por que, inclusive, o mercado é, ao contrário, visto como a principal vítima da ação parasitária estatal?

No Brasil, a influência do pensamento weberiano também é dominada pela mesma leitura liberal apologetica que deu origem à teoria da modernização de inspiração parsoniana. É de Weber que se retira a autoridade científica e a “palavra”, no sentido de “nome” e não de “conceito científico”, para a legitimação científica da noção central da sociologia e da ciência política brasileira: a noção de “patrimonialismo”, para indicar uma suposta ação parasitária do Estado e de sua “elite” sobre a sociedade. Entre nós, no entanto, esse conceito perde qualquer contextualização histórica, que é fundamental no seu uso por Max Weber, e passa a designar uma espécie de “mal de origem” da atuação do Estado enquanto tal em qualquer período histórico. Na crítica à obra de Sérgio Buarque, mais adiante reconstruiremos

detalhadamente o tema do patrimonialismo em Weber para criticar seu uso na sociologia brasileira.

Entre nós o uso dessa noção é sempre “político”, e não “científico”, ou seja, a noção de patrimonialismo “simplifica” e “distorce” a realidade social de diversas maneiras e sempre em um único sentido: aquele que simplifica e “idealiza” o mercado e subjetiviza e “demoniza” o Estado. Para se amesquinhar ainda mais o horizonte reflexivo e retirar qualquer atenção aos consensos sociais e inarticulados que constituem a referência última de qualquer ação política, basta personalizar o debate político, de modo consequente, ao nível das telenovelas. À personalização, subjetivação e simplificação do Estado na noção de “estamento estatal” todo-poderoso é acrescentada uma teatralização da política como ópera-bufa: deixamos de ter “interesses e ideias em conflito” e passamos a ter um mundo político dividido entre “honestos” e “corruptos”. O tema do patrimonialismo não só oferece a semântica através da qual toda a sociedade compreende a si mesma, mas também coloniza a forma peculiar como o próprio debate político se articula no Brasil e na América Latina. O tema do patrimonialismo, precisamente por sua aparência de “crítica radical”, dramatiza um conflito aparente e falso, entre mercado idealizado e Estado “corrupto”, sob o pretexto de deixar à sombra todas as contradições sociais de uma sociedade – e nela incluindo tanto seu mercado quanto seu Estado –, que naturaliza desigualdades sociais abissais e um cotidiano de carência e exclusão.²⁵ Essa é a efetiva função social da tese do patrimonialismo no Brasil.

O racismo culturalista hoje

As páginas anteriores não são mera reconstrução de “história das ciências”, referindo-se a épocas passadas às quais, atualmente, lançariamos um olhar cheio de compreensão histórica a quem não tinha nem poderia ter, dado certo contexto cognitivo que se impunha a todos, o distanciamento de que hoje desfrutamos. O contrário disso é verdade. A história que acabamos de resumir é, talvez, a maior história de sucesso das ciências sociais modernas. A teoria da modernização, o filho mais dileto da tradição weberiana apologetica, não só não morreu na década de 1960 como continua hoje, certamente com outras máscaras e roupagens, a dominar a discussão mundial.

Assim como se diz da ética protestante, que se tornou a primeira religião a ser vista como “profecia realizada” no mundo prático,²⁶ – e, ao se tornar realidade prática, “morre” enquanto religião, já que a religião ocidental pressupõe a tensão e não o amálgama com a realidade mundana – o mesmo

se pode dizer da teoria da modernização. A teoria da modernização, como a realização mais consumada da leitura apologética da interpretação weberiana do Ocidente, só “morre” para se transformar no pano de fundo não tematizado das grandes teorias sociais – e a partir delas da vida prática de todos nós –, com pouquíssimas exceções,²⁷ que tematizam a sociedade mundial ou a articulação entre sociedades avançadas e sociedades periféricas.

A leitura apologética weberiana tornou-se uma “segunda natureza” para a sociologia dominante em todo o planeta. Por “sociologia culturalista” não penso, portanto, em um ramo entre outros dentre diversas sociologias, mas o fundo comum das sociologias, centrais e periféricas, que logram ocupar posição de hegemonia. Ela é, inclusive, o pano de fundo não tematizado de sociologias que reivindicam terem ultrapassado o culturalismo tradicional e adentrado em uma nova dimensão da reflexão sociológica, como a reflexão de Niklas Luhmann, por exemplo. Luhmann usa outro “vocabulário”, mas a ideia de uma “corrupção estrutural” das sociedades periféricas – como se esta não existisse nas sociedades modernas centrais, que são, portanto, “idealizadas” e vistas como tendencialmente “perfeitas” de um modo muito próximo com o que a teoria da modernização clássica fazia –, continua a estar presente em toda a sua argumentação.²⁸

