



**Instituto Latino-Americano de Economia,  
Sociedade e Política (ILAESP)**

**Ciência Política e Sociologia – Sociedade e  
Estado na América Latina**

**Modernização seletiva e eurocentrismo: uma crítica a perspectiva de  
modernidade em Jessé Souza**

**Jean Michel Daros Hack**

**Foz do Iguaçu**

**2018**



**Instituto Latino-Americano de Economia,  
Sociedade e Política (ILAESP)**

**Ciência Política e Sociologia – Sociedade e  
Estado na América Latina**

**Modernização seletiva e eurocentrismo: uma crítica a perspectiva de modernidade em  
Jessé Souza**

**Jean Michel Daros Hack**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciência Política e Sociologia – Sociedade e Estado na América Latina.

Orientador: Prof. Dr. Marcos de Jesus Oliveira

**Foz do Iguaçu  
2018**

JEAN MICHEL DAROS HACK

**Modernização seletiva e eurocentrismo: uma crítica a perspectiva de modernidade em Jessé Souza**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Ciência Política e Sociologia – Sociedade e Estado na América Latina.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Doutor Marcos de Jesus Oliveira – UNILA

---

Prof<sup>a</sup>. Doutora Lorena Freitas – UNILA

---

Prof. Doutor Carlos Bauer – UNILA

Foz do Iguaçu, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

## **Agradecimento**

A conclusão desse curso não é mérito pessoal, mas fruto de uma construção coletiva.

Quero reconhecer, primeiramente, que o meu ingresso em uma universidade federal, bem como o de milhões de estudantes seja do interior do país ou das periferias das grandes cidades não seria mais do que um sonho distante sem o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais – REUNI, criado em 2007 sob a condução do governo do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva e do Ministro da Educação, Fernando Haddad.

Gostaria de agradecer à UNILA por todas as oportunidades e ao corpo docente do curso de Ciência Política e Sociologia desta universidade por todos os momentos em que compartilhamos conhecimentos. Agradecer à ANDIFES e à UNB pelo período de mobilidade acadêmica que passei em Brasília.

Quero agradecer imensamente a toda a minha família, em especial minha mãe, Janete; minha avó, Tereza; meu pai, Eitor. Me sinto grato pela ajuda e suporte afetivo que recebi para realizar o sonho de ingressar e concluir uma graduação em uma universidade pública. Eles foram a minha base e inspiração.

Preciso agradecer também às pessoas que estiveram comigo e me fortaleceram durante essa jornada: Luciany, Sirlene, Clarice e Sérgio Mokfa, Eunice, Janaina, Jaici, Elisângela, Elizio e Raquel – todos foram, de uma maneira ou outra, fundamentais nisso tudo.

Sou grato pelos amigos que fiz durante esse período e que foram como a minha família em Foz do Iguaçu: Eduardo, Julio, Luana, Paula, Sanel, Thamara, Marina, Stella, Sérgio e Vinícius.

Gostaria de estender esse agradecimento a todos os amigos que fiz nessa caminhada. Não posso mencionar todos aqui para não cometer nenhuma injustiça e para não me alongar demasiadamente neste prelúdio. Mas cabe o registro de que todos foram responsáveis para que eu conseguisse chegar até aqui.

Por fim, agradeço ao professor Marcos de Jesus Oliveira, meu orientador, pela paciência e por toda a ajuda nesse processo. À professora Lorena Freitas e ao professor Carlos Bauer por aceitarem compor a banca de avaliação.

Nada disso seria possível sem Ele: sou grato a Deus por tudo, sempre.

*Se o diagnóstico é parcial, provinciano, a tentativa de crítica ou plena realização é igualmente unilateral e parcialmente falsa.*

**Enrique Dussel**

HACK, Jean Michel Daros. **Modernização seletiva e eurocentrismo: uma crítica a perspectiva de modernidade em Jessé Souza**. 2018. Número de páginas. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciência Política e Sociologia – Sociedade e Estado na América Latina – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2018.

## **Resumo**

O trabalho tem por objetivo discutir a tese da “modernização periférica” do sociólogo Jessé Souza a luz das noções de “sistema-mundo” e “modernidade” no pensamento de Enrique Dussel.. Nesse sentido, será examinada a concepção da modernidade adotada por Souza em seu esforço por uma “interpretação alternativa” do Brasil, bom como em sua crítica da “sociologia da inautenticidade”.

**Palavras-chave: modernidade; sistema-mundo; modernização seletiva; Jessé Souza; Enrique Dussel**

HACK, Jean Michel Daros. **Modernização seletiva e eurocentrismo: uma crítica a perspectiva de modernidade em Jessé Souza**. 2018. Número de páginas. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciência Política e Sociologia – Sociedade e Estado na América Latina – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2018.

#### Resumen

El trabajo tiene por objetivo discutir la tesis de la “modernización selectiva” del sociólogo brasileño Jessé Souza a la luz de las nociones de “sistema-mundo” y “modernidad” en el pensamiento de Enrique Dussel. En este sentido, examinaremos la concepción de modernidad adoptada por Souza en su esfuerzo por una “interpretación alternativa” de Brasil, mas allá de su crítica de la “sociología de la inautenticidad”.

Palabras clave: modernidad, sistema-mundo, modernización selectiva, Jessé Souza, Enrique Dussel

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	<b>8</b>
<b>Capítulo 1- Jessé Souza e a teoria da “modernidade seletiva”</b> .....	<b>10</b>
1.1 O contexto e marco teórico do autor.....	10
1.1.1 Max Weber e a singularidade Ocidental.....	11
1.1.2 Norbert Elias e o processo civilizatório.....	17
1.1.3 Jürgen Habermas e o conceito de esfera pública.....	20
1.1.4 Charles Taylor e as fontes do self.....	23
1.2 Crítica à “sociologia da inautenticidade” e a modernização seletiva.....	31
<b>Capítulo 2 – Enrique Dussel: o mito da modernidade e o eurocentrismo</b> .....	<b>36</b>
2.1 Das teorias da modernização, desenvolvimento e dependência às análises do sistema mundo moderno.....	36
2.2 O mito da modernidade e eurocentrismo a partir de Enrique Dussel.....	42
2.1.1 O paradigma da Modernidade e o eurocentrismo.....	42
2.1.2 O mito da modernidade.....	46
<b>Capítulo 3 – O eurocentrismo da “modernização periférica”</b> .....	<b>50</b>
3.1 Weber, Elias, Taylor e Habermas: perspectivas eurocêntricas.....	50
3.2 A reprodução do eurocentrismo em Jessé Souza.....	58
<b>Considerações finais</b> .....	<b>61</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>64</b>



## Introdução

O trabalho tem por objetivo discutir a tese da “modernização seletiva” do sociólogo Jessé Souza a luz do pensamento de Enrique Dussel. Nesse sentido, será examinada a concepção da modernidade adotada por Souza em seu esforço por uma “interpretação alternativa” do Brasil, bem como em sua crítica da “sociologia da inautenticidade”.

Essa pesquisa se justifica a partir do momento em que o trabalho de Jessé Souza vem ganhando crescente notoriedade e reconhecimento no Brasil. Mais ainda, por se tratar de uma proposta de interpretação alternativa da realidade deste país que se propõe um debate crítico aos pressupostos consagrados da tradição sociológica brasileira (como em Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Da Matta, Raymundo Faoro, Florestan Fernandes, entre outros), se faz necessário elaborar uma reflexão sobre as ideias elaboradas presentes em tal interpretação.

As obras tomadas como corpo de análise são “*A modernização seletiva*” (2000), “*A construção Social da Subcidadania*” (2003). A questão que dá o rumo à discussão corresponde justamente a dúvida se o conceito de “modernização seletiva” utilizada por Jessé Souza pode representar um rompimento com o que o autor chama de “sociologia da inautenticidade”. Mais ainda, uma vez examinada a concepção teórica de Enrique Dussel a respeito dos temas do “sistema-mundo” e da Filosofia da Libertação, será objetivo dessa investigação averiguar se a proposta de interpretação de Souza é capaz de apresentar algum elemento alternativo e que se distancie da percepção eurocêntrica das Ciências Sociais. Acredito que esse exercício é capaz de aportar alguns elementos interessantes para se pensar como a interpretação eurocêntrica das realidades periféricas pode estar presente até nas formulações teóricas mais “progressistas”.

O método empregado na investigação tratou de passar por uma pesquisa exploratória da bibliografia que compõe o corpo de análise e depois pela revisão bibliográfica das obras utilizadas na construção da crítica desse trabalho, isto é, uma crítica construída principalmente a partir da leitura dos livros “*O Encobrimento do Outro*” (1993) e “*Ética de la liberación em la edad de la globalización y de la exclusión*” (1998) e “*Política de la Liberación*” (2007), de Enrique Dussel. Em outras palavras, após um processo de reflexão sobre esse conteúdo e, retomando uma carga de leitura anterior a respeito do pensamento

de Dussel, buscou-se efetuar um exame crítico da noção de “modernização seletiva” de Jessé Souza.

Dessa forma, o trabalho se divide em três capítulos. No primeiro, dividido em duas partes, acompanharemos, em um primeiro momento, em qual marco teórico está amparada a tese de “modernização seletiva” de Jessé Souza e, em um segundo, faremos uma leitura sobre a tese propriamente dita e, a partir dela, qual a concepção de modernidade adotada por Souza.

O segundo capítulo, a exemplo do primeiro, também está dividido em duas partes de modo a tornar claro nosso argumento. Na primeira parte, buscamos traçar uma contextualização teórica das discussões acerca das análises do “sistema-mundo” e, na segunda, como Enrique Dussel incorpora esse conceito às suas reflexões sobre a colonização e o “mito da modernidade”.

Por fim, no terceiro e último capítulo, que antecede as considerações finais, buscamos analisar a partir do sistema-mundo em Dussel por onde passa o edifício teórico articulado por Jessé Souza, buscando identificar se de fato houve um significativo rompimento entre a noção de “modernização seletiva” e a “sociologia da inautenticidade”.

## Capítulo 1 – Jessé Souza e a teoria da “modernização seletiva”

### 1.1 O contexto e marco teórico do autor

Jessé Souza dialoga com a tradição sociológica brasileira buscando elaborar uma crítica aos pressupostos que vão guiar grande parte das discussões acerca da identificação das limitações apresentadas pelo desenvolvimento brasileiro. Perpassando os temas das generalizações ensaísticas que apontavam para respostas a partir de elementos da singularidade nacional ao decorrer do século XX, Souza buscará constituir uma “interpretação alternativa” para a realidade social do Brasil. O sociólogo tecerá uma detalhada reflexão crítica aos pressupostos de importantes da tradição sociológica brasileira, tais como o “personalismo”, o “patrimonialismo” e o “iberismo” presentes em obras como “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda, “Carnavais, malandros e heróis”, de Roberto Da Matta, e “Donos do Poder”, de Raymundo Faoro, por exemplo.

A argumentação de Jessé Souza gira em torno tanto da sua crítica ao que ele chama de “sociologia da inautenticidade”. Sua crítica está assentada em apropriações de fundamentos teóricos elaborados, principalmente, por autores como Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu e Charles Taylor. O sociólogo também vai traçar, a partir deste marco teórico, uma interpretação particular da obra de Gilberto Freyre. Os estudos que Souza faz de “Casa Grande & Senzala” e “Sobrados e Mocambos”, tomará o tema da escravidão enquanto instituição geral e decisiva na formação social brasileira e dará a tônica de sua explanação acerca do processo de “modernização seletiva” no Brasil, bem como lançará as bases para suas teses do “habitus precário”, da “invisibilidade da desigualdade” e da “ralé estrutural”.

Para os fins deste capítulo, cujo intuito é apresentar os pontos fundamentais do arcabouço teórico acessado pelo sociólogo na construção de seus argumentos e em sua percepção de modernidade, será destacada a centralidade das noções advindas em torno das discussões acerca da “reificação do mundo” como consequência da Reforma Protestante, em Max Weber; das discussões e desdobramentos de Souza acerca do “processo civilizatório”, em Norbert Elias; o trabalho de rastreamento das fontes do *self*, em

Charles Taylor; e, por fim, a noção da singularidade ocidental, aprendizado reflexivo e o conceito de esfera pública em Jürgen Habermas.

Souza faz um esforço metodológico por articular o pensamento weberiano a proposta de Taylor a fim de explicar os pressupostos de um ser moderno, da construção da hierarquia de valores que se torna hegemônica com a modernidade. Esse exercício é mais perceptível na obra “A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro” (2000). Em um segundo momento, ainda tratando de sua base teórica, Souza alinhará a hermenêutica tayloriana a noção de habitus, de Pierre Bourdieu, a fim de demonstrar a complexidade dos motivos da desigualdade social tomar matizes opacos diante da percepção de classes no Brasil. Esse segundo exercício se dá na obra “A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da periferia” (2003).

Cabe ressaltar, ainda, o fato de Jessé Souza traçar um diálogo entendido aqui como marginal, mas não menos importante, com uma série de outros pensadores que, no entanto, estão em debate direta ou indiretamente com os autores entendidos como centrais para o pensamento de Souza. Ao decorrer deste trabalho eventualmente serão citados tais “autores marginais”, entretanto, vale o registro que não se trata de nos debruçarmos sobre o entendimento completo destes (e tampouco dos autores entendidos como centrais), uma vez que a ideia é discorrer sobre as bases que sustentam o edifício teórico de Jessé Souza em sua percepção da modernidade, valendo-se exclusivamente dos elementos que este utiliza para tal.

Sendo assim, para facilitar a leitura, antes de entrarmos na crítica da “sociologia da inautenticidade” e na identificação da percepção de modernidade em Souza, a explicação será dividida em tópicos por cada um dos autores citados alhures e entendidos aqui como centrais em sua teorização, quais são: Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Charles Taylor.

### **1.1.1 Max Weber e a singularidade Ocidental**

Max Weber (1864-1920) é um dos mais importantes pensadores da sociologia em âmbito mundial. Tendo sua obra considerada como integrante daquilo que convencionou-se chamar de “clássicos”, o sociólogo que viveu na Alemanha e destacou-se nos estudos sobre

o Estado capitalista moderno, na sociologia das religiões, na teorização da ação social, na discussão sobre dominação e legitimidade, tradição e racionalidade, enfim, entre tantas outras contribuições – isto apenas para mencionar alguns dos pontos de reflexão da densa literatura construída por este durante a sua vida – é uma das principais fontes onde Jessé Souza beberá para projetar a sua interpretação do Brasil.

Pois bem, a apropriação que Jessé Souza faz de Max Weber, vai no sentido de compreender quais elementos constituiriam a singularidade ocidental, ou seja, Souza se propõe a realizar uma leitura neoevolucionista da sociologia religiosa weberiana procurando identificar elementos constitutivos da “superioridade evolutiva ocidental nos campos moral e cognitivo”, pontos fundamentais para a compreensão do “que constitui a modernidade e onde reside sua validade universal” (SOUZA, 2000, p. 19). Será discutindo então a percepção da singularidade ocidental a partir de duas perspectivas: ontogenética (desenvolvimento individual) e filogenética (desenvolvimento societário ou da espécie), nas quais a racionalização interna à esfera religiosa, a partir da Reforma Protestante, estaria verificando-se, de acordo com Souza (2000, p. 20), “um aumento do grau de consciência e reflexividade sobre a realidade que nos cerca, assim como do grau de autonomia da consciência moral que nela atua”.

Partindo disso, Jessé Souza vai encontrar na teoria weberiana, em especial a partir da obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, elementos inseridos no processo de racionalização religiosa protestante que seriam “suficientes para a demonstração da especificidade do diagnóstico weberiano do desenvolvimento ocidental” (SOUZA, 2000, p. 20). Assim, como aponta Leonardo Avritzer (2001), Souza tratará de romper com as análises que limitam as contribuições de Weber as tipologias da evolução do Estado patrimonial, articulando “idéias e interesses e a procura dos assim chamados estratos condutores, isso é, aqueles grupos sociais ou intelectuais capazes de transportar certas idéias ou visões de mundo para a realidade (AVRITZER, 2001, p. 165).

Esse processo de racionalização do cotidiano identificado por Max Weber vai, assim, seguir pressupostos progressivos de visão de mundo, isto é, como “um movimento que parte da concepção de mundo mágico-monista, passando pela teodítrica-dualista, até a moderna concepção do imanente dualismo” (SOUZA, 2000, p. 23). Em Weber, de acordo com Souza, para a análise das “ações comunitárias” o marco inicial da análise deve ser

compreendido a partir das “vivências e as representações subjetivas dos indivíduos-atores”<sup>1</sup>, ou seja, parte da discussão típico-ideal da teoria da ação social weberiana que consiste na identificação do sentido atribuído pelos sujeitos à ação. Dessa forma, é importante para compreender essa leitura “neo-evolucionista” que Souza propõe sobre o estudo de Weber acerca da gênese das religiões, que sejam demarcadas, ainda que brevemente, essas “etapas” do desenvolvimento da singularidade Ocidental como forma de compreender a linha de raciocínio que indica ao decorrer da história como se articularia este sentido que os atores atribuem às suas ações e, portanto, como essa leitura atribuirá uma “sustentação sociológica” ao edifício desta singularidade Ocidental.

A concepção de mundo mágica, a grosso modo, pode ser tomada no sentido a perceber uma espécie de “ética mágica” que consiste em, “por força da proibição dos tabus” produzir uma certa regulação das condutas. Souza (2000) explica que:

Essa primeira forma de positividade religiosa possui uma eficácia apenas estereotipada, no sentido de que serve, antes de tudo, à proteção de interesses extra-religiosos, faltando ainda referência a um “mundo” especificamente religioso (p. 26).