Isso para não falar em teorias que explicitamente continuam o legado dessa mesma teoria com grande sucesso de público e crítica, como Fukuyama ou Ronald Inglehart.²⁹ Também no Brasil de hoje os maiores best-sellers das ciências sociais são aqueles que “atualizam” essa leitura do mundo que separa os dignos de confiança e incorruptíveis das sociedades centrais daqueles corruptos e inconfiáveis das sociedades periféricas. No Brasil, as mesmas categorias, no entanto, servem para mostrar como as classes altas e médias são moral e cognitivamente superiores às classes populares,³⁰ reproduzindo uma oposição realizada em termos nacionais e regionais na sociologia mundial.

Na realidade, como mostra a outra versão “reprimida” e “dominada” entre as possíveis leituras do legado weberiano, a modernidade ocidental é um todo ambíguo e contraditório, seja no centro, seja na periferia do sistema, e que funciona segundo critérios que muito mais as aproximam do que as distanciam. É possível demonstrar que tanto a hierarquia social quanto a legitimação dessa mesma hierarquia são realizadas de modo muito semelhante em todas as sociedades modernas, sejam centrais ou periféricas.³¹ Existe todo um caminho a ser percorrido para a construção de uma sociologia crítica contemporânea que seja capaz de ser fundada em outro terreno que não o do preconceito travestido de evidência científica. Nesse caminho, é o Weber crítico, precisamente o que dedicou o melhor de seus esforços a tentar perceber os meandros da legitimação de toda forma de dominação social, quem pode nos ajudar. Talvez ele percebesse que, hoje em dia, boa parte dos interesses que não se podem exercer à luz do dia é

legitimada pela própria ciência que deveria denunciá-los.

⁷ O argumento que liga a herança platônica à hierarquia moral do Ocidente talvez tenha sido melhor desenvolvido em todas as suas consequências por Charles Taylor do que por qualquer outro pensador. Ver *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard, 1989.

⁸ Jürgen Habermas empregou procedimento semelhante no seu *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Berlim: Suhrkamp, 2005, ao utilizar Nietzsche como “chave mestra”. (*Drehzscheibe*) do pensamento pós-moderno.

⁹ Uso aqui uma adaptação livre do termo cunhado por Edward Said.

¹⁰Knöbl, Wolfgang. *Spielräume der Modernisierung*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2002.

¹¹ Como, por exemplo, Eisenstadt, Shmuel. *Tradition, Wandel und Modernität*. Berlim: Suhrkamp, 1979.

¹²Stocking, George. *Volkgeist as method and ethic: essays on boasian ethnography and the german anthropological tradition*. Wisconsin: Wisconsin University Press, 1996.

¹³Parsons, Talcott *et al.* *Toward a general theory of action*. Londres: Harper Torchbooks, 1965.

¹⁴Ver Latham, Michael. *Modernization as ideology*. Carolina do Norte: The University of North Caroline Press, 2000; e Gilman, Nils. *Mandarins of the future*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2007.

¹⁵Por exemplo, os livros clássicos de Banfield, Edward. *The moral basis of a backeard society*. Nova York: Free Press, 1967; e Almond, G. e Verba, S. *The civic culture: political attitudes and Democracy in five nations*. Nova York: Sage, 1989.

¹⁶Weber, Max. *Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*.

Munique: C.H. Beck, 2011.

¹⁷Gilman, Nils. *Mandarins of the future*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2007.

¹⁸Souza, Jessé. *A modernização seletiva*. Brasília: UnB, 2000. Tese desenvolvida depois em outros livros, especialmente no *A ralé brasileira: quem é e como vivem*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

¹⁹ As obras de Octávio Paz no México e de Gino Germani na Argentina demonstram que esses temas não eram apenas brasileiros, mas, também, latino-americanos em sentido amplo.

²⁰Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1990.

²¹Maciel, Fabrício. *O Brasil nação como ideologia*. São Paulo: Annablume, 2007.

²² Em entrevistas empíricas que realizamos mais de 90% dos brasileiros tendem a identificar os problemas sociais brasileiros com a corrupção estatal. Souza, Jessé et al. *Valores e Política*. Brasília: UnB, 2000.

²³Buarque, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

²⁴Ver, por exemplo, Schwartzmann, Simon. *São Paulo e o Estado nacional*. São Paulo, Difel, 1975; e Faoro, Raymundo. *Os donos do poder*. São Paulo: Globo, 1984.

²⁵ Meu próprio trabalho recente se concentra na crítica de nossa tradição sociológica dominante e na construção de uma alternativa verdadeiramente crítica. Ver Souza, Jessé. *A construção social da subcidadania*. Belo Horizonte: UFMG, 2003/2006, *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG, 2009/2011 e *Batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: UFMG, 2010/2012.

²⁶Por exemplo, Cohn, Gabriel. *Crítica e resignação*. São Paulo: Tao, 2002.

²⁷ Pierre Bourdieu seria, talvez, uma exceção parcial neste contexto. Infelizmente, Bourdieu não lançou as bases de uma sociologia efetivamente mundial.

²⁸ Ver, por exemplo, Luhmann, Niklas. "Inklusion und Exklusion". In: *Soziologische Aufklärung 6*. Wiesbaden: VS Verlag, 2008; ou ainda, Luhmann, Niklas. "Kausalität im Suden". In: *Soziale Systeme I*. (1995), H.1. Stuttgart: Lucius et Lucius, 2003, pp. 7-28.

²⁹ Ver Inglehart, Ronald. *Cultural shift in advanced societies*. Princeton: Princeton University Press, 1990; Inglehart, Ronald. *Modernization and postmodernization*. Princeton: Princeton University Press, 1997 e Fukuyama, Francis. *The end of history and the last man*. Nova York: Free Press, 1992.

³⁰ Um exemplo recente é Lamounier, Bolivar; Souza, Amaury. *A classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Campus-Elsevier, 2009. Ver também o "best-seller" *A Cabeça do brasileiro* de Alberto Carlos de Almeida, Rio de Janeiro: Record, 2007.

³¹ Ver Souza, Jessé. *Die Naturalisierung der Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag, 2007; *A construção social da subcidadania*, Belo Horizonte: UFMG 2012, 2ª ed.; *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

CAPÍTULO 3

Cordial e colonizado até o osso

O liberalismo amesquinhado chega ao Brasil moderno

NÃO SE COMPREENDE Sérgio Buarque sem que se perceba que ele era uma espécie de “filho bastardo” de Gilberto Freyre. Um filho que admira e imita o pai em tudo que é essencial, mas, ressentido e marcado por todas as ambivalências existentes entre pais e filhos – sejam elas carnis ou espirituais – pretende ser seu exato “oposto”. Sua pretensão tornou-se a “verdade” acadêmica e política do Brasil de hoje. Sérgio é respeitado pelos partidos da direita à esquerda e é uma “vaca sagrada” na academia, acima da crítica e para além do bem e do mal. Seu “pai espiritual”, a quem deve todos os pressupostos de seu pensamento, uma figura politicamente controversa, mas intelectualmente muito mais original e vigorosa do que o “filho”, desfruta no máximo de uma fração de seu prestígio.

Mas o que o “filho” Sérgio deve ao “pai” Gilberto? Como todo bom filho, Sérgio Buarque deve a Gilberto Freyre os pressupostos de seu pensamento e de sua visão de mundo. É importante perceber que as bases do hegemônico “culturalismo brasileiro”, e que explicitamos anteriormente na introdução deste livro, não existiam antes de Freyre. Se a ideia da mestiçagem como ideia-força é tão antiga quanto o patriarca José Bonifácio, foi apenas Freyre que a sistematizou de modo convincente a ponto de ganhar corações e mentes de norte a sul do Brasil. É importante perceber que o objetivo de um “mito nacional” é produzir solidariedade social ao criar um elo comum entre os nacionais, ainda que seja produto da fantasia. O necessário é que as pessoas “acreditem nele”. O “mito”, portanto, não possui compromisso com a “procura da verdade”, o que o diferencia da ciência.

Assim, o simplismo e a superficialidade do “mito nacional” lhe é constitutivo. Apenas dessa forma ele pode ser compreendido e aceito por todos como “verdade prática”. O que diz o mito nacional brasileiro? Ora, ele imagina a questão da influência cultural e transferência de valores culturais por meio de categorias da “sociologia espontânea” do senso comum. Essa sociologia espontânea percebe o mundo social como produzido pelas

intencionalidades dos sujeitos em interação. Afinal, é deste modo que nos vemos na vida cotidiana. Cada cabeça uma sentença, os juízos são todos subjetivos e os agentes independentes e criadores do mundo. Em resumo, falta à sociologia espontânea do senso comum a dimensão mais essencial da vida social, que é a dimensão institucional.