No seguinte modelo ou etapa, a teodítrica-dualista, verifica-se então uma modificação no mundo do ser. De uma distinção que entre “coisa” e “conceito”, típico do mundo mágico, passa-se para o “ser” e “dever ser” do mundo transcendental. É aqui que a visão do mundo passa a ser envolvida pela concepção dualista da realidade, noção fundamental para as religiões de salvação. Se verifica, desse modo, não mais uma “simples duplicação da visão de mundo”, cujo intuito é a “proteção de interesses extra-religiosos” (revestido de caráter imanente), mas uma real efetivação da divisão dual desta, onde profano e sagrado passam a ocupar o imaginário social. Assim:

A esfera transcendental, especificamente religiosa, contrapõe-se à empírica, reivindicando para si uma positividade e eficácia próprias. Mais ainda, a esfera transcendental passa a ser vista como a “mais importante”, implicando desvalorização da esfera empírica enquanto reino passageiro das criaturas. A “verdadeira” realidade passa a ser a do “além” em oposição à empírica, a qual vale, desde então, como

---

<sup>1</sup> “Ao falar de gênese das religiões, Weber esclarece que não pretende tratar da essência da religião, senão indagar sobre as condições e efeitos desse tipo de ação comunitária. De acordo com seu enfoque abrangente, o ponto de partida são sempre as vivências e as representações subjetivas dos indivíduos-atores, ou seja, o “sentido” dado à ação pelos sujeitos. Esse “sentido”, pelo menos nas primeiras manifestações da religião e da magia, é dirigido a “este mundo” criado com a expectativa de que coisas possam “ir bem e que se viva longos anos”. (SOUZA, 2000, p. 24).

passageira – nas religiões de salvação orientais – ou como reino do pecado – nas religiões de salvação ocidentais (SOUZA, 2000, p. 26).

O advento dessa etapa ou desse pensamento dualista transcendental vai gerar o racionalismo Ocidental. Ora, em seu mote de argumentação, a concepção transcendental vai encontrar, no caso ocidental, espaço para uma “rejeição religiosa do mundo, na medida em que o elemento empírico da realidade profana passa a ser desvalorizado pelo dever ser sagrado” (SOUZA, 2000, p. 27). Se, na concepção weberiana, as religiões de salvação invariavelmente têm como bases concepções de mundo dualistas, existem diferentes maneiras de se articular os sentidos referentes aos problemas de tais teodiceias.

O problema da divisão entre profano e sagrado, em Weber, encontra soluções distintas nas religiões ocidentais e orientais. Valendo-se do hinduísmo, como exemplo do caso Oriental, Jessé Souza explica que Weber indicará que “o mundo profano é uma mera parte do mundo sagrado, o que implica ausência de estímulos ético-religiosos para modificá-los”; enquanto que, no caso Ocidental, a “solução transcendente mais consequente é a calvinista, (...) a consequência é a interpretação ética do mundo em todas as esferas da vida” (SOUZA, 2000, p. 29). Dessa forma, ambas soluções são intramundanas – que encontram sua resposta dentro da própria esfera secular –, porém, a primeira diz respeito a um caminho místico e o segundo é ascético<sup>2</sup>.

É justamente o tema do ascetismo, que permeia a Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, de Max Weber, que vem ser tomado como referencial que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento do racionalismo Ocidental. Estaria carregada, portanto, a prática cristã elementos racionais que sustentaram e que dariam forma ao *ethos* capitalista ocidental<sup>3</sup>.

**A ascese cristã** [sem dúvida abrigou em si, tanto na manifestação exterior quanto no sentido, elementos extremamente variegados. Mas no Ocidente ela,] **carregou**, sim, **em suas formas mais avançadas através da Idade Média** [e em vários exemplos já na Antigüidade] **um caráter racional** (WEBER, 2004, p. 107, grifos meus).

A ascese cristã toma, portanto, outra dimensão com a Reforma Protestante, especialmente com o calvinismo e o posterior desenvolvimento do puritanismo – muito

---

2 SOUZA, 2000, p. 29.

3 WEBER, 2004, p. 45.

embora Weber ressalte a importância das raízes culturais judaicas desse processo<sup>4</sup>. Não serão explorados aqui os pormenores dessa discussão justamente por sua extensão e por não julgar necessário para o objetivo desse trabalho.

Sendo assim, dessa forma, a partir da reinterpretação que Martinho Lutero faz do trabalho e vocação<sup>5</sup>; da apropriação que o calvinismo faz destas noções, colando seu sentido na percepção de salvação, pode-se observar uma reorientação da vida prática (ascética) do fiel reformado. Esse “novo” sujeito guiará a sua vida de maneira tal que o cálculo e o trabalho cotidiano (a racionalização da vida) sirvam como sinal de salvação.

A noção de vocação ganha, assim, um novo entendimento, na medida em que passa a contar como “sinal de salvação”, mais ainda, como sinal de salvação a partir do desempenho diferencial. O objetivo da salvação e o caminho para alcançá-la passam a exercer uma influência recíproca de tal modo que uma condução de vida metódica religiosamente determinada pode aparecer. (...) a vida terrena deve valer apenas como um meio (e o homem um mero instrumento de Deus) para o aumento da glória divina na Terra. Todos os sentimentos e inclinações naturais devem subordinar-se a esse princípio, representando o protestantismo ascético, desse modo, uma gigantesca tentativa de racionalizar toda a conduta da vida sob um único valor. (SOUZA, 2000, p. 34).

Com isso, as práticas racionais atribuídas a sentidos religiosos, gradativamente (e não longe de contradições intrínsecas ao processo de racionalização da vida, como o próprio sociólogo alemão indica<sup>6</sup>), passam a ser percebidas de forma secular e desprendida desses sentidos. O capitalismo, no sentido do texto de Benjamin Franklin, citado por Max Weber na *Ética*<sup>7</sup>, virá a ser uma expressão desse “espírito do capitalismo”, que, aqui, nada mais é que, por sua vez, a expressão do racionalismo, ponto passivo para a compreensão da singularidade Ocidental em Jessé Souza.

Esse processo de deslocamento desencadeado pela Reforma Protestante até a consolidação do espírito do capitalismo, entendido como “reificação do mundo”, aparece,

4 A disposição do judaísmo antigo para a espontânea valorização da vida como tal estava a léguas de distância da peculiaridade específica do puritanismo. [Igualmente distante — e isso também não pode passar despercebido — estava a ética econômica do judaísmo medieval e moderno no que tange aos traços decisivos para a posição de um e outro no bojo do desenvolvimento do ethos capitalista. O judaísmo postava-se ao lado do capitalismo “aventureiro” politicamente orientado ou de orientação especulativa: seu ethos, numa palavra, era o do capitalismo-pária — ao passo que o puritanismo portava em si o ethos da empresa racional burguesa e da organização racional do trabalho. Tomou da ética judaica só o que cabia nesses horizontes.] (WEBER, 2004, p. 150-151)

5 Ver “O conceito de vocação em Lutero. O objetivo da pesquisa”, em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” (WEBER, Max. 2004, p. 71).

6 WEBER, Max. 2004, p. 68.

7 *Ibid.*, p. 42-44.



portanto, como consequência do processo de “desencantamento” onde seria substituída, paulatinamente, a “capacidade de convencimento das éticas materiais de fundo religioso” possibilitando “o aparecimento das precondições indispensáveis para o individualismo ético” que fundamentaria “a forma peculiar da auto-consciência ocidental e, com isso, o significado específico do seu desenvolvimento cultural” (SOUZA, 2000, p. 38).

Do ponto de vista teórico assumido por Jessé Souza a partir de suas leituras de Max Weber, portanto, apenas o Ocidente foi capaz de superar uma certa concepção de mundo tradicional, o que implicaria, de certa maneira, na fundação da modernidade a partir da racionalização da vida cotidiana inserida no contexto posterior a Reforma Protestante e geograficamente disposta no interior da Europa e, mais tarde, nos Estados Unidos da América. Como menciona Souza:

Apenas o Ocidente consegue superar os limites de uma concepção de mundo tradicional e da forma de consciência que lhe corresponde. A aquisição de uma consciência moral pós-tradicional e o que está em jogo na passagem da ética da convicção, típica de sociedades tradicionais legitimadas religiosamente segundo uma moral substantiva, para a ética da responsabilidade, que pressupõe contexto secularizado e subjetivação da problemática moral. Esta passagem é “espontânea” apenas no Ocidente. O seu produto mais acabado é o indivíduo capaz de criticar a si mesmo e à sociedade em que vive. Esse indivíduo liberto das amarras da tradição é o alfa e o ômega de tudo que associamos com a modernidade ocidental, como mercado capitalista, democracia, ciência experimental, filosofia, arte moderna, etc. (SOUZA, 2000, p. 39).

Em “A construção social da subcidadania”, Jessé Souza esboçará algumas linhas que ressaltam a crítica feita em “A modernização seletiva”, onde estaria pressuposto na apropriação da sociologia clássica um pressuposto etapista e dual, cuja principal expressão é a sociologia tradicional da modernização, em que as “sociedades não-ocidentais ou periféricas ou bem repetiam os passos das sociedades ocidentais centrais através de símiles da revolução protestante (...) ou estariam condenadas à égide do pré-modernismo” (SOUZA, 2003, p. 13). Souza se coloca na posição de crítico da sociologia que imputa uma dualidade simplista do mundo: central/moderno contra periférico/tradicional. É nesse contexto que se dará a sua crítica da sociologia da inautenticidade. Mais adiante, verificaremos em que medida o pensamento de Jessé consegue romper com essa dualidade.

### 1.1.2 Norbert Elias e o processo civilizatório

Para Norbert Elias a noção de civilização é uma generalização que expressa a autoconsciência do Ocidente e legitima a sua superioridade frente a outras culturas<sup>8</sup>. Para Souza (2000), o conceito de civilização elaborado por Elias “caracteriza tudo aquilo em relação a que a sociedade ocidental explicita sua autenticidade e singularidade e, acima de tudo, tudo aquilo em relação a que o Ocidente se “orgulha” (p. 43).

Para Souza, Elias se diferencia de Max Weber ao colocar que não é o progresso da razão que caracteriza o Ocidente, mas sim um processo de desenvolvimento “comandada por necessidades de distinção social e prestígio”. Para o autor do “Processo Civilizatório”, a dinâmica de dito fenômeno é vista a partir da luta entre estratos sociais, a princípio, e, posteriormente, por nações concorrentes<sup>9</sup>.

Elias tratará de perceber a dinâmica interna do processo civilizatório ocidental, diferindo da metodologia weberiana que comparava a “cultura ocidental” com outras<sup>10</sup>. Desse modo, o sociólogo alemão perceberá esse processo civilizatório como um *continuum* que representaria uma “nova fase no desenvolvimento da autoconsciência e autolegitimação de uma cultura específica” (SOUZA, 2000, p. 44). Esse fenômeno ensejará, na leitura de Elias, um processo que identifica um passado comum – latino e cristão – que teria influenciado os povos europeus, constituindo bases comuns para a elaboração de uma “cultura específica”.

Como menciona Souza, o ponto fundamental da argumentação de Norbert Elias é composto por um argumento sistêmico (estruturalista), que enxerga no macrossocial a determinação do comportamento.

O ponto fundamental da argumentação de Elias é que o comportamento individual corresponde a certas formas de estrutura social. Compreende-se o comportamento

---

8 “Mas se examinamos a que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever a que lhe constitui a caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais. (ELIAS, 1994, p. 24).

9 SOUZA, 2000, p. 43.

10 Ibd, p. 43

atual das pessoas, assim como a economia emocional relacionada a essa forma de comportamento, a partir da estrutura macrossocial que a determina. Seu ponto de partida é “sistêmico”, portanto, não da teoria da ação.

Os aspectos estruturais que interessam a Elias para a explicação da transição da sociedade tradicional para a moderna têm basicamente uma dimensão socioeconômica por um lado e política por outro. Na dimensão socioeconômica temos como fundamental, como em Georg Simmel e Karl Marx, a intensificação da divisão social do trabalho e o advento da economia monetária. Na dimensão política temos uma leitura muito especial de Elias (apesar de lembrar Max Weber em vários aspectos essenciais) do processo de centralização política a partir do advento do Estado nacional (SOUZA, 2000, p. 44).

Desse modo, Elias aponta, portanto, para uma crescente e correspondente mudança estrutural – da sociedade feudal para a moderna – nas formas de dominação que implicam o aumento da interdependência intersubjetiva em virtude da divisão social do trabalho. Com isso, também, o processo civilizatório é marcado pela concentração do território e do poder na centralidade do Estado, uma vez que essa configuração passa a ser funcional para a nova economia monetária<sup>11</sup>.

Desse modo, Norbert Elias argumentará que as mudanças estruturais permitiriam “que a sociedade enquanto tal ganhe poder em relação aos indivíduos, percebidos como corpos desejanter”. Isso implica que a antiga sociedade feudal (guerreira baseada na violência) passe por uma “crescente pacificação”, uma transformação macrossocial fundamental sobre a economia emotiva individual onde a luta por recursos escassos passa por esse processo – regulamentar – de pacificação<sup>12</sup>.

Elias percebe então, que o processo civilizatório ou a definição do conceito de civilização vai passar por três estágios distintos: *courtoisie*, *civilité* e, finalmente, a *civilization*, caracterizando, principalmente, formas de “sociabilidade” e “tipos de personalidade” a partir da França e de um “modo cortesão aristocrático e uma posterior reinterpretação burguesa e democrática”<sup>13</sup>. Esse conceito de civilização diz respeito, portanto, a um processo que se refere a realizações e fatos (morais, técnicos, políticos, sociais, religiosos) dos mais diversos, mas também a atitudes e comportamentos. Civilização, para Elias, denota sempre “um processo ou, pelo menos, seu resultado [...] diz respeito a algo que está em movimento constante, movendo-se incessantemente ‘para frente’” (ELIAS, 1994, p. 24).

---

11 Ibd, p. 45.

12 Ibd, p. 46.

13 Ibd, p. 47.

O contraponto, a essa noção de *civilization*, em Elias, é o conceito alemão de *kultur*, que denota fatos intelectuais, artísticos e religiosos que e “apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos desse tipo, por um lado, e fatores políticos, econômicos e sociais, por outro” (ELIAS, 1994, p. 24). *Kultur*, de acordo com Elias, tem um sentido que remete mais ao caráter e o valor de determinados produtos humanos do que o valor intrínseco da própria pessoa, onde a percepção do movimento ressalta as diferenças desses produtos humanos, expressando a “individualidade de um povo”<sup>14</sup>.

Não nos deteremos aqui em toda a discussão feita por Elias a respeito dos conceitos de *civilization* e *kultur*. Mas, como podemos notar, para o autor alemão, as transformações ocorridas nos comportamentos de classes ou estratos sociais superiores e que adquiriram capilaridade no restante da sociedade, através desse processo civilizatório, sempre são acompanhadas desse movimento de complexificação da divisão do trabalho e de fortalecimento do Estado<sup>15</sup> e, em certo sentido, procura, através do processo, comportar uma minimização das diferenças nacionais dos povos, buscando encontrar o que é comum a todos os seres humanos<sup>16</sup>.

Dessa forma, Elias repercute a prática do processo civilizatório no habitus dos indivíduos, ou seja, na sua economia afetiva primária<sup>17</sup>. O autor não trata aqui de uma percepção ideológica (consciente), mas como afirma Jessé Souza, trata de práticas tanto no sentido consciente como inconsciente dos sujeitos.

Jessé Souza, associará em sua tese esse processo civilizador estudado por Norbert Elias ao processo de modernização brasileira. Segundo Souza, esse processo ao acontecer no Brasil tornará a “sociedade escravocrata caduca” a partir da primeira metade do século XIX e, justamente a partir disso, a singularidade brasileira será marcada pelo abandono dos escravos libertos, gerando uma classe de “párias urbanos e rurais”, considerados “menos

---

14 ELIAS, 1994, p. 25.

15 SOUZA, 2000, p. 47.

16 ELIAS, 1994, p. 25.

17 “Nesse sentido, o processo civilizatório é sintetizado como uma *transformação da repressão externa em repressão interna*. A nova topografia da consciência reflete essa transformação fundamental. Em vez de temer a espada do inimigo, o homem moderno só teme perder seu autocontrole. A repressão interna é responsável por uma “razão” peculiar, a partir da diferenciação de um superego na própria psique individual regulando a vida impulsiva e o comportamento em todas as suas manifestações. É antes de tudo, a necessidade de uma “reflexão prospectiva” o que determina a reorganização da economia afetiva e a renúncia do prazer imediato” (SOUZA, 2000, p. 51).

que os outros”<sup>18</sup>. Portanto, o aporte de Elias para a crítica da sociologia da inautenticidade e a tese da modernização seletiva, permitirá Souza (2000) identificar que:

“Nesse contexto não existe, objetivamente, cidadania, mas apenas sub e supercidadãos. A análise de Elias permite superar o intencionalismo e o subjetivismo da nossa sociologia da inautenticidade e perceber a seletividade de nossa modernidade na permanência da desigualdade. Trataremos desse tema em detalhe na segunda parte desse livro.” (p. 57).

### 1.1.3 Jürgen Habermas e o conceito de esfera pública

O Interesse de Jessé Souza na teoria crítica habermasiana se dá, em primeiro lugar, pela concordância que o brasileiro tem com o sociólogo alemão acerca da leitura feita sobre o conceito de “esfera pública” e por como este último caracterizaria a modernidade, isto é, a “peculiaridade da moderna sociedade capitalista” a partir do “Estado racional burocratizado e mercado competitivo capitalista” (SOUZA, 2000, p. 59). Com Jürgen Habermas<sup>19</sup> a percepção de modernidade é incrementada pela noção da esfera pública, como suporte para uma espécie de outra interpretação a respeito da sociedade civil<sup>20</sup>.