Além disso, como sabiam muito bem todos os pais fundadores das ciências sociais, a ciência só nasce e se torna possível se construída “contra” as ilusões e cegueiras da sociologia espontânea do senso comum. Uma das cegueiras principais de nossa percepção espontânea do mundo social é a não percepção da dimensão “institucional”. Afinal, excetuando-se situações extraordinárias, como revoluções conduzidas por líderes carismáticos, as quais são tão intensas quanto, necessariamente, passageiras, toda a nossa ação cotidiana é comandada por imperativos institucionais que internalizamos, de maneira a torná-los “naturais”. A vida cotidiana, ainda que não percebamos por já estarmos “desde sempre” dentro de certo horizonte institucional que “naturalizamos” – como o da disciplina escolar, da autoridade familiar, dos limites da ação individual pela Lei e pela polícia, das regras de trânsito etc. –, é comandada por instituições. São as expectativas e os estímulos e castigos institucionais que moldam nosso comportamento e nossas escolhas ainda que, como as “naturalizamos”, como o nascer do Sol ou o fato de termos dois braços e duas pernas, não tenhamos consciência disso.

Nós todos, pais e mães que amamos nossos filhos, os educamos ensinando a disciplina, ainda que ela cause tanto sofrimento a eles, posto que saibamos, “pré-reflexivamente”, que sem disciplina não terão sucesso nem na escola nem no mercado capitalista competitivo mais tarde. Quem exige de nós que sejamos disciplinadores de nossos filhos em nível inaudito na história, ainda que isso traga sofrimentos e traumas, é, então, o mercado capitalista competitivo, que impõe alto grau de disciplina e autocontrole para todo trabalho bem-sucedido. É desse modo, “pré-reflexivo” e quase automático, portanto, não percebido conscientemente, que as instituições nos moldam e comandam nossas escolhas aparentemente mais íntimas. Com isso em mente, podemos criticar o “culturalismo brasileiro”, ainda hoje dominante não só no senso comum das pessoas leigas em relação ao complexo funcionamento da sociedade, mas também em todas as universidades do país.

Para Freyre, a “singularidade cultural brasileira” é uma continuação de Portugal e de nossa “herança ibérica”. Para o senso comum leigo, nada mais óbvio. Afinal, falamos o português e muitos de nós gostamos de bacalhau, de sardinha e usamos alecrim no tempero. Mas se pensarmos duas vezes, veremos que nada disso nos faz, verdadeiramente, portugueses em terras tropicais. Afinal, a instituição mais importante do Brasil colonial desde seus inícios, a escravidão, não existia em Portugal, salvo em casos muito passageiros e tópicos. E faz toda a diferença a vida em uma sociedade escravocrata e em uma sociedade não escravocrata.

Para Norbert Elias, por exemplo, em seu grande estudo sobre o processo civilizatório,³² é precisamente o corte com a herança escravocrata da

Antiguidade que produz a singularidade de toda a cultura ocidental. É que todas as relações sociais, da vida familiar à vida cultural, religiosa, política e econômica, obedecerão a regras institucionais muito distintas em um caso e em outro. Assim, dizer que o Brasil é uma continuação de Portugal quando aqui, ao contrário de lá, a escravidão era a instituição total que comandava a vida de todos, inclusive dos homens livres, os quais não eram nem senhores nem escravos,²³ é um absurdo científico. O sucesso dessa leitura superficial até hoje se deve, por um lado, à ausência crônica de debates que assola a universidade brasileira e, por outro lado, ao fato desta leitura imitar a lógica do senso comum.

No próprio Gilberto Freyre essa leitura é ambígua, e sua extraordinária inteligência não deixava de perceber as relações sociais singulares típicas do escravismo, ainda que estas tenham se mantido sempre como uma leitura “latente”, possível de ser retirada de suas obras. É perfeitamente possível se perceber tradições culturais e padrões de conduta sendo criados a partir de matrizes institucionais que conformam o comportamento prático. Todavia, sem a reconstrução dessas matrizes institucionais, o tema da influência cultural se perde no impressionismo das perspectivas do senso comum. No caso da “escravidão sadomasoquista” que procurei reconstruir a partir da versão “latente” da obra freyreana²⁴ – que é em muitos casos precisamente o oposto da versão “manifesta” a partir da qual ele é conhecido –, é possível notar comportamentos e padrões culturais que se tornam disseminados. O tipo híbrido de escravidão que se instalou entre nós, a qual foi tanto industrial, como a norte-americana, quanto sexual, a exemplo da escravidão muçulmana, ensinou comportamentos que se mantiveram até o ambiente moderno e urbano.