Em segundo lugar, o interesse de Souza na teoria de Habermas se dá pelo conceito de “sociedade dual”, como desdobramento de suas discussões sobre a mudança na esfera pública burguesa<sup>21</sup>. Esse conceito será parte constitutiva na tese de Jessé Souza acerca da característica da modernização seletiva do Brasil. Nessa ideia, Habermas propõe uma interpretação dos conceitos de técnica e ciência no contexto do capitalismo tardio enquanto uma consciência tecnocrática, como veremos mais adiante.

Pois bem, a esfera pública, para Habermas, surge a partir de uma demarcação que não só separa como opõe o privado e o público. A primeira forma de privacidade nesse modelo, se dá em relação a fé, quando após duros conflitos as pessoas passam a poder

---

18 Ibd, p. 57.

19 Jürgen Habermas é um importante sociólogo e filósofo alemão contemporâneo, é considerado um dos principais expoentes da teoria crítica da segunda metade do século XX. Tendo trabalhado diretamente com Theodor Adorno, Habermas foi associado ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

20 “Para ele, esfera pública não se confunde com a interpretação clássica da sociedade civil como ‘reino das necessidades’ oposto ao Estado. Esfera pública passa a designar a partir de sua obra, seminal para o pensamento sociológico deste século, um ‘terceiro momento’ das sociedades modernas, o qual não se confunde nem com o mercado nem com o Estado” (SOUZA, 2000, 59-60).

21 Ibd, p. 68.

exercer sua liberdade religiosa – ou seja, temos aqui um lugar-comum no entendimento sobre a “origem” da modernidade com os autores anteriores. Desse modo, esfera pública e privada são definidas a partir do lugar de uma em relação a outra no decorrer do avanço da modernidade e as instituições fundamentais dessas esferas, respectivamente, seriam o Estado e a pequena família burguesa<sup>22</sup>.

A esfera pública, compreendida inicialmente como um “fórum” que se desprende das funções de transmitir informações estatais e passa a ser composto de “pessoas capazes de julgar que permite a formação de uma opinião pública crítica capaz de introduzir a questão da legitimidade discursiva do Estado”<sup>23</sup>.

Essa esfera, uma vez apartada do Estado, então, cujo principal elo de transmissão de informação era a imprensa, passa por duas mudanças estruturais ao longo dos séculos XVIII ao XX. Em primeiro lugar, no decorrer do século XIX a esfera pública, com as reivindicações da massa de proletários por seus interesses, ela passa a ser um espaço de pressão. O Estado, com isso, passa a atuar cada vez mais “de tal modo que não se pode mais distinguir uma esfera social apartada da estatal”, retirando a família do processo de produção social e reduzindo-a “a mera instância receptiva dos serviços estatais e de salário do sistema econômico” (SOUZA, 2000, p. 65-66).

A segunda mudança ocorre com o advento da indústria cultural (no estrito senso do conceito frankfurtiano) e o redirecionamento dos meios de comunicação (passagem da imprensa de opinião para imprensa como negócio) – que antes era composto por um embate público de interesses privados, passa a ser um consumo público de ideias privadas disfarçadas de ‘interesses públicos’<sup>24</sup>. Nas palavras de Souza (2000):

Em vez de ser mera instância de mediação da esfera pública, a imprensa transforma-se em arregimentadora e instrumento de interesses privados que são expostos como se fosse públicos. Desse modo o círculo discursivo quebra-se no seu primeiro e principal elo de transmissão pública dos argumentos. O público de pessoas privadas perde a possibilidade de manutenção do estímulo recíproco e a antiga esfera pública passa a ser formada, agora, de cima *para* baixo pelos meios de massa (p. 66).

Nesse sentido, Habermas indicará que essa mudança estrutural na esfera pública aponta para uma “ideia de que a sociedade moderna engendra formas de sociabilidade

---

22 Idb, p. 59.

23 Idb, p. 61.

24 SOUZA, 2000, p. 65.

radicalmente novas segundo um padrão de racionalidade inédito”. De acordo com Souza, a partir da “agonia da esfera pública”, o pensamento habermasiano vai seguir na percepção de uma ambiguidade constitutiva do desenvolvimento ocidental, “uma lógica de desenvolvimento com aspectos positivos e dignos de serem preservados”. É nessa articulação teórica que em “Técnica e ciência como ideologia” que Habermas irá propor o conceito de sociedade dual<sup>25</sup>.

O conceito de sociedade dual em Habermas aparece para explicar o enquadramento de técnica e ciência no contexto do capitalismo tardio, “enquanto força produtiva e legitimação ideológica”, se referindo ao sentido de uma “consciência tecnocrática”, em outras palavras, como a “consciência que não percebe a diferença entre normas internalizadas e apelos externos empíricos”, não distinguindo questões práticas e morais de técnicas<sup>26</sup>.

Tal dualidade é percebida através dos conceitos de trabalho e interação, onde o primeiro remete a “ação instrumental” e o segundo remete a “normas aceitas intersubjetivamente e mediadas simbolicamente”. Nesse sentido, observa-se assim duas dinâmicas distintas: a do mundo racionalizado segundo determinados padrões formais, a razão instrumental, propriamente dita e a do mundo normativo irreduzível à lógica instrumental. Habermas, no entanto, vai observar, ao longo do desenvolvimento de suas teses, que há um crescimento da “razão instrumental à custa do momento prático-normativo”<sup>27</sup> - e daí a centralidade encontrada no direito para a teoria democrática habermasiana.

Não nos ateremos aos pormenores dessa complexa construção teórica, mas em síntese e para a finalidade deste trabalho é suficiente identificar que, a partir da formulação dos conceitos e da distinção entre “mundo da vida” (reprodução simbólica) e “sistema” (reprodução material), Habermas identifica que “só as sociedades resultantes do processo de racionalização que marcou a passagem, no mundo ocidental, das sociedades tradicionais às modernas apresentam essa dualidade” (SOUZA, 2000, p. 82). Nesse sentido, ele ainda identifica duas “patologias” do mundo moderno, quais sejam: a colonização do mundo da vida e a fragmentação do mundo da vida. Como explica Souza (2000):

---

25 Ibd, p. 68.

26 SOUZA, 2000, p. 69.

27 Ibd, p. 71.

Enquanto a tese da colonização do mundo da vida se refere à instrumentalização dos recursos comunicativos pelos imperativos sistêmicos do dinheiro e do poder administrativo, a tese da fragmentação do mundo da vida aponta para o abismo entre cultura dos especialistas e cultura das massas, acarretando a desintegração do elo orgânico entre a apropriação e a crítica da tradição herdada no contexto da prática cotidiana. O conceito dual de sociedade habermasiano permite perceber a seletividade do desenvolvimento ocidental, de modo a possibilitar, ao mesmo tempo, uma consciência crítica sobre suas consequências indesejáveis por um lado, assim como a consideração das conquistas positivas e as potencialidades da modernidade ocidental (p. 82-83).

A esfera pública, assim, é percebida então como o lugar onde essas patologias ou os embates resultantes dos “problemas politicamente relevantes” encontram seu espaço. A esfera pública em Habermas é uma instituição constitutiva do mundo moderno, podendo ser descrita como “uma rede de comunicação de conteúdos e de tomadas de posição e opiniões as quais são filtradas e sintetizadas a ponto de formarem ‘opiniões públicas’” (SOUZA, 2000, p. 91). Para Souza, portanto, a importância do conceito de esfera pública na percepção da modernização seletiva do Brasil diz respeito a possibilidade de superação de uma noção estritamente formal e instrumental do fenômeno, remetendo a discussão a possibilidade de compreender a “questão do aprendizado coletivo no sentido também prático-moral como elemento principal do processo pedagógico pressuposto na democracia” (SOUZA, 2000, p. 92).

#### **1.1.4 Charles Taylor e as fontes do self**

Charles Taylor é um filósofo canadense cuja proposta ancorada no comunitarismo e no culturalismo epistemológico, incorporada assim na tese de Jessé Souza, trata de elucidar o caminho percorrido na construção moderna de indivíduo. Taylor busca estabelecer uma arqueologia das concepções e valores que adquiriram eficácia social dominante no Ocidente. Não interessa ao filósofo necessariamente uma história das ideias, mas “como e por que estas lograram tomar o coração e as mentes das pessoas comuns”<sup>28</sup>. Em meio a esse debate, Taylor tratará, portanto, de identificar a gênese do self moderno para, posteriormente,

---

28 Ibd, 43 p. 104.



elaborar uma crítica apontando a sua crise a partir da “naturalização” de seus pressupostos ou “fontes”<sup>29</sup>.

Pois bem, de acordo com Souza, Charles Taylor discutirá o tema do reconhecimento a partir da “reconstrução de um pano de fundo ético” disposto a partir de uma discussão hegeliana acerca dos fundamentos do contrato social, onde a ameaça à propriedade não seria respondida por aquele que sofre agressão através do sentimento do medo, mas sim, através da percepção de injustiça, perante o “fato de ter sido ignorado e não reconhecido pelo outro” (SOUZA, 2000, p. 98).

Taylor empreenderá um esforço teórico no sentido de esboçar uma “concepção hermenêutica da ciência”, o que o leva a interrogar sobre a “surpreendente eficácia dos discursos das ciências sociais em geral e da ciência política em particular” (SOUZA, 2000, p. 98) – especialmente o behaviorismo e o “rational choice theories”. Partindo disso (e do pressuposto hegeliano), o pensador canadense questionará as relações entre identidades individual e coletiva e, com as investigações do “self”, identificar o “naturalismo” como o paradigma dominante “tanto na prática científica como na prática social”.

O filósofo argumenta, de acordo com Souza (2000), portanto, que a ação dos atores só pode ser compreendida a partir de um “ponto de partida da primeira pessoa”. Se diferenciando de Max Weber e dos pressupostos da filosofia da consciência, Taylor buscará apontar para identificação de uma “autocompreensão dos atores na topografia moral da época e cultura nas quais esses atores se inserem” (p. 98).

Dessa maneira – ainda para contextualizar em que parâmetros se desenrola o pensamento tayloriano –, a investida do pensador canadense vai no sentido de articular-se em um “holismo metodológico”, argumentando que o indivíduo só pode ser compreendido como “última ratio da explicação sociológica na medida em que o pano de fundo social e cultural que os condiciona permanece não tematizado” (SOUZA, 2000, p. 99). Por tal

---

29 “O que Taylor chama de “naturalismo” é a tendência moderna operante tanto no senso comum da vida cotidiana quanto na forma de praticar filosofia ou ciência dominantes, de desvincular a ação e a experiência humana da moldura contextual que lhe confere realidade e compreensibilidade.

Para Taylor existe uma relação interna entre atomismo – a perspectiva que encara o indivíduo como fonte de todo o sentido – e o naturalismo. É precisamente porque o indivíduo é percebido como “solto no mundo” e descontextualizado que se torna possível esta espécie de “ideologia espontânea” do capitalismo que é o naturalismo. O naturalismo se mostra tanto na dimensão da vida cotidiana, quando as pessoas são incapazes de articular os próprios valores-guia que orientam suas escolhas existenciais e políticas, [...] quanto na dimensão científica, seja de modo menos sofisticado nas assim chamadas teorias da escolha racional, seja em teorias mais sofisticadas como na assimilação mitigada que Jürgen Habermas faz da teoria sistêmica”. (SOUZA, 2003, p. 23)

concepção, justamente, é que Taylor buscará resgatar esse “pano de fundo” de sentidos sociais e culturais implícitos expressos nas práticas e instituições do indivíduos<sup>30</sup>.

A investigação desses sentidos diz respeito ao interesse de Taylor no componente “avaliativo da constituição da identidade humana, na medida em que a auto-representação dos sujeitos passa a ser percebida como constitutivo para a construção desta” (SOUZA, 2000, p. 99). Para tanto, Taylor se apropria da teoria de Harry Frankfurt de distinção entre desejos de “primeira e segunda ordens”, onde, em Frankfurt:

Os desejos de primeira ordem são compartilhados pelos seres humanos com todos os outros animais. Os desejos de segunda ordem, no entanto, são potencialidades apenas humanas e implicam *uma avaliação reflexiva dos desejos de primeira ordem*, o que pressupõe a capacidade, em relação aos desejos de primeira ordem, de vinculá-los a valores, o que permite hierarquizá-los segundo critérios éticos e morais e não apenas de acordo com estímulos empíricos ou pragmáticos (SOUZA, 2000, p. 99).

Assim, Charles Taylor, o agente passa a ser percebido como mais que “simples calculador de preferências”, uma vez que estas estariam em relação “interna e constitutiva com valores que as definem enquanto tais”. Taylor, portanto, vai tomar essa perspectiva e renomear os “desejos de primeira e segunda ordem” em “avaliações fortes e fracas”<sup>31</sup>. As avaliações fortes, que são o foco do interesse da pesquisa tayloriana, dizem respeito, portanto, ao pano de fundo moral da ação dos indivíduos e que, como lembrado anteriormente, descola do pensamento weberiano. Aqui se desdobra, como veremos adiante, uma esquematização teórica que vai conformando a noção de self a partir dessa divisão valorativa e hierárquica das avaliações e desejos. Sendo assim, as avaliações fortes

são percebidas como ancoradas tanto verticalmente, na biografia individual, como horizontalmente, na tradição cultural e linguística da qual o sujeito participa. As “avaliações fortes” apontam para uma realidade não instrumental de nossos desejos. Não é o tema pragmático da possibilidade ou não da realização de nossos desejos e intenções que cria o pano de fundo de nossas ações, mas um mundo de “sentimentos morais” que existe independentemente de nosso desejo ou consciência. A esse pano de fundo moral mais profundo só temos acesso por meio da reflexão e da auto-reflexão. A hierarquia de valores que se desdobra e se objetifica a partir daí se impõe ao sujeito provocando reações como vergonha, admiração, culpa ou respeito. Valores são entidades objetivas e não subjetivas. Eles encontram-se objetivados tanto na

---

30 “Esses sentidos culturais, por sua vez, são quase sempre implícitos expressando-se antes em práticas sociais, mores e instituições do que em doutrinas explícitas” (SOUZA, 2000, p. 99).

31 SOUZA, 2000, p. 100.

língua como em práticas sociais e instituições e é a forma peculiar na qual o sujeito se vincula e reflete sobre esses valores objetivados que constitui sua identidade peculiar (SOUZA, 2000, p. 100).

Desse modo, então, Charles Taylor investigará nesse pano de fundo como se dispõe a cadeia hierárquica de valores constitutivos das “avaliações fortes dos indivíduos”, quais são os “bens constitutivos da cultura do Ocidente moderno” e identificando, afinal, na “topografia moral” ocidental uma espécie de “mapa valorativo” - objetificado na língua<sup>32</sup> – para a ordem prática do indivíduo que opõe ideal da autonomia calculadora e o ideal da expressividade individual<sup>33</sup>. Como mencionando anteriormente, a investigação não se dá no sentido de levantar, para tanto, uma história das ideias, mas sim qual a eficácia destas como guias das práticas cotidianas e, portanto, trata de indicar como se constitui uma “identidade moderna”.

Essa investigação traz então uma “arqueologia da identidade moderna”, onde pode ser percebida a singularidade ocidental. Taylor, portanto, observa que a transição para a modernidade se trata de uma “gigantesca mudança de consciência” mais do que um processo de racionalização e diferenciação. Desse modo, a topografia moral do Ocidente estaria embasada no princípio da interioridade e o princípio da afirmação cotidiana<sup>34</sup>.

Nesse sentido, Taylor retoma o contexto helênico para traçar sua investigação acerca da identidade ocidental. Platão, seria o sistematizador fundamental de uma concepção moral do Ocidente, a partir da inexistência de oposição “dentro/fora”, onde o “bem definido como uma conjunção, uma ligação indissolúvel entre o ser racional e a ordem mundana”<sup>35</sup>. Aqui, encontra-se a noção de que “o eu é visto como ameaçado pelo desejo (em si insaciável), devendo este, portanto, ser subordinado e regido pela razão” e, por fim, sendo esta – a razão – compreendida como uma espécie de luz exterior, uma “revelação”<sup>36</sup>. Já no bojo do pensamento cristão, Santo Agostinho, vai apropriar-se dessa tradição, colocando o

---

32 “A anterioridade da língua é, desse modo, o núcleo do argumento comunitarista de Taylor. Os sujeitos não podem ser percebidos como anteriores às relações comunicativas que os definem enquanto tais e constituem o horizonte ético e situacional que confere o contexto inextricável para a construção das suas identidades e, portanto, das suas ações no mundo”. (SOUZA, 2000, p. 102)

33 lbd. p. 104.

34 Essa arqueologia da identidade moderna é também ao mesmo tempo, como não poderia deixar de ser, uma história da singularidade do Ocidente. Fiel a seu ponto de partida culturalista, Taylor tende a ver a transição para a modernidade menos como um processo abstrato de racionalização e diferenciação mas, antes de tudo, como uma “gigantesca mudança de consciência” no sentido de uma radical reconstrução topográfica moral dessa cultura. A topografia moral do Ocidente tem dois aspectos fundamentais para Taylor: o princípio da interioridade e o princípio da afirmação da vida cotidiana (SOUZA, 2000, p. 104-05).

35 lbd. p. 104.

36 lbd. p. 105.

conhecimento como “criação”, como algo interior, fruto de uma atividade reflexiva. Agostinho, dessa forma, inverte o foco da atenção dos objetos “em favor da própria atividade do conhecer”. Tal atividade implicaria “voltar-se para si mesmo, é adotar uma posição reflexiva”<sup>37</sup>.