Na minha infância em Natal, no Rio Grande do Norte, nos anos 1960, e até nos 1970, no começo da adolescência, era comum se observar que muitos homens de posses tinham mais de uma família, com mulher e filhos, além da família “principal” que tinha o status de “oficial” na vida social. Essa regra “muçulmana” não era legal, claro, mas socialmente aceita, sendo a posse de mulheres extras fato que angariava alto prestígio social. Essa prática certamente tem seus inícios no tipo de escravidão híbrida, industrial e sexual (muçulmana),²⁵ que estimulava a família ampliada com a esposa oficial e várias concubinas e filhos ilegítimos. Apenas uma análise que contemple a dimensão institucionalizada, que premia os comportamentos afins e castiga o desvio, pode servir de anteparo seguro para a percepção de influências culturais duráveis e permanentes.

Esse não é o caso de Buarque nem do tipo de “culturalismo” que se desenvolve entre nós a partir de sua leitura liberal do “mito nacional” freyreano. O culturalismo de Freyre – sua leitura “manifesta” – se torna a narrativa nacional oficial e a “segunda pele” de todos nós que o aprendemos na escola e de nossos pais. Esse “mito nacional” possibilita que o brasileiro, ainda que ambigualmente, como discutimos anteriormente, se “orgulhe” do Brasil, o que antes era impossível. Seu objetivo é, portanto, “pragmático”: a

produção de solidariedade nacional. O valor guia da ciência, no entanto, de “busca da verdade”, não é pragmático. É um valor absoluto que não se relativiza por considerações pragmáticas. No entanto, é o “mito” e todos os seus pressupostos “pré” e “paracientíficos” que se transmitem a Buarque e depois para toda a tradição culturalista conservadora brasileira – hegemônica até hoje, é sempre bom lembrar.

Uma análise correta dos padrões culturais que se tornam dominantes na sociedade brasileira, certamente com consequências até nossos dias, teria que se concentrar na escravidão, naquilo que ela tem de singular e de comum com outras sociedades escravocratas. No tipo de culturalismo pré-sociológico que se torna dominante entre nós, no entanto, o decisivo não é a análise dos meandros institucionais que explicam os constrangimentos para o comportamento dos indivíduos. O aspecto decisivo – traço comum a toda a tradição liberal brasileira – é a relação com uma imagem “idealizada” dos Estados Unidos. E, do mesmo modo como coube a Freyre sistematizar a versão mais convincente de nosso mito nacional, coube a Sérgio Buarque sistematizar todo o estoque de ideias e de representações que daria substância e poder de convencimento ao culturalismo liberal e conservador no Brasil.

A relação com os Estados Unidos é tão importante para o entendimento da interpretação que os brasileiros fazem de si mesmos que vale a pena reconstruir sua genealogia. Ela é central, por exemplo, para a própria versão dominante do mito nacional elaborada por Freyre. Como um mito nacional bem-sucedido necessita não apenas superar os inimigos internos – como as solidariedades de sangue e local –, mas também os inimigos “externos”, Freyre jogou todas as cartas contra o fantasma presente, de modo implícito ou explícito, na obra de todo intelectual brasileiro dos últimos duzentos anos: a comparação com os Estados Unidos. Tendo tamanho territorial e populacional similares aos do Brasil, com história colonial e escravista também semelhante, os Estados Unidos foram e continuam sendo o êmulo de todo brasileiro à procura de um modelo. Como a comparação nos termos da civilização moderna, baseada no cálculo instrumental e na disciplina, ou seja, no domínio do corpo pela “alma” e pela “mente”, nos era – e ainda é – absolutamente desvantajosa, a construção freyriana permitia uma “fantasia compensatória”. Nessa fantasia, nossa inferioridade seria transformada em virtude pela ambiguidade da civilização ocidental – que paga alto preço pela repressão de afetos e emoções –, aproveitada de modo consequente e inventivo por Freyre. Afinal, são os valores “dominados” do corpo, como diria Pierre Bourdieu, que celebramos na “brasilidade”, como o calor humano, a sensualidade, a cordialidade etc.

Freyre inventa de fato a “pré-modernidade” como virtude, ainda que ambígua, e permite, com isso, o nascimento do “orgulho brasileiro”. Ao construir e sistematizar a autoimagem “pré-moderna” do Brasil moderno, Freyre confere contornos finais à tese da “singularidade cultural brasileira”.

Essa singularidade passa a ser percebida por ele e depois por muitos outros como uma “singularidade tendencialmente absoluta”, como se aqui tivesse sido produzida, para o bem e para o mal, uma experiência humana singular da vida social neste planeta.