**Platão é uma figura central nesse contexto.** Ele é o sistematizador da ideia fundamental para a concepção moral do Ocidente, qual seja a ideia de que **o eu é visto como ameaçado pelo desejo (em si insaciável) devendo, portanto, ser subordinado e regido pela razão.** O cristianismo adotou a perspectiva platônica da dominância da razão sobre as paixões na medida em que a santidade e o caminho para a salvação passaram a ser expressas nos termos da pureza platônica. Ao mesmo tempo, **Santo Agostinho**, ao se apropriar da tradição platônica, engendra uma novidade radical que vai ser fundamental para a especificidade do Ocidente: a noção de interioridade. **O conhecimento não é uma luz exterior lá fora, uma revelação portanto, como era para Platão, mas é algo interior em nós mesmos, sendo antes uma criação que uma revelação. Agostinho muda o foco de atenção dos objetos conhecidos em favor da própria atividade do conhecer.** Voltar-se para essa atividade é voltar-se a si mesmo, é adotar uma proposição reflexiva. Como em todas as grandes revoluções morais do Ocidente, também o princípio da subjetividade é inicialmente religioso. Agostinho dá o passo para a **interioridade**, porque este é um passo para a verdade divina. É isto que torna a dimensões da primeira pessoa irresistível. Ela é associada a uma passagem para o interior como um passo para o mais alto, para o “superior” (SOUZA, 2003, p. 26; grifos meus).

É nessa linha, portanto, que Charles Taylor identifica um princípio da interioridade ao constatar que Agostinho introduziu “a interioridade da reflexão radical” que adquirirá uma nova dimensão com René Descartes e, mais adiante, em Immanuel Kant, onde a hierarquia entre “razão” e “sentidos” adquire uma conformação “desencantada”:

É que a hierarquia entre razão e sentidos se acresce aquela entre as diversas espécies vivas, conferindo aos humanos um sentimento de especialidade e superioridade responsável, em grande medida, pela atração que este tipo de idéia exerce. O passo fundamental seguinte nesta mesma direção é dado por Descartes ao objetificar toda a realidade exterior à mente, seja nosso corpo, seja a natureza exterior. Libertar-se da concepção que mistura mente e matéria é compreender esta última instrumentalmente, é desencantá-la. O desencantamento da matéria e sua subordinação em relação à razão subjetivada são um pressuposto do nosso próprio senso moderno de **dignidade da pessoa humana enquanto ser racional**. Este tema torna-se central em **Kant**, mas **Descartes** já se move nessa direção (SOUZA, 2000, p. 106, grifos meus).

Assim, existe uma requalificação da configuração moral do Ocidente, onde a própria produção da autoestima sofre uma mudança radical. Esta passa a ser marcada por uma

<sup>37</sup> “A verdade está dentro de nós e Deus é a verdade. Foi essa vinculação com a necessidade religiosamente motivada que tornou a linguagem da interioridade irresistível” (SOUZA, 2000, p. 105).

transposição da ética aristocrática da fama, algo que se conquista no espaço público, para o interior da mente, subjetivada, não mais apenas como “algo para os outros”. As virtudes do guerreiro e do aristocrata da ética e da glória são internalizadas, conferindo à vontade individual seu lugar privilegiado no Ocidente (influência estoica no cristianismo). Por outro lado, as noções de virtude e bem também são invertidas, sendo reinterpretadas pelo “ideal cartesiano” do controle racional<sup>38</sup>.

Nesse momento, a racionalidade passa do estágio substantivo para ser procedural, isto é, constitui uma topografia moral onde o sujeito ocidental deve ser auto-responsável, livre dos costumes e autoridades locais, racional de acordo com certos cânones e passa a ser disciplinado<sup>39</sup>. Taylor chama esse “novo sujeito” de “self pontual”.

O self pontual, assim, seria “desprendido”<sup>40</sup> das amarras tradicionais ou particulares e seria orientado pela “ação metódica e disciplinada”, cujos efeitos práticos estariam dispostos nas mais variadas esferas da vida cotidiana e das ciências, tomadas, então, por uma “razão calculadora”. Dessa forma também, Taylor aponta para o quanto essas características estariam arraigadas no modo de ser ocidental a ponto de afirmar, de acordo com Souza, que temos o “self desprendido e disciplinado como temos cabeça sobre nosso corpo”<sup>41</sup>.

Entretanto, Charles Taylor indicará que esse self pontual não alcançará o domínio completo da vida prática dos sujeitos até a Reforma Protestante, quando a redefinição da hierarquia social, motivada por motivos religiosos, trata de valorizar as práticas que envolvem

---

38 Idb. p. 107.

39 “A imagem cartesiana da agência humana correspondia a uma tremenda revolução que estava acontecendo efetivamente nessa época (começo do século XVII). Essas mudanças apontavam, antes de tudo, para a entronização da disciplina como lei primeira da organização social em vários campos: primeiro no campo militar, mas também na administração civil e na economia. O novo lugar da disciplina implicou o crescente apelo da visão da agência humana como moldável por meio da ação metódica e disciplinada. A visão do sujeito em Descartes como “descontextualizado” (desingaged) correspondia à noção do sujeito que instrumentaliza a si mesmo em nome de uma orientação já antecipadamente decidida em nome de algum fator externo. (SOUZA, 2003, p. 29).

40 “O self é pontual posto que desprendido de contextos particulares e portanto remodelável por meio da ação metódica e disciplinada. A essa nova maneira de ver o sujeito, desenvolveram-se uma filosofia, uma ciência, uma administração, técnicas organizacionais, destinadas a assegurar seu controle e disciplina. Por outro lado, no entanto, seria um erro supor-se, como acontece efetivamente, um desprendimento total do self. A crise do self moderno é decorrente da radicalização da perspectiva do sujeito. Esse é o ponto fundamental da crítica de Taylor. A noção de self desprendido, por estar arraigado em práticas sociais e instituições, é naturalizada. Essa é a razão última pela qual Taylor rejeita o conceito de sistema no sentido habermasiano. Ao desvinculá-lo das fontes morais que o constituíram, Habermas contribui para a sua naturalização, para vê-lo como uma instância independente do controle humano. Temos a partir de então self desprendido e disciplinado como temos cabeça sobre nosso corpo, dirá Taylor” (SOUZA, 2000, p. 107).

41 Idb. p. 107.

meios como trabalho e família em detrimento das atividades contemplativas e aristocráticas<sup>42</sup>. Taylor e Max Weber, portanto, convergem na hipótese que afirma a reforma como “a parteira tanto da singularidade cultural como moral do Ocidente”<sup>43</sup>.

Assim, essa inversão dos significados atribuídos às esferas práticas da vida cotidiana, servirá de base para a contestação da ordem social tradicional e sua hierarquia. Suportados nas classes burguesas da Inglaterra, França e Estados Unidos, essa nova articulação de valores e significados contribuirá para a afirmação de “princípios da vida cotidiana” com o potencial democrático ocidental, haja vista que ideais de liberdade, igualdade e “benevolência em relação aos outros homens” passam a ocupar o status de “conquistas irrenunciáveis para os indivíduos modernos”. Taylor classifica esse conjunto de ideais como o “princípio da dignidade”<sup>44</sup>.

Nesse sentido, é possível indicar nas proposições teóricas de Charles Taylor acerca das fontes do “self pontual”, uma linha de desenvolvimento histórico da construção da identidade Ocidental pautada em uma “evolução” do pensamento europeu. Durante o processo de racionalização e de mudança de mentalidades objetificada em uma mudança na estrutura hierárquica de valores e nas práticas cotidianas, passa a ser sustentada por uma topografia moral específica ao Ocidente e que é marcado por duas características principais: o princípio da interioridade e o princípio da afirmação da vida cotidiana<sup>45</sup>.

Contudo, Taylor apresenta um contraponto a percepção naturalista do mundo, resgatando o que ele chama de reação do “expressivismo”. A noção de self pontual é contraposta pelo resgate do sentimento, a partir das leituras de Rousseau e Montaigne. A percepção naturalista do self desprendido e capaz de se generalizar, baseado na razão instrumental, aqui passa a ser contestada pela busca da originalidade de cada pessoa<sup>46</sup>. Assim,

Os sentimentos passam a ser normativos, o que as paixões não eram. Agora, descobrimos o que é certo, pelo menos em parte, experienciando nossos sentimentos morais. Esse renascimento e nobilitação do sentimento vão ser um traço marcante da cultura moderna para Taylor. A afirmação da vida cotidiana parece conter duas vertentes da configuração moral ocidental: a razão instrumental, cujo lugar privilegiado

---

42 Ibd. p. 108.

43 Ibd, p. 108.

44 Ibd, p. 109.

45 SOUZA, 2003, p. 25.

46 SOUZA, 2000, p. 110.

é a economia e o mundo do trabalho; e o expressivismo tem no casamento baseado em sentimentos talvez sua objetificação mais importante (SOUZA, 2000, p. 111).

Tal percepção de uma diferenciação das pessoas a partir do expressivismo, aponta para a ideia de que a identidade é demarcada por uma relação “tanto em relação à pressão por conformidade social, quanto em relação a uma atitude instrumental em relação a si mesmo”<sup>47</sup>. Essa ideia é articulada no sentido de perceber como, a partir desse conflito de identidade – da razão instrumental “contra” o expressivismo –, é constituído o reconhecimento do sujeito. A partir do conceito de autenticidade (particularizante) em contraponto a dignidade (universalizante), portanto, Taylor argumenta que as são “identidades geradas internamente que nos permitem reconhecer tanto a nós mesmos quanto aos outros” (AVRITZER, 2001, p. 165).

Destarte, segundo a leitura feita por Jessé Souza da teoria de Charles Taylor, o autor canadense identificará, em “relação às sociedades industriais avançadas”, como central a questão do ideal de autenticidade, deixando o tema da dignidade em segundo plano<sup>48</sup>. Souza vai utilizar, portanto, as discussões sobre reconhecimento (ancoradas em toda essa contextualização alhures elaborada) como fator fundamental na percepção teórica da modernização seletiva. Nas palavras do autor:

Nesse contexto, nos interessa, antes de tudo, as repercussões da discussão acerca dos princípios que regulam a nossa atribuição de respeito, deferência ou, em uma palavra, a atribuição de “reconhecimento social” como base na noção moderna de cidadania jurídica e política. (...) Nos interessa especialmente construir uma gramática que torne visível aquilo que Taylor, na tentativa de separar o respeito no sentido jurídico, ou seja, o respeito pelo direito alheio na acepção de não infringir ou invadir o espaço do outro, do tipo de respeito que ele chama “atitudinal”. (SOUZA, 2003, p. 38)

As discussões sobre o reconhecimento social com base nas teses de Charles Taylor sobre as fontes do self, por fim, permitem para Souza “ampliar a discussão de pressupostos estruturais para a análise do caso do processo de modernização brasileiro” (SOUZA, 2000,

---

47 SOUZA, 2003, p. 36.

48 “A questão central para Taylor, em relação às sociedades industriais avançadas, refere-se, antes de tudo, ao ideal de autenticidade e apenas secundariamente ao ideal da dignidade. Isso tem a ver com o pressuposto de que as democracias norte-americanas e europeias ocidentais teriam solucionado as desigualdades sociais mais virulentas e efetivamente, a partir da consolidação do *welfare State*, garantido um patamar de igualdade real entre os diversos grupos sociais” (SOUZA, 2003, p. 36).

p. 123). Essa discussão será fundamental e permeará o trabalho de Jessé tanto no “Modernização Seletiva” quanto no “Construção Social da Subcidadania”.

## **1.2 Crítica à “sociologia da inautenticidade” e a modernização seletiva**

Dado o marco teórico sobre o qual Jessé Souza constrói a sua tese sobre a modernização seletiva do Brasil, podemos nos lançar a tentativa de síntese dos pontos centrais a fim de encontrarmos a concepção de modernidade do autor. Para tanto, esse tópico se desenvolve em torno de dois argumentos cuja conexão dá o sentido da tese de Souza: o da crítica a sociologia da inautenticidade e o da modernização seletiva, propriamente dita.

Jessé Souza argumenta, com base em Taylor, que a teoria ou visão de mundo que logra permear as práticas sociais são internalizadas e defendidas por suportes sociais significativos. Assim, as mudanças ou transformações no imaginário social se dão de maneira paulatina permeada por conflitos, uma “longa marcha” de maturação, como afirma Taylor, até o momento da consolidação de uma nova ordem moral, como no caso do Ocidente (SOUZA, 2003, p. 95). Essa concepção nega-se a pleitear formas de causalidade original entre fatores materiais e subjetivos.

A visão de mundo, por sua vez, não trata de um processo unilateral, mas, deve adaptar-se a condições específicas de espaço e tempo, isto é, o processo de maturação e de consolidação de uma nova ordem moral sempre se depara com uma ordem ou condição anterior e, desse modo, sempre será articulada resistência e ocorrerá “influência” de uma sobre a outra (noção kantiana de esquematização subordinada ao tempo e espaço)<sup>49</sup>.

Como Souza frisa ao retomar o tema do debate da ética religiosa, de Max Weber, ou das culturas axiais de Shmuel Eisenstadt, onde a concepção dual implica na “existência de uma esfera moral e simbólica de fundo religioso autônoma em relação às esferas profanas, a qual logra se institucionalizar e perpassar todas as esferas da vida” (SOUZA, 2003, p. 96). Essa autonomia confere, assim, legitimidade, estabilidade e permanência, como ocorreria

---

49 SOUZA, 2003, p. 95.



com a sociedade hindu, uma sociedade que se encaixa naquilo que Jessé Souza qualifica como “velha periferia”.

No caso brasileiro a situação é inversa. O Brasil se enquadra na noção de “nova periferia”, isto é, enquanto as “velhas periferias” seriam sociedades milenarmente assentadas e paralelamente desenvolvidas em relação ao Ocidente, as novas periferias seriam frutos diretos da expansão ocidental. Para Souza, a falta de uma demarcação clara dessas distinções pode implicar em equívocos interpretativos, seja por ignorar a força da esfera ética religiosa de legitimidade nas sociedades axiais, seja pela supervalorização dos elementos chamados “pré-modernos” na nova periferia, como no caso da “sociologia da inautenticidade” brasileira, onde os pressupostos de um passado colonial católico e personalista dariam a origem a uma tradição patrimonialista no país. Como nos diz o sociólogo:

O “conto de fadas” sociológico, que supõe, a existência de uma religiosidade católica operante associada a um patrimonialismo político organizado no Brasil colonial, não é apenas um contra-senso histórico. Ele também é a base para a suposição de um eterno atavismo personalista e familista, dominante em suas infinitas variações – hoje em dia é a sua variação “hibridista” que está na moda – seja no horizonte periférico, seja na reflexão internacional acerca da periferia, que supõe a continuidade eterna das relações pessoais e familísticas mesmo em sociedades periféricas complexas e dinâmicas como a brasileira (SOUZA, 2003, p. 97-98).

Desse modo, nas novas periferias, como o Brasil, uma visão de mundo simbólica e institucionalmente articulada, no seu sentido forte, não existia. A religião jamais chegou a converter-se em uma esfera moral autônoma, uma vez que, por um lado, a capelania sempre esteve subordinada aos senhores de terras e escravos, e, por outro, os únicos porta-vozes efetivos do catolicismo na colônia, os jesuítas, cuja eficácia fora localizada e limitada. O que havia no Brasil, portanto, era uma cultura material e simbólica “rasteira e pouco articulada”<sup>50</sup>.

Jessé Souza, então, interpretará a obra de Gilberto Freyre colocando o processo de europeização como desencadeado após a vinda da família real ao Rio de Janeiro, onde “a hierarquia valorativa, em todas as suas dimensões, havia sido posta de cabeça para baixo” (SOUZA, 2003, p. 98). Em outros termos, com a chegada da Corte portuguesa ao Rio de Janeiro, a ordem tradicional vigente no Brasil colonial até então passa a ser perpassada por novas relações sociais caracterizadas por atribuições valorativas modernas e que exigiam uma mudança radical da sociedade. É nesse contexto que as articulações sociais

---

50 SOUZA, 2003, p. 96.

precedentes passam a ser gradativamente substituídas por uma nova dinâmica social onde o “talento” e a “racionalidade” passam a ter maior importância na escala de valores.

Desse modo, Jessé vai caracterizar esse processo, a partir de uma crítica daquilo que ele vai identificar a “sociologia da inautenticidade brasileira” é a auto-interpretação nacional onde a ideia de “um Brasil modernizado para inglês ver, uma modernização superficial ganha corpo” (SOUZA, 2000, p. 11). Essa ideia de modernização inautêntica é compreendida no âmbito das ciências sociais brasileiras a partir das noções de personalismo, familismo e patrimonialismo, “de modo a fundamentar a ideia de uma sociedade pré-moderna”<sup>51</sup>.

As mazelas sociais dos países periféricos, como o Brasil, como a desigualdade e sua naturalização, massiva marginalização de setores expressivos da população e dificuldades de consolidação de uma ordem democrática e de mercado competitiva e eficiente, seriam explicáveis a partir dessa expansão pré-moderna de modelos familísticos para todas as esferas sociais. Inspirado por um paradigma explicativo semelhante àquele do *culture and personality*, dominante da sociologia e antropologia americanas da primeira metade do século XX, parte-se de uma perspectiva culturalista sem adequada vinculação com a eficácia de instituições fundamentais, em que a “cultura” é percebida como uma entidade homogênea, totalizante e auto-referida. Seria por conta dessa soberania do passado sobre o presente que nos confrontamos com solidariedades verticais baseadas no favor, na subcidadania para a maior parte da população e abismo material e valorativo entre as classes e as raças que compõem nossa sociedade (SOUZA, 2003, p. 13).

Ao contrário desses pressupostos, Jessé Souza identificará que a “revolução modernizadora da primeira metade do século XIX” trouxe ao Brasil um código valorativo dominante. Trata-se do “individualismo moral ocidental”, considerado como elemento primordial de

[...] todas as realizações culturais da modernidade ocidental, desde o mercado competitivo capitalista até o Estado liberal democrático, passando pela imprensa livre, pela discussão racional científica, pela doutrina dos direitos subjetivos e qualquer dos outros ganhos ou aspectos positivos que possamos imaginara partir da passagem da sociedade tradicional à moderna (SOUZA, 2000, p. 254).

O processo de modernização brasileiro, portanto, desde o seu ponto inicial (vinda da família real ao Rio de Janeiro) é marcado pela alteração radical da orientação valorativa que se deu a sua estruturação, onde a antiga ordem passou a ser contestada por uma nova. É nesse ponto que Souza identifica o marco da “construção social da subcidadania” bem como

---

51 Ibd, p. 13.

da singularidade do processo de “modernização seletiva”, distinguindo dos casos de seletividade dos Estados Unidos<sup>52</sup> e da Alemanha<sup>53</sup>, por exemplo.

Sendo assim, o pressuposto histórico e estrutural da modernidade assumida por Jessé Souza é o mesmo dos autores clássicos do Atlântico Norte. A modernidade é entendida como um processo de racionalização que tem seu marco histórico a reforma protestante e seu fundamento na racionalização, no “desencantamento do mundo da vida” e no “individualismo ético”<sup>54</sup>. A construção da modernidade se dá, na interpretação adotada por Jessé Souza, como um movimento autoconsciente europeu<sup>55</sup>, ou seja, que acontece a partir de uma “genealogia da moral e da racionalidade” que tem raízes e causas na própria Europa e nos Estados Unidos<sup>56</sup>.

Jessé Souza assume, assim, a ideia de que a modernidade se caracteriza pela presença de mercado, Estado e esfera pública, articulados a partir de um processo de racionalização ou mudança de consciência Ocidental<sup>57</sup> e que trata de criar hierarquias de valor<sup>58</sup>. Na crítica de Souza, a insuficiência de desenvolvimento no Brasil não se dá pelas

52 SOUZA, 2000, p, 141-142.

53 SOUZA, 2000, p. 146.

54 SOUZA, 2000, p. 38; p. 106.

55 SOUZA, 2000, p. 39; p. 43.

56 “Apenas no Ocidente temos a ciência empírica, música racional, imprensa, Estado e, sobretudo, a forma econômica do capitalismo. A atenção de Weber dirige-se à genealogia desse processo: por que apenas no Ocidente, melhor, por que apenas no Ocidente moderno temos a vitória daquilo que Weber chama “racionalismo da dominação do mundo”?” (SOUZA, 2000, p. 20-21).

57 “O Ocidente, na sua versão especificamente moderna, nasce para Weber precisamente a partir da constituição de uma noção altamente improvável de “condução da vida” (Lebensführung) que irá secundarizar todos os aspectos tradicionais, emocionais e sentimentais em nome de um único princípio guia, a partir do comportamento humano em todas as suas dimensões deveria estar subordinado. É essa “racionalização da vida” (Durchrationalisierung des Lebens) segundo um princípio único – a transformação da realidade externa em nome de princípios religiosos – que está por trás da constituição de todas as criações institucionais que singularizaram o Ocidente, dentre estas, acima de tudo, a constituição de mercado competitivo e Estado racional centralizado” (SOUZA, 2003, p. 82). Conferir também, acerca das apropriações de Charles Taylor: SOUZA, 2000, p 105; SOUZA, 2003, p. 15; p. 26.

58 A grande vantagem da hermenêutica social tayloriana em relação ao diagnóstico weberiano neste particular, manifesta-se, aos olhos no fato de que, ao contrário da pressuposição weberiana da entronização de um contexto objetivo de “falta de sentido” a partir do ancoramento institucional desta visão de mundo, Taylor parte do princípio de que esse novo contexto apenas inibe, precisamente por causa da naturalização da sua dinâmica de funcionamento, a articulação explícita dos princípios que o informam em última instância. Enquanto Weber parte da tese da reificação e coisificação do mundo social que havia sido criado por princípios morais explícitos – caso clássico do paradoxo das consequências para que ele habita todas as formas de ética da convicção – implicando, inclusive, que a falta de sentido que se segue a este estado de coisas, condiciona, também, uma falta de liberdade, pelo amesquinamento das possibilidades de orientação alternativa da vida no novo contexto institucional – o tema clássico do final da ética protestante – Taylor, ao contrário, esboça uma teoria alternativa que permite um diagnóstico muito distinto. Se o sentido e a hierarquia valorativa que passa a habitar as novas práticas institucionais fundamentais do Ocidente encontra-se apenas inarticulada e inaudível, é sempre possível revivificá-la e desnaturalizá-la precisamente se logramos recuperar o sentido original e re-articulá-lo”. (SOUZA, 2003, p. 84)

razões que os ensaístas e teóricos da chamada “sociologia da inautenticidade” apontavam (patrimonialismo, familismo), ou pela configuração de uma sociedade híbrida que congrega elementos pré-modernos e modernos, mas sim pela caracterização sistêmica da marginalização de uma classe de pessoas que não têm acesso aos bens materiais e simbólicos (herança da escravidão)<sup>59</sup> para competirem de igual para igual em no mercado competitivo.

Estado e mercado, assim, tratam de reconfigurar a realidade social e valorativa<sup>60</sup> brasileira:

Quando a modernidade européia chega ao Brasil de “navio”, na esteira da troca de mercadorias, seus valores não são uma mera mercadoria de consumo. Afinal, seriam esses valores que iriam presidir a institucionalização incipiente de formas extremamente eficazes de condução da vida cotidiana: o Estado e o mercado capitalistas. Estado e mercado pressupõem uma revolução social, econômica, valorativa e moral de grandes proporções. Os papéis sociais se modificam radicalmente (SOUZA, 2000, p. 245).

Para Souza, na “nova periferia” aparece, portanto, como consequência do processo de modernização. Se cria uma divisão entre cidadãos e subcidadãos, sendo que os primeiros alçam decodificar os códigos de um habitus primário enquanto os seguintes, condenados historicamente pelo abandono do Estado, produzem e reproduzem um habitus precário<sup>61</sup>. Esse fenômeno, que se apresenta de forma residual nos países centrais, manifesta-se como regra na periferia global<sup>62</sup>. Nesse sentido, todo o processo de modernização da periferia é caracterizado como seletivo sendo “de fora para dentro”<sup>63</sup> e composto de condições que invisibilizam as desigualdades sociais<sup>64</sup> e impossibilitam a acensão social da maior parte da população.

---

59 “[...] Essa não humanidade básica do escravo é que impede os efeitos sociais da hierarquia valorativa baseada na dignidade no sentido examinado, na primeira parte desse livro, quando analisamos a filosofia social de Charles Taylor. Essa revolução valorativa é pressuposto da composição de instituições como o mercado capitalista competitivo, baseado nas liberdades econômicas protegidas, ou a democracia moderna, baseada na proteção dos direitos subjetivos intransferíveis” (SOUZA, 2000 p. 257).

60 lbd, p. 246.

61 SOUZA, 2003, p. 160.

62 lbd, p. 170-171.

63 “Nesse sentido, meu argumento implica que nossa desigualdade e sua naturalização na vida cotidiana é moderna, posto que vinculada a eficácia de valores e instituições modernas com base em sua bem sucedida importação “de fora para dentro”. Assim, ao contrário de ser personalista, ela retira sua eficácia da “impessoalidade” típica dos valores e instituições modernas. É isso que faz tão opaca e de tão difícil percepção na vida cotidiana” (SOUZA, 2003, p. 17).

64 lbd, p. 171.

## **Capítulo 2 – Enrique Dussel: o mito da modernidade e o eurocentrismo**

Nesse capítulo será apresentado o corpo argumentativo ao qual as reflexões acerca da modernização seletiva de Jessé Souza serão submetidas. Esse corpo argumentativo é composto pelas discussões que envolvem as teorias do sistema-mundo, modernidade e eurocentrismo a partir do pensamento de Enrique Dussel.

Sendo assim, esse capítulo será dividido em duas partes. Em um primeiro momento, tratarei de trazer uma breve contextualização das discussões acerca das fontes e do processo de elaboração das análises dos sistemas mundiais e, em um segundo momento, trarei como Enrique Dussel recepciona essas teorias e as direciona para uma nova dimensão crítica em sua Filosofia da Libertação.

### **2.1 Das teorias da modernização, desenvolvimento e dependência às análises do sistema mundo moderno**

As Ciências Sociais que antecederam as discussões dos sistemas-mundo consistem “em uma série de disciplinas específicas com maior ou menor aceitação de suas fronteiras sob o ponto de vista epistemológico” e marcadas por clivagens do tipo “passado/presente e o mundo Ocidental/resto do mundo”, onde “historiadores estudavam o passado e os economistas, cientistas políticos e sociólogos estudavam o presente” (PENNAFORTE, 2011, p. 26).

Foi no pós-guerra que esse cenário começou a mudar, ou seja, é no bojo de alterações geopolíticas marcadas pelos processos de independência das antigas colônias europeias na África e na Ásia, bem como as mudanças verificadas nos países latino-americanos por conta de processos de urbanização e industrialização, que acontece o que Immanuel Wallerstein aponta como que “a maior mudança na ciência social mundial nos 25 anos após 1945 foi a descoberta da realidade contemporânea do Terceiro Mundo” (WALLERSTEIN, 2002, p. 231 apud PENNAFORTE, p. 28). Em outros termos, com o fim da Segunda Guerra Mundial e as mudanças que o conflito legou ao planeta, os estudos sobre

os países periféricos passaram a ocupar um espaço de legitimidade e alguns termos passaram por uma ressignificação<sup>65</sup>.

No mundo pós-guerra emergem duas superpotências que passam a polarizar o globo com suas distintas propostas societárias. De um lado, temos os Estados Unidos com quinta-essência do capitalismo mundial; e por outro, temos a União Soviética, que exercera papel fundamental na derrota do nazi-fascismo e que surgia como alternativa ao modelo capitalista. Os Estados Unidos, que emergem como a grande potência e líder do bloco capitalista, substituindo o lugar que até então era ocupado pela Europa Ocidental<sup>66</sup>, vai enxergar uma “ameaça” aos valores Ocidentais, representada pelo lado soviético. Começam a surgir, assim, inúmeras estratégias para a contenção de possíveis convulsões sociais e avanços do socialismo.

As estratégias variaram numa gama de tramas que foram desde o conflito armado direto (Guerra da Coreia, Guerra do Vietnã), patrocínio e logística para golpes através da implantação dos Estados de contrainsurgência<sup>67</sup> e, em um alinhamento com elites intelectuais e burguesas locais, através de iniciativas para apaziguamento das tensões no âmbito teórico e ideológico. Talvez uma das principais iniciativas no âmbito ideológico sejam as chamadas teorias do desenvolvimento e da modernização, que surgem como propostas (ou um horizonte utópico) para as ex-colônias e países periféricos.

Nesse sentido, as teorias do desenvolvimento e da modernização aparecem como uma tentativa de responder as perguntas a respeito da “insuficiência de desenvolvimento na periferia”. Os países periféricos, enquadrados na categoria de subdesenvolvidos<sup>68</sup>, passam a ser submetidos a uma estratégia de contrainsurgência acompanhada dessas teorias. Passaram, sob um caráter propositivo, a serem discutidas e apresentadas receitas para superar esse atraso e encaminhar os países do Terceiro Mundo no rumo do desenvolvimento<sup>69</sup>. Articulou-se, então, todo um arcabouço teórico que pode ser compreendido como a “ideologia do desenvolvimento”<sup>70</sup> ou, como Wallerstein denomina, a

---

65 PENNAFORTE, 2011, p. 30.

66 ARRIGHI, 1996, p. 65.

67 MARINI, 1978, p. 6.

68 PRADO, 2015.

69 PENNAFORTE, 2011, p. 31.

70 PRADO, 2015.

maturidade de um processo iniciado já na Primeira Guerra Mundial, como a “geocultura do desenvolvimento”<sup>71</sup>.

A perspectiva do desenvolvimento, portanto, compreende os países centrais em uma condição de agentes em um estágio superior de um fenômeno global e de ordem geral, no extremo de um *continuum* evolutivo, de um desenvolvimento “auto-sustentado” atingido por algumas nações através do processo de industrialização e modernização institucional e que aponta para uma espécie de sentido prático teleológico (histórico e econômico) socialmente alcançável no âmbito do Estado e sociedade. Os obstáculos para tal objetivo residiriam nos desvios que estes países periféricos apresentavam diante dos padrões de desenvolvimento dos países centrais.

Desse modo, como afirma José Luiz Fiori no texto “De volta à questão da riqueza de algumas nações” (1999) – citando Wallerstein –, após a Segunda Guerra Mundial “a possibilidade do desenvolvimento (econômico) de todos os países veio a ser uma fé universal, compartilhada igualmente por conservadores, liberais e marxistas (...) As fórmulas propostas por cada um para obter tal desenvolvimento foram ferozmente debatidas, mas a própria possibilidade não o foi” (WALLERSTEIN, p. 163, apud FIORI, p. 23).

De acordo com Ruy Mauro Marini, no texto “A Crise Teórica” (1968) é possível instituições como a Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL) ou os estudos desenvolvimentistas surgem como uma dupla missão de contenção de uma “ameaça externa” ao modo de produção capitalista e de consolidação ideológica de uma estrutura social de dominação social vigente de cunho industrial-periférica. A crítica vai no sentido de que, enquanto uma proposta acadêmica de superação das mazelas econômicas e sociais latino-americanas, a teoria do desenvolvimento não compreende caminhos que vão além dos marcos do capitalismo (como os teóricos da CEPAL) e, mais ainda, em alguns casos, ignoram os fatores histórico-estruturais da região (como Seymour Martin Lipset, Walt Whitman Rostow, entre outros).

---

71 “Nasciam ali as raízes daquilo que Immanuel Wallerstein chamou de “geocultura do desenvolvimento”, que só alcançou sua plena maturidade depois da II Guerra Mundial. Para Wallerstein, o seu primeiro impulso foi dado, de forma simultânea e paradoxal, pelas duas propostas competitivas das políticas externas norte-americana e soviética, definidas por Wilson e Lenin em torno de 1917, e que defendiam igualmente a autodeterminação e o desenvolvimento econômico dos povos. Nas palavras do próprio Wallerstein: “A ideologia wilsoniana-leninista da autodeterminação das nações, sua igualdade abstrata e seu paradigma desenvolvimentista incorporado em ambas variantes ideológicas, foi aceita maciça e praticamente sem exceção como o programa operacional dos movimentos políticos das zonas periféricas e semiperiféricas do sistema mundial” (Wallerstein, 1974, p. 115, apud FIORI, 1999, p. 21).

O desfecho do pensamento desenvolvimentista, portanto, é marcado pelo fracasso das propostas de “desenvolvimento auto-sustentado”, tanto dos pensadores do grupo inicial dos “development economics”<sup>72</sup>, como das propostas de industrialização da CEPAL, encontradas em Celso Furtado e Raúl Prebisch. A realidade material latino-americana era continua constituída pelas desigualdades sociais gritantes e o fator da dependência da periferia com relação ao centro pareceu se aprofundar, mesmo com o processo de industrialização.

Como crítica das discussões sobre as possibilidades de desenvolvimento e industrialização (com seus efeitos) e como desdobramento das discussões em torno da tradição marxista e do imperialismo, veremos florescer as teorias da dependência. Carregando também alguns elementos de diálogo com o método histórico-estrutural da CEPAL, essa teoria não aparece como um desdobramento das teorias do desenvolvimento, mas como uma possibilidade de um inédito pensar sobre a condição da América Latina no cenário internacional e mesmo de sua própria significação histórica, rompendo, em uma certa medida, com o movimento de “reflexo” intelectual das metrópoles, de um pensamento colonial que imitava as correntes que predominavam na Europa (MARINI, p. 68).

A tradição das teorias da dependência terá uma ligação direta com as análises do sistema mundo diretamente, como veremos adiante. Como nos explica Fiori e também Marini nos textos já mencionados, a partir de uma discussão que havia sido iniciada, na América Latina nos anos 20, com o debate seminal entre os peruanos Juan Carlos Mariátegui (1928) e Victor Raúl Haya de la Torre (1936) em torno da problemática do imperialismo. Porém, a partir do trabalho de Gabriel Palma (1982), citado por Fiori (1999), podemos organizar as teorias da dependência, propriamente ditas, em três distintas correntes<sup>73</sup>, das quais me limitarei a citá-las nesse trabalho: uma vertente surge no âmbito da CEPAL, com nomes como Aníbal Pinto e Celso Furtado; outra é a tradição da Teoria Marxista da Dependência, cujos expoentes foram Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra, entre outros e, por fim, a terceira é fruto das discussões de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto.