Não existe nenhum grande problema nessa saga nacional. Isso também aconteceu em outros lugares e o “mito nacional” não se reduz ao seu “valor como verdade”. Ao contrário, fundamental é seu papel de produtor de solidariedades que permitem que sociedades concretas enfrentem guerras, crises e até guerras civis sem se destruir como nação, e até saiam fortalecidas desses desastres. A virtude da identidade nacional é, portanto, “pragmática”, pois serve a uma função fundamental como “*conto de fadas para adultos*”, cumprindo um papel semelhante ao das antigas religiões mundiais.³⁶ Problemático mesmo é quando o “mito nacional”, como ocorre no caso brasileiro, passa a ser a base da própria concepção pretensamente científica da sociedade como um todo. Nesse caso, o que ocorre inevitavelmente é a colonização do interesse na procura da verdade pelo interesse pragmático e político que anima o mito nacional.

E foi com base nesse interesse pragmático e político que Buarque construiu as bases ideacionais do culturalismo liberal e conservador brasileiro. O fundamento implícito de todo o raciocínio de Buarque no seu principal livro é a oposição entre duas abstrações: o “homem cordial”, como tipo genérico brasileiro; e o “protestante ascético”, como seu contraponto norte-americano. O homem cordial é simplesmente o corolário do mito nacional que viemos debatendo até aqui: um indivíduo emotivo que guia as escolhas por preferências afetivas e pessoais. O protestante ascético é percebido como seu contrário especular: um indivíduo “racional” guiado por considerações impessoais e comunitárias.

Ainda que Freyre também tenha sido emulado pelo exemplo do norte-americano, nele essa relação é eivada de ambiguidade, como vimos. E essa ambiguidade é constitutiva, posto que sem ela não seria possível nenhuma associação (ainda que dubiamente) virtuosa à figura do brasileiro. Associação esta necessária, como vimos, ao sucesso de qualquer mito nacional. Buarque não discute os pressupostos não científicos do mito freyreano, apenas inverte seu sentido. Afinal, é a noção freyreana da “plasticidade” luso-brasileira que está por trás da noção de homem cordial e de seu “personalismo” peculiar. Mas, agora, se ele era (ambiguamente) positivo em Freyre, é abertamente negativo em Buarque. Sua inversão não o torna cientificamente melhor; ele apenas serve a outros fins.

Vejamos. O homem cordial não tem classe social, mesmo em um país tão desigual como o Brasil sempre foi. Ou seja, desde o início essa noção esconde conflitos sociais de toda espécie e cria um ser “genérico” que existe unicamente para ser contraposto ao “protestante ascético” como o símbolo da cultura norte-americana. Essa contraposição indica um caminho ao Brasil: o do afeto e da emotividade pré-moderna em direção ao mundo da racionalidade distanciada da impessoalidade protestante. A política preside

aqui e determina o uso de todas as categorias pseudocientíficas. É interessante notar que isso leva a uma leitura enviesada e superficial do próprio Max Weber, que, como vimos, é de quem se retira a validade e o prestígio dessa leitura liberal apologética.

Nessa leitura, o norte-americano seria o campeão da democracia e da eficiência econômica por razões “culturais” e, portanto, por “superioridade moral” de sua “cultura”. Uma cultura da autorresponsabilidade, da impessoalidade, da racionalidade e da solidariedade horizontal. Esse é um engano comum a todas as leituras culturalistas de Weber. Enquanto Weber falava de condições ideacionais para a “gênese” do capitalismo, seus epígonos culturalistas usam os mesmos argumentos para legitimar a “reprodução e expansão” do capitalismo. Afinal, o protestante em uma sociedade agrária primitiva é muito diferente daquele de uma sociedade industrial avançada. Apesar de óbvia, essa diferença fundamental nunca é percebida pelos culturalistas apologéticos.

O próprio Weber, no entanto, percebia isso muito bem. Seu texto sobre as seitas protestantes norte-americanas no contexto já industrial mostra como a “correção moral” protestante tinha muito mais de hipocrisia do que de realidade.³⁷ Sua análise do capitalismo já constituído – muito distinta de sua análise da gênese do capitalismo – já intuía o amesquinamento do arrogante protestante, que se imagina materializando o ápice da existência humana – precisamente como se imagina, de modo especial, o norte-americano de hoje –, quando, na verdade, é assolado por uma vida medíocre. Medíocre é o “especialista sem espírito” de hoje, cujo conhecimento localizado não abrange nem compreende o contexto maior de sua própria ação; medíocre também é o “sensualista sem coração”, preso a pequenos prazeres e ditames de uma indústria de consumo que lhe diz o que sentir e o que querer. O “culturalismo”, pretensamente weberiano, esquece o principal de Weber, que é a percepção aguda de quão profundamente o horizonte institucional – muito distinto hoje do que era no contexto do protestantismo pré-capitalista analisado por Weber – molda e conforma a ação humana individual.