As teorias ou análises do sistema mundo aparecem a partir da década de 1970 com nomes como Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Giovanni Arrighi e André Gunder Frank e

---

72 FIORI, 1999, P. 25.

73 FIORI, 1999, p. 31.



surgem da crítica às construções teóricas elaboradas pelas Ciências Sociais desde o século XIX. Sua constituição pode ser compreendida pela crítica das teorias da modernização ou desenvolvimento e sua influência teórica rastreada a partir das discussões que seguem aos debates do marxismo, das teorias da dependência e da perspectiva histórica da Escola dos Annales<sup>74</sup>. Nesse sentido, como explicitado alhures, as teorias da dependência e as teorias da modernização são herdeiras de um pensamento cuja a centralidade é posta no Estado. As análises do sistema mundo deslocam a ênfase dessa perspectiva teórica, precisamente o sistema mundo moderno enquanto definido por Wallerstein como “[uma] divisão territorial do trabalho multicultural na qual as produções e intercâmbio de bens básicos e matérias-primas é necessária para a vida de seus habitantes todos os dias” (PENNAFORTE, 2011, p. 22).

Dessa forma, tomando Immanuel Wallerstein como um dos principais expoentes das análises dos sistemas mundiais, as análises do sistema mundo tomam de Fernand Braudel (da Escola dos Annales) a ideia da *longue durée*, da história de longa duração, que contribuiu para a compreensão do sistema mundo como um sistema histórico, possuidor de um ciclo de ascensão e decadência. Essa interpretação do mundo, então, pode ser compreendida como perpassada por um “processo dinâmico e dialético que permitira a existência de um sistema-mundo que seria substituído por outro, ocorrendo, assim, os períodos de transições”<sup>75</sup>.

Do marxismo, as análises dos sistemas mundiais tomará a percepção de que a realidade estaria baseada no conflito social, a preocupação com a totalidade, a centralidade do processo de acumulação e da luta de classes, bem como a percepção da dialética como movimento de conflito e contradições históricas<sup>76</sup>. Nesse sentido, por sua vez, abre-se o diálogo com as teorias da dependência onde “uma explicação neomarxista dos processos de desenvolvimento, popular no mundo em desenvolvimento” onde esta estaria voltada para a compreensão das relações “centro-periferia”<sup>77</sup>.

Para alguns analistas, a ASM [Análises do Sistema Mundo] seria de alguma maneira uma adaptação da TD [Teoria da Dependência] por apresentar uma explicação do processo de desenvolvimento econômico atrelado à dinâmica Centro (países ricos), Periferia e Semi-Periferia (países subdesenvolvidos).

74 PENNAFORTE, 2011, p. 35.

75 Ibd., p. 36.

76 Ibd., p. 36-37.

77 Ibd., p. 37-38.

Nesse processo, os países pobres levariam desvantagens qualitativas nos termos de troca entre produtos de pouco valor agregado (matérias-primas, por exemplo) por produtos de alto valor agregado (industrializados) das nações mais desenvolvidas (Centro) dentro do sistema-mundo capitalista. O desnível tecnológico entre as nações seria o ponto central no processo de atraso econômico e social e na manutenção desse status quo (PENNAFORTE, 2011, p. 38).

Por fim, para ter uma dimensão do que de fato se propõe a partir das análises dos sistemas mundiais, o texto de Wallerstein “Análise dos sistemas mundiais” (1999), oferece um importante panorama da proposta. Como Pennaforte afirma, o sociólogo estadunidense conforma sua teoria em três eixos:

Uma teria a ver com o espaço, outra com o tempo, e com a epistemologia: 1) O Sistema-Mundo (não os Estados Nação) é a unidade básica de análise social; 2) Nem as epistemologias idiográficas e nomotéticas são úteis para análise da realidade social e 3) A existência de limites das disciplinas dentro das ciências sociais não faz qualquer tipo de sentido intelectual (PENNAFORTE, 2011, p. 40-41).

Isto posto, a tese do sistema-mundo pode ser explicado a partir da crise do sistema feudal e da ascensão da Europa como centro hegemônico mundial. Esse sistema teria sido formado no século XVI, na Europa, expandindo-se pelo globo. Enrique Dussel (2007) reconhece que nas análises do sistema mundo “gracias a la exposición histórica «de larga duración» de Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein tuvo la creadora idea de escribir la historia de este proceso: «A finales del siglo xv y principios del XVI, nació lo que podríamos llamar una economía-mundo europea»” (p. 143-144). Entretanto, diferindo de Wallerstein (que aponta para a Modernidade a partir do Iluminismo), a tese dusseliana, ao estabelecer esse diálogo com as análises do sistema mundo, indicará que com o “descobrimento da América” acontece simultaneamente o nascimento de um “Império-Mundo” (ibérico), do capitalismo e da Modernidade<sup>78</sup>.

---

78 DUSSEL, 2007, p. 144.

## 2.2 O mito da modernidade e eurocentrismo a partir de Enrique Dussel

Enrique Dussel estabelecerá uma crítica à tradição filosófica europeia e, também, um diálogo com as teorias do sistema-mundo para articular a sua Filosofia da Libertação. É no âmbito das discussões acima citadas que Dussel irá elaborar sua construção teórica. Não é objetivo desse trabalho examinar a fundo toda a obra de Dussel, mas sim estabelecer, a partir de aspectos nela contidos, uma crítica à perspectiva eurocêntrica presente na ideia de modernização desenvolvida por Jessé Souza. É nesse sentido que as linhas que seguem trataram de apresentar os conceitos de “modernidade” e “eurocentrismo” para o filósofo.

### 2.1.1 O paradigma da Modernidade e o eurocentrismo

Dussel entende que a Modernidade é marcada pela construção de um mito, fundamentado em relação dialética com o não-europeu e que aparece quando a Europa se afirma como centro da História mundial<sup>79</sup>. O “mito da modernidade” é compreendido a partir de alguns elementos: o sistema-mundo, o eurocentrismo, a colonização do mundo da vida, encobrimento do outro e uma história de extrema violência. Todos esses elementos estão inseridos, portanto, na conformação do sistema mundo moderno inaugurado em 1492 – ano da queda de Granada e do “descobrimento” da América.

Antes, porém, de chegar ao tema da modernidade propriamente dito (com todos os elementos mencionados acima), Dussel estabelece uma linha histórica que passa por uma articulação em torno daquilo que ele chama de “sistema inter-regional”.

La evolución histórica del «sistema interregional», que deseamos describir en cuatro estadios, no es un mero ejemplo complementario; comporta una tesis central: las «eticidades» de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiatico-africano-mediterraneo, que desde el siglo XV es, por primera vez, un «sistema mundial». Por otra parte, la maduración de las «eticidades» fueron alcanzando grados suficientes de desarrollo, que permitió «éticas» cada vez mas conscientes de su universalidad (desde las egipcio-mesopotámicas hasta la segunda escolástica del siglo XVI con un Francisco Vitoria, en el siglo XVIII con un Kant o en el XX con un Apel o Habermas) y, al mismo tiempo, categorías «ético-criticas» de gran radicalidad (desde las desarrolladas miticamente ante el esclavismo en Egipto o la ética de la justicia de Hammurabi, hasta las de Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, Marx en el XIX o la Ética de la Liberación en la actualidad) (DUSSEL, 1998, p. 20).

---

79 DUSSEL, 1993, p. 7.

Sendo assim, para Dussel, existem dois paradigmas da modernidade: um primeiro horizonte (eurocêntrico) propõe o fenômeno da modernidade exclusivamente europeu que se desenvolve a partir da Idade Média e se difunde para todo o mundo. Com tal perspectiva, a Europa apresentaria características excepcionais internas que permitiram superar, a partir de sua racionalidade, as outras culturas mundiais. A indagação weberiana a respeito dessa excepcionalidade europeia em sua investigação sociológica<sup>80</sup>, ou ainda o pensamento hegeliano que pressupunha a noção de um “Espírito Germânico” como “Verdade Absoluta”, que se realizaria em si mesma, seriam exemplos claros de tal paradigma.

Lo que llama la atención es que el Espíritu de Europa (germánico) es la Verdad absoluta que se determina o se realiza por si misma sin deber nada a nadie. Esta tesis, que llaman el «paradigma eurocentrico» (por oposición al «paradigma mundial»), es la que se ha impuesto no solo en Europa o Estados Unidos, sino en todo el mundo intelectual también de la periferia mundial. Como hemos dicho, la división «pseudocientífica, de la historia en la Edad Antigua (como el antecedente), Medioevo (época preparatoria) y Edad Moderna (Europa) es una organización ideológica y deformante de la historia.

La cronología tiene su geopolítica. La subjetividad moderna se desarrollaría espacialmente, según el «paradigma eurocentrico», desde la Italia del Renacimiento a la Alemania de la Reforma y la Ilustración, hacia la Francia de la Revolución francesa. Se trataría de la Europa central (DUSSEL, 1998, p. 50-51).

O segundo paradigma é baseado numa percepção mundial, isto é, percebe a modernidade como a cultura do centro de um sistema-mundo a partir da incorporação da “Ameríndia” como primeira periferia da Europa, mais precisamente, da Espanha. Nesse sentido, Dussel argumenta que existe uma “constituição simultânea” da Espanha com referência a sua periferia e, posteriormente, da Europa com uma crescente periferia. Com isso, a noção de modernidade se modifica radicalmente, pois passa a ser compreendida não como um “sistema independente autopoietico”, mas parte de um sistema-mundo constituído

---

80 El primero, desde un horizonte eurocentrico, propone que el fenómeno de la Modernidad es exclusivamente europeo; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo. Weber sitúa el «problema de la historia mundial» con la pregunta que se enuncia así: ¿Que encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y solo aquí, se produjeran fenómenos culturales que – al menos tal como nosotros solemos representarnoslos – estaban en una dirección evolutiva de significación y validez universales? (DUSSEL, 1998, p. 50).

simultaneamente (centro-periferia), ocupando neste a posição central<sup>81</sup>. É sobre esse segundo paradigma em que Dussel sustentará seu pensamento.

Enrique Dussel vai perceber dois momentos, duas modernidades distintas. A primeira modernidade seria “hispanica, renascentista e humanista”<sup>82</sup> e produziu reflexões teóricas e filosóficas que passam despercebidas pela filosofia moderna – ou a filosofia da “segunda modernidade” (século XVII em diante).

O pensamento que é forjado nessa primeira modernidade passa pela constituição da percepção do europeu enquanto cultura e civilização superior às demais, sendo marcada por ao menos dois fatores simultâneos e fundamentais: a Europa inicia um processo em deixaria de ser periferia do sistema interregional (rompendo o “muro” que isolava o continente europeu pelo mundo islâmico-otomano<sup>83</sup>) a partir da conquista da América e, com isso, se constituiria o que Dussel chama de “ego conquiro” (eu conquisto) - precursor do “ego cogito” moderno.

A América aparece, assim, como a primeira periferia da Europa moderna. O processo que tornou a América periferia da Europa é marcado por quatro “experiências existenciais” de caráter diacrônico e conceitualmente distintos, ou seja, a “invenção”, o “descobrimento”, a “conquista” e a “colonização”<sup>84</sup>.

A “invenção da América”, termo cunhado por Edmundo O’Gorman e emprestado por Dussel, diz respeito a uma “experiência ontológica tal como foi vivida” por Cristóvão Colombo<sup>85</sup>, ou seja, o significado do resultado das expedições do genovês em um primeiro momento. O que se quer dizer aqui é que Colombo não descobriu a América, em um sentido ontológico, mas, por ser um “navegador do Mediterrâneo” (subjetivamente preso no anterior sistema interregional) acreditou até o final de sua vida, não tendo a consciência da “descoberta” do Novo Mundo, ao contrário, tendo a convicção de ter encontrado “o caminho

---

81 DUSSEL, 1998, p. 51.

82 DUSSEL, 1998, p. 59.

83 “Geopolíticamente, para una definición de la Modernidad, el Imperio otomano tiene la mayor importancia. Se trata del muro que impide el contacto de la Europa latino-germánica con el centro geopolítico y comercial del antiguo sistema. El Mediterráneo, que era la puerta de Europa para el contacto con el mundo y las regiones eslavas hasta el mar Negro, estaba en manos de los otomanos -con excepción de las potencias navieras italianas-. Esta imposibilidad de conectarse con el Oriente exigirá la apertura hacia el Atlántico, y con ella el comienzo de la indicada Modernidad. El Imperio español (Carlos V, 1500-1558), el Imperio otomano (Solimán I «el Magnífico», 1520-1566), y el naciente Imperio ruso (Iván «el Terrible», 1530-1584) fueron tres macroestructuras políticas enfrentadas sin hegemonía plena en el siglo XVI, que sólo con la plata y el oro amerindio<sup>125</sup> se inclinó a favor de España, de Europa” (DUSSEL, 2007, p. 164).

84 DUSSEL, 1993, p. 27.

85

pelo Ocidente para a Ásia”<sup>86</sup>. Daí a definição dos “novos povos” de “índios”, remetendo a Índia, a Ásia. Dussel vai dizer que, nesse primeiro momento, fora inventado o “ser-asiático” da América:

Isso é o que chamamos de “invenção” do “ser-asiático” da América. Quer dizer, o “ser-asiático” deste continente só existiu no “imaginário” daqueles europeus renascentistas. Colombo abriu política e oficialmente na Europa a porta para a Ásia pelo Ocidente. Mas com sua “invenção” puderam continuar existindo, como a Santíssima Trindade, as “Três Partes” da terra (Europa, África e Ásia). (DUSSEL, 1993, p. 31).

A “invenção do ser-asiático” transformou o Mar Oceano no centro entre a Europa e o outro continente a Oeste, “iniciando a constituição da experiência de uma Europa ocidental, atlântica, centro da história”. Colombo foi, portanto, o primeiro homem “moderno” - o primeiro que sai com a poderes para iniciar a constituição da experiência existencial de uma Europa ocidental como “centro da história”<sup>87</sup> –, muito embora não tenha tido consciência disso, o que faz com que o “descobrimento” seja uma experiência posterior. Nesse sentido, o “ser-asiático” trata-se de uma “invenção que só existiu no imaginário, na fantasia estética e contemplativa dos navegadores do Mediterrâneo” servindo de modo para o “desaparecimento” do Outro<sup>88</sup>.

O descobrimento, portanto, parte do reconhecimento de que América não era Ásia, desencadeando uma auto-interpretação diferente da Europa. Quando Américo Vespúcio escreve para Lorenzo de Medici que acredita ter chegado a uma “Quarta Parte de Terra” e na obra *Mundus Novus* (1502 e 1504) que o “ego do descobridor terminou de produzir a passagem da Idade Média renascentista para a Idade Moderna”<sup>89</sup>. Desse modo,

[...] a Europa passava a ser uma “particularidade sitiada” pelo mundo muçulmano para ser uma nova “universalidade descobridora” - primeiro passo da constituição diacrônica do ego, que depois do “ego cogito” passará para a “vontade de poder” exercida (DUSSEL, 1993, p. 34).

---

86 DUSSEL, 1993, p. 31.

87 DUSSEL, 1993, p. 32.

88 [...] o índio não foi descoberto como Outro, mas como o “si-mesmo” já conhecido (o asiático) e só re-conhecido (negado então como Outro): “em-coberto”. (DUSSEL, 1993, p. 32).

89 DUSSEL, 1993, p. 34.

Quando em 1520, Sebastião Elcano chega em Sevilha, após completar a expedição de Fernando Magalhães e dar a “volta ao mundo”, a América é colocada definitivamente como uma Quarta Parte da Terra. A Europa, por sua vez, se coloca como “Acontecer Humano Geral” e desenvolve “seu horizonte particular como horizonte universal”. A cultura ocidental, o ego moderno, diante dos povos das novas terras “descobertas”, do “não-ego”, do Outro, prontamente trata de interpretá-los como o “Si-mesmo” a ser conquistado, colonizado, civilizado e modernizado, pois que (embora racionais) estão “feitos irracionais”; a “‘besta’ de Oviedo, o ‘futuro’ de Hegel, a ‘matéria bruta’ para Alberto Caturelli: massa rústica ‘descoberta’ para ser civilizada pelo ser europeu da ‘Cultura Ocidental’, mas ‘en-coberta’ em sua Alteridade” (DUSSEL, 1993, p. 36).

Como “práxis da dominação”, tornada instituição jurídico-militar na Espanha desde a Reconquista (como consta nas *Partidas* do século XIII)<sup>90</sup>, a “conquista” como momento posterior ao “descobrimento” trata de incluir o Outro como Si-mesmo através de um processo violento de sujeição e submissão. O Outro se incorpora à totalidade dominadora “como coisa, como instrumento, como oprimido, como encomendado, assalariado ou escravo”<sup>91</sup>.

### 2.1.2 O mito da modernidade

Uma vez que os territórios estavam reconhecidos (des-cobertos), passava-se, então, para o controle dos corpos a fim de “pacificá-los” e esse trabalho era incumbência da figura do “conquistador” espanhol. O conquistador, como afirma Dussel (1993), é portanto o “primeiro homem moderno, ativo, prático, que impõe sua individualidade violenta a outras pessoas” (p. 43). É no seio da subjetividade do conquistador que é forjado o “ego conquiro”. Esse “ego conquiro” é a “proto-história” da constituição do “ego cogito”, isto é, no “eu penso”,

---

90 DUSSEL, 1993, p. 42.

91 DUSSEL, 1993, p. 44.

o eu moderno<sup>92</sup>, é o momento cuja referência remonta ao encontro de Cortês e Montezuma em que o ego conquiro se constitui como subjetividade, “como vontade de poder”<sup>93</sup>.

Nesse sentido, o pensamento e a subjetividade do século XVI (o ego conquiro) possui uma relevância atual por ser aquele que expressa a experiência originária da construção do primeiro sistema-mundo em que principal questionamento era sobre qual seria o direito do europeu “gestionar” as novas culturas descobertas. As respostas encontradas nesse período na Europa não serão questionadas pela filosofia da segunda modernidade (ao menos até a segunda metade do século XX), uma vez que se encontrava amparada nas percepções eurocêntricas<sup>94</sup>, em outros termos, é dali que a modernidade passa a ser constituída enquanto tal.