Buarque está, portanto, confrontando duas abstrações com pouco ou nenhum ancoramento na realidade concreta: “homem cordial” e “protestante ascético” são maneiras simplistas e superficiais de não fazer o trabalho do sociólogo, que é reconstruir as condições militares, políticas, econômicas, tecnológicas e também culturais (sem idealizações que não se aplicam à realidade) das relações desiguais entre classes e entre sociedades. Em grande medida, pelo menos, apenas para citar um exemplo, o sucesso no capitalismo depende direta ou indiretamente da força militar, como da Marinha inglesa no século XIX e do aparato militar e tecnológico norte-americano hoje em dia.

Transformar essa questão complexa em um dado “cultural” prévio é ao mesmo tempo esconder e legitimar o “dado”, o “que existe”, como se fosse “merecimento” por razões atávicas e históricas que perderam a validade no novo contexto. Na verdade, esse “culturalismo”, como explicitamos na

introdução deste livro, é uma forma velada – e, portanto, especialmente perigosa – de “racismo”. A única diferença essencial entre “racismo culturalista” e “racismo de cor”, como “explicação” para as hierarquias fáticas do mundo, é que o primeiro defende a ideia de que certo “estoque cultural” é a causa e também a legitimação da desigualdade entre indivíduos e nações.

Toda violência simbólica e toda “ideologia” que legitimam a desigualdade fática (como se fosse merecida, como a do “protestante ascético” racional e democrático, oposta ao “homem cordial”, irracional e familista) necessitam que o oprimido pela violência a aceite como legítima. Buarque é o grande criador de uma tradição “colonizada até o osso” que, com as armas da má sociologia, não leva em conta os contextos institucionais nem os históricos da ação social, mas aparentemente “explica” o mundo de modo tão simples e irrefutável como quem dizia que bastava comparar África e Europa para perceber como os brancos eram superiores. Como o racismo aberto se tornou inviável, seu substituto é aparentemente mais meritocrático: uma tradição religiosa incorporada como conduta de ação. O prestígio de Weber é utilizado de modo não weberiano, ou seja, desconsidera-se o fato de que as novas condições institucionais, como o próprio Weber muitas vezes repetiu, transformam o protestante em um utilitarista e depois em alguém que perde qualquer referência moral de sua ação.

Se o conto de fadas da oposição “protestante” *versus* “cordialidade” não resiste a uma análise fria, seu efeito de aparente explicação se mantém inalterado. Primeiro, como todo racismo, ele “explica”, de modo aparentemente evidente, um mundo complexo de difícil apreensão. Possibilita atender as exigentes demandas de entendimento e explicação do mundo sem grande esforço da inteligência. Depois, no caso brasileiro, ajudará a indicar o caminho político do liberalismo que é, na verdade, a real causa de seu sucesso. Afinal, as ideias só adquirem “força prática” na realidade se estiverem ligadas a certos “interesses” especialmente econômicos e políticos. É isso que explica o caso de extraordinário sucesso do “racismo culturalista” como fundamento da ideologia liberal brasileira.

Mas a verdadeira cereja do bolo do liberalismo conservador brasileiro é uma invenção de Buarque que, desta vez, nada deve a Gilberto Freyre: a materialização institucional do homem cordial na noção de “patrimonialismo”. Essa é a outra noção fundamental do livro de Buarque destinada a uma história de glória, primeiro nas ciências sociais, depois na esfera pública política, abrangendo a direita e a esquerda. É que Buarque reinterpreta o “personalismo” freyreiano, ou seja, a noção do brasileiro como um homem emotivo guiado por preferências sentimentais, em “patrimonialismo”. Nesta noção, o Estado e seus agentes passam a agir como age o homem cordial na vida cotidiana: dando tudo aos amigos e reservando aos inimigos a letra dura da Lei. Isso tudo sob o pano de fundo não discutido de que existe um lugar do mundo onde os “privilégios” do acesso a relações de influência e prestígio não acontecem. A imagem idealizada dos Estados Unidos como terra da justiça social e da igualdade de oportunidades é o

panorama de literalmente todas as ideias-força dos liberais brasileiros.