A quarta “experiência existencial”, portanto, vem a ser a “colonização” da vida cotidiana dos povos agora subjugados (conquistados). Ao “subsumir” o Outro como “si-mesmo”, ou seja, aliená-lo do seu próprio ser identificando-o como um ser “incompleto”, “não civilizado”, “bestial” e “infantil”, o conquistador europeu se atribui a tarefa de colonizar esses povos e trazer a “modernização” para estes. A práxis guerreira de pura violência é “substituída” por uma “práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica”, onde se efetiva a empresa do *domínio* dos corpos através do machismo, da cultura, do trabalho, instituições políticas burocráticas, etc<sup>95</sup>. É assim que começa a ser estruturada a “domesticação” e dominação do Outro; a colonização do modo como os povos dominados vivem e reproduzem a sua vida. Como explica Dussel é

---

92 El ego cogito, como hemos visto, dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El ego conquiro (yo conquisto), como un «yo practico», le antecede. Hernán Cortes en 1521 antecede a Le Discours de la Methode (1636) en más de un siglo, como ya hemos indicado. Descartes estudió en La Fleche, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento - además, Descartes se sitúa en Amsterdam desde 1629, como hemos observado mas arriba. Sin embargo, el «bárbaro» no fue considerado como el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el cogito. (DUSSEL, 1998, p. 68)

93 DUSSEL, 1993, p. 49.

94 Por ello [sistema-mundo], desde los «recursos» teóricos que se tenían (la filosofía escolástica musulmano-cristiana y renacentista humanista) la cuestión ético filosófica central fue la siguiente: ¿Qué derecho tiene el europeo de ocupar, dominar y «gestionar» las culturas recientemente descubiertas, militarmente conquistadas y que están siendo colonizadas? Desde el siglo XVII, la «segunda Modernidad», no tuvo escrúpulos de conciencia (Gewiessen) con preguntas que ya estaban respondidas de facto: desde Amsterdam, Londres o París (en los siglos XVII y XVIII en adelante) el «eurocentrismo» (superideología que fundará la legitimidad de la dominación del sistema-mundo) no será ya puesto en cuestión nunca más, hasta finales del siglo XX – y esto, entre otros movimientos, por la Filosofía de la Liberación. (DUSSEL, 1998, p. 59).

95 DUSSEL, 1993, p. 50.



Sobre efeito daquela “colonização” do mundo da vida se constituirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista e depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde a origem da Modernidade (sua outra face: *te-ixtli*). O mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*) conquistadora-européia “colonizará” o mundo da vida do índio, da Índia, da América. (DUSSEL 1993, p. 50).

A modernidade para Dussel, portanto, tem uma face ideológica que falseia a história, isto é, conta a história a partir de uma visão eurocêntrica que nega e inferioriza o Outro – seja como imaturidade, futuro ou não possuidores de história (para citar Hegel)<sup>96</sup>. Sendo assim, a ideologia da colonização é o eurocentrismo que constrói o “mito da modernidade”.

O “mito da modernidade” consiste na autodefinição da cultura ocidental como superior, mais desenvolvida, em contraposição a outra cultura inferior, subdesenvolvida. O efeito prático desse mito é que a violência e a dominação do Outro é compreendida como “emancipação” ou um “bem” realizado ao bárbaro que se “moderniza”, vitimando o inocente e “declarando-o causa culpável de sua própria vitimação”<sup>97</sup>.

Dussel aponta para três posições teórico-argumentativas compõe percepção do “mito da modernidade” e que aparecem já no século XVI e que mantém consequências e vigência atual, isto é, “segue-se a mesma lógica na Conquista da América como na guerra do Golfo” (DUSSEL, 1993, p. 76).

A primeira posição é o entendimento da modernidade como emancipação. Baseado no pensamento de Ginés de Sepulveda, esse entendimento aborda a ideia emancipadora e o “mito da modernidade”. Compreende-se aqui, novamente, que a cultura europeia é mais desenvolvida, superior e que o avanço do processo civilizador sobre outras culturas constitui um progresso no rumo da emancipação destes. Por outro lado, justifica-se “eventuais sofrimentos” que possam acontecer nesse processo uma vez que são “custos necessários” ao pagamento por uma “imaturidade culpável” (de Kant). Nesse sentido, o conquistador europeu é inocentado e “meritório” por tal ação pedagógica. Como afirma Dussel, o mito da modernidade presente nessa ideia de emancipação está “construído sobre um mito sacrificial”, onde ocorre uma gigantesca inversão: a vítima é transformada em culpada e o vitimário considerado inocente<sup>98</sup>.

---

96 DUSSEL, 1993, p. 19-20.

97 DUSSEL, 1993, p. 75.

98 DUSSEL, 1993, p. 78-79.

A segunda posição é aquela que compreende a modernidade como “utopia”, cuja espinha dorsal do argumento se encontra no pensamento do missionário franciscano Gerônimo de Mendieta. Essa perspectiva assume uma forma “paternalista” e pode ser verificada tanto nas missões de franciscanos como de jesuítas. Mendieta acreditava que os índios viveram um tempo de paganismo e que, tal qual como os hebreus no Egito, estavam por se libertar do passado – Cortês encarna a figura de Moisés<sup>99</sup>. O missionário era a favor de guerras justas caso os índios não aceitassem o evangelho.

Ainda como parte do pensamento utópico da modernidade, essas missões franciscanas e jesuítas tratavam de “conservar as antigas tradições” (desde que não se opunha ao evangelho), articulando uma comunidade cristã e introduzindo tecnologia europeia. Essa visão, a da “utopia modernizadora que respeitava de certa forma a exterioridade cultural do índio” articulada por franciscanos e jesuítas sofreu oposição dos colonizadores europeus e acabou sendo destruída<sup>100</sup>.

A terceira perspectiva é de uma crítica ao “mito da modernidade” e é vislumbrada por Dussel pelo frade dominicano Bartolomé de las Casas. O religioso percebe que a pretensa “emancipação” da antiga dominação e da “barbárie” em que viviam os indígenas não servia de justificativa para a violência colonial<sup>101</sup>. Bartolomé de las Casas rejeitou a violência do processo civilizador e suas justificativas, atacando o núcleo do mito da modernidade – isto é, a justificação da conquista pela condição inferior e culpável do Outro.

É aqui que Bartolomeu enfrenta, sem sua própria origem o “Mito da Modernidade” (e as futuras “modernizações”). A Modernidade, como mito, justificará sempre a violência civilizadora – no século XVI como razão para pregar o cristianismo, posteriormente para propagar a democracia, o mercado livre, etc. (DUSSEL, 1993, p. 84).

Dessa forma, colocou-se ao lado da alteridade e elabora uma crítica possível pensando que “deve-se procurar modernizar o índio sem destruir sua alteridade, assumir a modernidade sem legitimar seu mito” (DUSSEL, 1993, p. 83). Entretanto, a perspectiva de Bartolomé de las Casas foi “sepultada pela razão estratégica e pelo realismo cínico de Felipe II”, feito que legou para Modernidade posterior um “sentido crítico intra-europeu” a partir da

---

99 DUSSEL, 1993, p. 80.

100 DUSSEL, 1993, p. 81.

101 DUSSEL, 1993, p. 82.

Ilustração, “mas que aplicou fora de suas estreitas fronteiras uma práxis irracional e violenta” até a atualidade<sup>102</sup>.

A Modernidade, portanto, aparece para Dussel como um momento do sistema mundo, dividida em dois momentos, dos quais o primeiro surge com a “descoberta” da América, em 1492. A Alteridade é essencial da Modernidade, a “outra cara” bárbara que é fundamental para a construção da “subjetividade” europeia<sup>103</sup>. A Modernidade que, filosoficamente inicia seu processo reflexivo antes de Descartes e Spinoza, com Bartolomé de las Casas e Genés de Sepúlveda<sup>104</sup>. Tal momento histórico *“permitirá uma nova definição, uma nova visão mundial da Modernidade, o que nos descobrirá não só o seu “conceito” emancipador (que é preciso subsumir), mas igualmente o “mito” vitimário e destruidor, de um europeísmo que se fundamenta numa “falácia eurocêntrica” e “desenvolvimentista”* (DUSSEL, 1993, p. 23-24).

### **Capítulo 3 – O eurocentrismo da “modernização periférica”**

Para realizar a análise crítica da ideia de modernização periférica de Jessé Souza a partir do pensamento de Enrique Dussel, será apresentado, primeiramente, a crítica que o próprio Dussel faz diretamente aos teóricos fundamentais para a construção teórica de Souza. Em outros termos, esse capítulo trata de elaborar uma reflexão a respeito dos elementos teóricos em Max Weber, Norbert Elias, Charles Taylor e Jürgen Habermas, utilizados por Souza, a partir das noções de “sistema-mundo”, “Modernidade” e “eurocentrismo” de Enrique Dussel, para então, realizar uma crítica a tese do próprio Souza.

#### **3.1 Weber, Elias, Taylor e Habermas: perspectivas eurocêntricas**

A Modernidade para Dussel, como já mencionado no capítulo anterior, é um momento inaugurado com o fim dos sistemas interregionais e a inauguração do sistema mundo, dividida em dois momentos, o primeiro a partir da “descoberta” da América, em 1492. A partir

---

102DUSSEL, 1993, p. 85.

103DUSSEL, 1993, p. 23

104DUSSEL, 2007, p. 13

dessa concepção podemos iniciar a crítica a respeito dos pressupostos teóricos constituintes da noção de “modernização seletiva” de Jessé Souza. Nesse primeiro tópico do capítulo será demonstrado como o “helenocentrismo” desemboca no “eurocentrismo”, articulando, assim, o “mito da modernidade”.

Ao apropriar-se do pensamento de Max Weber, Jessé Souza incorpora a premissa weberiana de que apenas o Ocidente conseguiu superar a concepção de mundo tradicional e a pergunta guia das investigações de Weber

¿Que encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y solo aquí, se produjeran fenómenos culturales que - al menos tal como nosotros solemos representarnoslos - estaban en una dirección evolutiva de significación y validez universales? (DUSSEL, 1998, p. 50).

O questionamento carrega em seu núcleo a premissa da superioridade Ocidental sobre o “resto do mundo”. A resposta de Weber vai no sentido de indicar para um processo de racionalização particular e interno a Europa de acordo com um processo em que práticas racionais religiosas, gradativamente passam a tomar uma forma secular e desprendida desses sentidos, “desencantada”.

Souza (2000) assume o pressuposto weberiano e enxerga o indivíduo Ocidental como aquele que conseguiu romper as “amarras” da tradição e representa “o alfa e o ômega de tudo que associamos com a modernidade ocidental, como mercado capitalista, democracia, ciência experimental, filosofia, arte moderna, etc”. (p. 39).

O processo desencadeado pela Reforma Protestante até a consolidação do espírito do capitalismo, (“reificação do mundo”), é consequência do processo de “desencantamento” do mundo da vida gerando a peculiar “auto-consciência” da razão Ocidental. A modernidade é compreendida por Souza e Weber, portanto, a partir da racionalização da vida cotidiana no contexto do Atlântico Norte.

Mesmo assumindo uma posição crítica a uma noção etapista e dual das teorias da modernização, ao tentar assumir uma interpretação da singularidade da “modernidade periférica”, Jessé acaba reproduzindo a visão eurocêntrica de seus antecessores ao assumir a existência histórica e particular de uma superioridade “espontânea” da sociedade Ocidental<sup>105</sup>.

---

105 Jessé Souza utiliza esse termo em “A modernização seletiva”, página 50.

O problema consiste no fato de que Weber não percebe outras nuances da história que possibilitaram a formação da sociedade Ocidental, tanto a partir da apropriação desta sobre conhecimentos de outros povos (como egípcios, árabes e chineses) como da não percepção da Modernidade a partir da conformação do sistema-mundo já em 1492 – o que implica nas primeiras interpretações da modernidade, ignoradas “pela filosofia moderna”. Como explica Dussel:

En Max Weber: «Ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización (Rationalisierung) que resultaron propias del Occidente». Para ello Weber se enfrenta a los babilónicos, que no matematizaron la astronomía, en cambio si los helénicos (pero Weber no sabe que los helenos la aprendieron de los egipcios); o que la «ciencia» surgió en Occidente, frente a la India, China, etc., pero olvida citar el mundo musulmán, de donde el Occidente latino aprendió en el aristotelismo la actitud «experencial», empírica (como los franciscanos de Oxford, o los marsilios de Padua), etc. Siempre podría falsarse cada argumento heleno y euro-centrico de Weber, si tomamos el 1492 como ultima fecha de comparación entre la pretendida superioridad del Occidente ante las otras culturas (DUSSEL, 1998, p 76).

Mais ainda, a Europa era periferia do mundo islâmico no antigo sistema interregional (desconsiderado na percepção da História weberiana) e não lograra nenhuma “superioridade” concreta sobre a China, por exemplo, até o século XVIII:

La cultura europea, menos desarrollada (en comparación a la islámica, indostánica y especialmente a la china), separada por el «muro» otomano islámico de las regiones centrales del continente asiático-afro-mediterráneo, periférica por tanto, emprenderá un lento desarrollo posterior. Se debe entonces afirmar que, contra la tesis de M. Weber, Europa nunca tuvo ningún tipo de superioridad sobre China e Indostán o la cultura árabe antes de los finales del siglo XVIII; muy al contrario, hasta el siglo XV sufría un secular subdesarrollo que ciertas coyunturas favorables, entre las que se encuentra su situación geográfica (cercana al continente americano, para así desplegar un sistema colonial), se encargarán de remediar. (DUSSEL, 2007, p. 146)

Se Weber acreditava que a gênese da Modernidade se esboça em uma Europa que, de acordo com suas “peculiaridades” ou “singularidades” inerentes ao seu próprio desenvolvimento, apresentara sua superioridade ao resto do mundo (resultante do processo histórico que perpassa o pensamento renascentista, protestante e ilustrado, centro “autopoiético” de difusão dos valores modernos com vocação universal), o seguinte trecho de

## “A Ética da Libertação” de Enrique Dussel evidencia o viés “mitológico” eurocêntrico dessa perspectiva

Todo, o casi todo, que un Max Weber atribuye como factores «internos» medievales o renacentistas europeos para la génesis de la Modernidad, se ha cumplido con creces en el mundo musulmán siglos antes. Nos dice Braudel que gracias a una carta de un judío comerciante de El Cairo (1095-1099 d.C.) se demuestra que «los musulmanes conocían todos los instrumentos de crédito y de pago y todas las formas de asociación comercial (por consiguiente, no sera Italia la inventora de ellos, como se ha aceptado con demasiada facilidad). Había una extensa formación económica de mercado, con instrumentos monetarios que permitían el manejo del estadio III del sistema interregional. Se comercializaban los productos agrícolas (100.000 camellos se usaban solo para la comercialización de los dátiles), que desarrolló la molienda de los cereales (había molinos de agua y de viento ya en el 947 d.C. en Seistan, ciudad cercana al Indo; mientras que en Basora se llegó a utilizar la corriente del Tigris para mover ruedas de molinos flotantes). Las caravanas musulmanas, que unían China y la India con el Mediterráneo, llegaban a estar compuestas hasta por 6.000 camellos. Todo esto dio auge a múltiples industrias. Los tapices de Bujara usan el indigo rojo o azul que viene de la India pasando por Kabul, y que llegaron hasta Marruecos, a Marrakech. El coral del norte de África va a la India; esclavos comprados en Etiopía, hierro traído de la India, junto a pimienta y especias se distribuyen por todo el «sistema». La cana de azúcar y el algodón del Sureste asiático, el gusano de seda, el papel y la brújula de la China son otros productos del mercado. Los números hindúes (llamados después «arábigos», con el «0») y la pólvora del cañón también proceden de la India. En Córdoba el califa Al-Hakan II (961-976) llegó a tener en su biblioteca 400.000 manuscritos (con 44 volúmenes de catálogos), mientras un Carlos V de Francia (hijo de Juan el Bueno) tenía 900 manuscritos en la misma época.

El visir de Jurasán, en torno al siglo X d.C., envió «emisarios a todo el país para pedir informe de costumbres de todas las Cortes y de todos los ministerios en el Imperio griego [bizantino], el Turkestán, China, el Irak, Siria, Egipto, ea país de los Zenj (India), el de los Zabul y de Kabul [ ... ] Estudió escrupulosamente todo el material para retener aquellas costumbres que considero mejores» para Bujara.

En las ciencias su avance fue aun mucho mayor. En el 820 d.C. se publica un tratado de álgebra de Mohamet Ibn-Musa (que traducido en Europa en el siglo XVI significó todavía un adelanto sobre el tema en las matemáticas de ese tiempo). En óptica, astronomía, química, farmacia, medicina, el mundo musulmán estuvo unos 400 años adelantado a la periférica Europa (DUSSEL, 1998, p 40).

No que diz respeito a Norbert Elias, a percepção de que o conceito de civilização “expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo” como “resumo de que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas mais primitivas”<sup>106</sup>, se for submetido ao exame do “mito da modernidade” e a análise do sistema-mundo, apresenta sua limitação.

Ao perceber a dinâmica interna do processo civilizatório, Elias dirá que processo civilizatório é um *continuum* que representaria uma “nova fase no desenvolvimento da autoconsciência e autolegitimação” propondo, assim, um passado comum europeu (latino e

<sup>106</sup>ELIAS, 1994, p. 24

cristão). O sociólogo aponta para o câmbio estrutural do feudalismo para o capitalismo (sociedade moderna) a partir de modificações significativas nas formas de dominação e divisão social do trabalho. O processo civilizatório implica concentração do território, monetarização da economia e no fortalecimento do Estado. Com isso, as transformações comportamentais das classes sociais superiores e que adquiriram capilaridade no restante da sociedade, através desse processo civilizatório, sempre são acompanhadas desse movimento de complexificação da divisão do trabalho e de fortalecimento do Estado<sup>107</sup>.