O tema da idealização dos Estados Unidos é tão essencial para o entendimento da autointerpretação mais importante do Brasil contemporâneo que Buarque será o precursor mais ilustre de uma tradição que quer ver o “protestante ascético” percebido como o “bandeirante paulista”. O bandeirante passa a ser idealizado – do mesmo modo que o norte-americano – com características que nunca teve, como bem percebeu Vianna Moog:

... a julgar pela atoarda da literatura nacional em torno dos bandeirantes, dir-se-ia que o São Paulo moderno, o São Paulo das indústrias, o São Paulo do café, o São Paulo que constrói e monta o mais soberbo parque industrial da América do Sul, é obra exclusiva do bandeirante e do espírito da bandeira. Porque nisto de emprestar ao bandeirante atributo que ele nunca teve, o paulista de quatrocentos anos é um perfeito ianque. Se, para valorizar o símbolo que lhe é caro, for preciso atribuir ao bandeirante atributos orgânicos, ele o atribuirá; se para magnificá-lo for preciso torcer a história ele a torcerá.³⁸

Essa tentativa de perceber São Paulo como uma espécie de “Massachusetts tropical”³⁹ já é mencionada diretamente no *Raízes do Brasil*, mas será também o fio condutor de todo o trabalho mais historiográfico de Buarque depois dessa obra.

Ainda que esse conjunto de ideias interligadas e interdependentes tenha, sem dúvida, uma “elegância” em Buarque que não terá em nenhum de seus seguidores, foi Buarque o grande criador de uma tradição que hoje em dia perpassa todos os partidos e consciências. Coube a Buarque, portanto, lançar as bases “filosóficas” e políticas do liberalismo conservador que se tornaria dominante e a forma “naturalizada” de perceber o Brasil contemporâneo. Sua análise possui cinco pressupostos, que discutiremos a seguir com mais detalhes em outros autores seminais da inteligência brasileira. São eles:

1. A idealização dos Estados Unidos como o uma espécie de “paraíso na terra”, com justiça social e igualdade de oportunidades, com o protestante pré-capitalista e, portanto, “mítico”, servindo de contraponto crítico da situação brasileira;
2. O homem cordial brasileiro como um ser genérico de todas as classes, emotivo, prisioneiro das paixões do corpo e, portanto, moralmente inferior, indigno de confiança e tendencialmente corrupto;
3. O amálgama institucional do “homem cordial” na noção de

- “patrimonialismo” apenas estatal, que servirá mais tarde para a contraposição entre mercado virtuoso e estado demonizado;
4. A criação de um caminho alternativo universalizável para toda a nação: um antiestatismo sob a condução dos interesses de mercado do estado de São Paulo;
 5. A construção de uma ideologia antipopular, concebida como uma crítica ao populismo, que equivale a um “racismo de classe” e que perpassa também toda a sociedade.

Desses pontos, apenas o último não teve Sérgio Buarque como inspiração maior. O fato de o “homem” Sérgio Buarque ter sido uma figura digna de admiração não deve impedir a crítica, com bons argumentos, de suas ideias. É assim, e apenas assim, que a ciência avança. Uma das maiores razões da continuidade de ideias ultrapassadas, inclusive na academia brasileira, que deveria criticá-las, é a concepção de que temos um “panteão de vacas sagradas” acima da crítica e do bem e do mal. O fato de estes cinco aspectos inter-relacionados, uma verdadeira “síndrome conservadora”, serem até hoje a forma por excelência como os brasileiros se percebem deve-se também, para além dos poderosos interesses que essa síndrome representa, à pobreza espiritual tanto da universidade quanto do espaço público brasileiro, avesso ao verdadeiro debate e à crítica de ideias.

³²Elias, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

³³Franco, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp, 1997.

³⁴Ver Souza, Jessé. *A construção social da subcidadania*. Belo Horizonte: UFMG, 2003/2012.

³⁵Ver Murray, Gordon. *Slavery in the Arab World*. Nova York: New Amsterdam, 1989.

³⁶Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Londres: Verso Books, 1991.

³⁷Weber, Max. *Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*. Munique: C.H. Beck, 2011.

³⁸Moog, Viana. *Bandeirantes e Pioneiros*. Coleção livros do Brasil, Lisboa: s/d, p. 227.

³⁹O Estado de Massachusetts, nos Estados Unidos, foi o primeiro “lócus” da colonização norte-americana. A partir dele e de divergências sectárias entre as diversas seitas protestantes foram colonizadas as outras treze colônias originais.