Nesse sentido, Elias olha de maneira ainda mais fechada sobre a Europa do que o próprio Weber. Ao repercutir a prática do processo civilizatório no habitus dos indivíduos (sua economia afetiva primária<sup>108</sup>), Elias não é capaz de perceber o impacto da conquista da América na reformulação subjetiva do “ser” europeu, na conformação do “ego conquiro” da primeira modernidade que será fundamental para o encobrimento, a negação do Outro e para a elaboração do mito da modernidade.

Outro ponto que Elias não percebe é o quanto foi economicamente importante o papel da América no processo que possibilitou a mudança do regime feudal para o capitalismo na Europa. Assim como Weber, o autor de “O Processo Civilizador” não tinha conhecimento do sistema-mundo e quanto a colonização da América foi fundamental para que a Europa rompesse o “muro” do isolamento a que estava submetida, deixando de ser periferia para se tornar centro em 1492.

Com relação a contribuição de Habermas, a discussão em torno da noção de esfera pública é o que interessa à Souza. Essa esfera é o lugar onde os “problemas politicamente relevantes” encontram seu espaço, sendo uma instituição constitutiva do mundo moderno. Ali está disposta “uma rede de comunicação de conteúdos e de tomadas de posição e opiniões as quais são filtradas e sintetizadas a ponto de formarem ‘opiniões públicas’”<sup>109</sup>. Em Jessé Souza o conceito de esfera pública aponta para a possibilidade de superação de uma noção estritamente formal e instrumental da modernização seletiva, possibilitando a compreensão da “questão do aprendizado coletivo no sentido também prático-moral como elemento principal do processo pedagógico pressuposto na democracia” (SOUZA, 2000, p. 92).

---

107SOUZA, 2000, p. 47.

108SOUZA, 2000, p. 51.

109SOUZA, 2000, p. 91.

Habermas vai perceber também uma dualidade entre a “ação instrumental” e as “normas aceitas intersubjetivamente e mediadas simbolicamente” e, com isso, duas dinâmicas distintas: a do mundo racionalizado segundo determinados padrões formais (razão instrumental) e a do mundo normativo irreduzível à lógica instrumental. Habermas observa que existe uma sobreposição da razão instrumental a prática normativa<sup>110</sup>.

Nesse sentido, é possível pensar a partir de Dussel que a possibilidade de superação “razão instrumental” a partir do conceito de esfera pública e da “ação comunicativa” (como propõe Jessé em sua interpretação<sup>111</sup>) não é suficiente para compreender os meios de exclusão e dominação na periferia (tampouco para sua superação). Em “Ética de la Liberación”, o filósofo argentino propõe a transmodernidade e explica que as limitações da perspectiva habermasiana:

El problema no es la mera superación de la razón instrumental (como para Habermas) o de la razón terror de los postmodernos, sino la superación del mismo sistema-mundo tal como se ha desarrollado hasta hoy durante 500 años. El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin. La superación de la razón cínico-gestora (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. Es en este sentido que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna (ya que los postmodernos son todavía eurocentricos) (DUSSEL, 1998, p. 64).

Mais adiante na mesma obra, ainda no que diz respeito ao pensamento habermasiano, Enrique Dussel aponta que a perspectiva da “racionalização” de Habermas parte da teoria weberiana, o que significa que, mais uma vez, temos um ângulo eurocêntrico da razão como realização da Modernidade (e não o seu inverso) que trata de ignorar os processos históricos e subjetivos da “primeira modernidade” – o “erro do diagnóstico” resulta no erro do intento de “superação”:

Habermas insiste en el descubrimiento weberiano de la «racionalización», pero se olvida de preguntarse por la causa. Creo que nuestra hipótesis va mas abajo y antes: la racionalización weberiana (aceptada por Habermas, Apel, Lyotard, etc.) es la mediación aparentemente necesaria de una simplificación deformante (de la razón instrumental) de la realidad practica, para transformarla en algo «manejable», calculable, gobernable, dada la complejidad del inmenso sistema-mundo. No es sólo la «manejabilidad (manageability)» interior de Europa, sino sobre

---

110 ldb, p. 71.

111 ldb, p. 92.



todo la «gestión (management)» mundial (centro-periferia). La superación intentada por Habermas de la razón instrumental en la comunicativa no es suficiente, porque no son suficientes los momentos de su diagnóstico sobre el origen mismo y aparente necesidad del proceso de racionalización. (DUSSEL, 1998, p. 80).

Por fim, no que diz respeito a Charles Taylor, o filósofo canadense tratará de investigar quais são os “bens constitutivos da cultura do Ocidente moderno”, realizando um esforço hermenêutico da “topografia moral” ocidental. Em outros termos, resgatando o que já fora apontado no primeiro capítulo, o que interessa em Taylor para Jessé Souza são seus apontamentos sobre a eficácia dos valores enquanto guias das práticas cotidianas constituintes de uma “identidade moderna” - as fontes do “self”.

Desse modo, podemos dizer que Taylor observa que a transição para a modernidade se trata de uma “gigantesca mudança de consciência” mais do que um processo de racionalização e diferenciação em que topografia moral do Ocidente estaria embasada no princípio da interioridade e o princípio da afirmação cotidiana<sup>112</sup> - diferindo, dessa forma, de Weber, Habermas e Elias.

Para Taylor, Platão seria o sistematizador fundamental de uma concepção moral do Ocidente<sup>113</sup>. É aqui que torna-se possível apontar a crítica de Dussel ao pensamento tayloriano: o canadense evoca o contexto helênico como ponto de partida para a investigação das fontes do self. Para Dussel, trata-se de uma perspectiva “helenocêntrica” que encaminhara a Europa rumo ao eurocentrismo.

Essa percepção da história ou da filosofia helenocêntrica se consolida com os românticos alemães do século XVIII<sup>114</sup>. A partir dessa perspectiva, busca-se sempre atribuir a genialidade da filosofia e democracia aos gregos e se pensa a história da Europa a partir dos gregos, deixando em segundo plano as culturas as quais o helenismo é tributário<sup>115</sup>.

112 SOUZA, 2000, p. 104-05.

113 Platão é uma figura central nesse contexto. Ele é o sistematizador da ideia fundamental para a concepção moral do Ocidente, qual seja a ideia de que o eu é visto como ameaçado pelo desejo (em si insaciável) devendo, portanto, ser subordinado e regido pela razão. (SOUZA, 2003, p. 26).

114 DUSSEL, 2007, p. 25.

115 “Cuando se habla de democracia se olvida que demos significa en egipcio «aldea»; no es una palabra griega ni «indoeuropea» – si es que esta lengua existe, lo cual hoy está puesto en duda, como veremos. Cuando se habla de díke, la justicia, se olvida que su etimología es caldea y procede del acadio duku, semita entonces. Y así podríamos de-struir, de-construir una por una las palabras más técnicas, más fundamentales de la política griega, que tiene su origen en el mundo egipcio y mesopotámico, fenicio, semita, de la Edad del Bronce, del III y II milenio a.C., en el territorio que posteriormente ocuparán como invasores bárbaros los griegos” (DUSSEL, 2007 p. 11)

Dussel vai apontar em “The Underside of Modernity” (1996) que Charles Taylor, portanto, parte a sua análise do “self moderno” a partir de filósofos gregos e segue a investigação centrada em filósofos europeus posteriores – Platão, Agostinho, Descartes, Locke. A consequência disso, logo de saída, é que a filosofia de pretensão universal Ocidental – e, conseqüentemente, a investigação de Taylor – é autorreferencial, uma “história da própria filosofia”, uma análise “intra filosófica” que ignora ou retira a importância e influência da colonização (a constituição de periferias da Europa) e da violência que isso implica<sup>116</sup>, bem como da influência de outras culturas, decisivas na conformação do pensamento grego (na gênese da filosofia) e depois do cristão (através do mito adâmico), como a cultura egípcia, por exemplo, também como fontes constituintes do self<sup>117</sup>.

Dussel não nega a influência da cultura grega nas fontes do self, mas ressalta que este só irá se conformar a partir do nascimento da Modernidade, com o descobrimento da América e sua posterior conquista (invadida), no primeiro sistema-mundo, quando a Europa vai se tornar centro, quando uma “ecumene” se postula centro de um sistema universal que suprime os demais sistemas regionais<sup>118</sup>.

Nesse sentido, tanto para Charles Taylor quanto para Max Weber, Norbert Elias e Jürgen Habermas em suas distintas perspectivas, a Modernidade surge como consequência de um processo de racionalização resultante de mudanças internas a Europa. Seja pela racionalização e desencantamento do mundo da vida; seja pela complexificação da divisão social do trabalho inerente ao processo civilizatório e fortalecimento do Estado; pela conformação de uma razão instrumental sobre o mundo da vida; ou da conformação de uma hierarquia de valores em consequência de um desenvolvimento moral e filosófico com origens na Grécia, todos eles caem no mito da modernidade: reproduzem a ideologia do eurocentrismo e encobrem a existência do Outro, da importância do “ego conquiro” para o “ego cogito” cartesiano, na hierarquia que o novo sistema-mundo impôs aos distintos mundos conquistados e dominados. Por mais refinado que sejam os trabalhos desses pensadores,

---

116 “He writes with a magisterial hand, with knowledge, with a creative manner of obtaining results, but it is only an “intrap philosophical” exploration, which lacks a history, an economy, and a politics – as moments of the “world,” in the Heideggerian sense. This methodological limitation will prevent the author from reaching more critical results, as we will see. It would appear as though capitalism, colonialism, and the continuing use of violence or military aggression had no importance” (DUSSEL, 1996, p. 130).

117 DUSSEL, 1996, p. 131.

118 DUSSEL, *ibid.*, p 132.

seu horizonte acaba sempre referindo-se a si mesmo, apontando para a universalidade de seus valores e instituições.

### 3.2 A reprodução do eurocentrismo em Jessé Souza

Jessé Souza afirma que a “revolução modernizadora da primeira metade do século XIX” que começou com a chegada da família real ao Brasil um código valorativo dominante: o individualismo moral. Junto com ele, as “realizações culturais” chegam ao Brasil<sup>119</sup>. Essa noção de “modernização” atrelada a percepção dos autores citados anteriormente, indica que a Modernidade é percebida pelo sociólogo brasileiro como um movimento autoconsciente europeu.

Na crítica a “sociologia da inautenticidade”, a Jessé Souza aponta para a característica sistêmica da marginalização de uma classe de pessoas que não têm acesso aos bens materiais e simbólicos para competirem de igual para igual em no mercado competitivo. As fontes em que Souza bebe é a mesma das teorias da modernização que ele critica. De acordo com a seguinte passagem já é possível esboçar de maneira clara todo o eurocentrismo de sua “interpretação alternativa” do Brasil

Quando a modernidade européia chega ao Brasil de “navio”, na esteira da troca de mercadorias, seus valores não são uma mera mercadoria de consumo. Afinal, seriam esses valores que iriam presidir a institucionalização incipiente de formas extremamente eficazes de condução da vida cotidiana: o Estado e o mercado capitalistas. Estado e mercado pressupõem uma revolução social, econômica, valorativa e moral de grandes proporções. Os papéis sociais se modificam radicalmente (SOUZA, 2000, p. 245).

A “nova periferia” apareceria como consequência do processo de modernização (“chegada” do mercado e do Estado), onde uma nova divisão entre cidadãos e subcidadãos, que se apresenta de forma residual nos países centrais, manifesta-se como regra nesta nova periferia global<sup>120</sup>. Souza caracteriza o processo de modernização periférica como seletiva -

---

119SOUZA, 2000, p. 254.

120Ibd, p. 170-171.

“de fora para dentro” – e composto de condições que invisibilizam as desigualdades sociais<sup>121</sup>.

Se colocarmos essas ideias a luz das análises do sistema-mundo e da Ética da Libertação, é fácil perceber que o esforço de compreensão histórica de Jessé Souza é sustentada por uma ideia substancialista, desenvolvimentista, que percebe a Modernidade como um fenômeno europeu que se expande para fora e não se concretiza na periferia por conta de determinadas “singularidades” – no caso do Brasil (e países semelhantes), por conta da seletividade que a modernização encontra. Isso não deixa de informar uma certa noção tangencial de “atraso”, “insuficiência”, “desvio” em relação a uma realização plena do fenômeno.

Como nos explica Dussel, uma das maneiras de encarar a problemática da Modernidade se enquadra perfeitamente nos pressupostos eurocêntricos em que a obra de Souza está inserida

(...) Una primera actitud, que se manifiesta en unos por la afirmación substancialista «desarrollista» (cuasi-metafísica), que concibe la Modernidad como un fenómeno exclusivamente europeo que se habría expandido desde el siglo XVII sobre las otras culturas «atrasadas» (posición eurocentrica en el «centro» o modernizadora en la «periferia»); la modernidad sería un fenómeno que hay que terminar de realizar. Algunos de los que asumen esta primera posición (p.e. un Habermas o un Apel), defensores de la razón, lo hacen críticamente, ya que piensan que la superioridad europea no es material, sino formal: gracias a una estructura de preguntas críticas. En otros, se trata en cambio de una negación «nihilista» conservadora, que no acepta en la Modernidad cualidades positivas (en el caso de un Nietzsche o un Heidegger), y que propone prácticamente su aniquilación sin salida. Los postmodernos asumen esta segunda posición (en su ataque frontal a la «razón» en cuanto tal; con diferencias en el caso de Levinas), aunque, paradójicamente, también defienden parte de la primera posición, desde un eurocentrismo desarrollista. Los filósofos postmodernos saben analizar el arte postmoderno, el impacto de los medios de comunicación, y aunque afirman teóricamente la diferencia, no reflexionan sobre los orígenes de estos sistemas que son frutos de una racionalización propia de la «gestión» de la «centralidad» europea del sistema-mundo, ante la cual son profundamente acríticos y, por ello, no tienen posibilidad de intentar aportar ninguna alternativa (cultural, económica, política, etc.) válida para las naciones periféricas, ni para los pueblos o las grandes mayorías dominadas excluidos del centro y/o la periferia. (DUSSEL, 1998, p. 63)

Jessé Souza está preso a uma visão eurocêntrica da ciência social e da história. Ele parte, implicitamente, do pressuposto do progresso e do capitalismo como possível de

---

121Ibd, p. 171.

quantificação (no sentido que Wallerstein critica)<sup>122</sup>, ao afirmar que o processo de “modernização” começa com a vinda da família real ao Brasil no século XIX. Não se trata de uma modernização seletiva, mas de uma caracterização periférica de um país dentro do sistema mundial que se constitui enquanto tal pelas desigualdades entre centro e periferia, onde a subalternização de povos, classe e gênero servem de sustentação para a reprodução do sistema. A Modernidade não é um processo tardio, ela se constitui com a conquista da América, uma vez que a Europa enquanto centro se constitui como tal apenas a partir do momento em que faz da América a sua periferia.

Fomos [os latino-americanos] a primeira “periferia” da Europa moderna; quer dizer, sofreremos globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de “modernização” (embora naquele tempo não se usasse essa palavra) que depois se aplicará à África e Ásia. Embora nosso continente já fosse conhecido (...) só a Espanha, graças a habilidade política do rei Fernando de Aragão e a ousadia de Colombo, tentou formal e publicamente, com os correspondentes direitos outorgados (e em franca competição com Portugal), lançar-se ao Atlântico para chegar à Índia. Este processo não é anedótico ou simplesmente histórico: é além disso, o processo originário da constituição da subjetividade moderna. (DUSSEL, 1993, p. 16. Colchetes meus).

Enquanto “a modernidade europeia é explicada em termos autopoieticos sem referência a suas relações de dominação e exploração de outros povos, em especial a América Latina e o Caribe” (OLIVEIRA, apud Dussel, 2000), para Enrique Dussel, o encobrimento do Outro e [a criação do Ocidente] a conquista da América são os elementos fundamentais da fundação do sistema-mundo e Modernidade, a “outra cara, a Alteridade essencial da Modernidade”

É a “outra cara” (teixtli, em asteca), a Alteridade essencial da Modernidade. O ego ou a “subjetividade” europeia imatura e periférica do mundo muçulmano que se desenvolverá até chegar com Fernando Cortês, na conquista do México (o primeiro “espaço” onde o referido “ego” efetuará um *desenvolvimento* prototípico), a se tornar “Senhor-do-mundo”, como “vontade-de-poder”. Isso permitirá uma nova definição, uma nova visão mundial da Modernidade, o que nos descobrirá não só o seu “conceito” emancipador (que é preciso subsumir), mas igualmente o “mito” vitimário e destruidor, de um europeísmo que se fundamenta numa “falácia eurocêntrica” e “desenvolvimentista” (DUSSEL, 1993, p. 23-24).

---

122WALLERSTEIN, 1999, p. 461-463.

## Considerações Finais

Para Jessé Souza, Estado, Mercado e Esfera Pública, são compostos por um elemento de racionalização da vida e funcionam como os marcos da modernidade que remontam à Reforma Protestante (e sua ressignificação/reificação do trabalho e da hierarquia de valores intramundanos). Com isso, no Brasil houve um processo de modernização seletiva, onde uma grande massa de sujeitos ficou excluída do acesso a esses três elementos da Modernidade.

De fato, diferindo em grande medida daquilo denomina “sociologia da inautenticidade”, Souza logra rebater teses consagradas da Sociologia Brasileira, como a ideia do “homem cordial”, de Sérgio Buarque de Holanda. Ele percebe que a dinâmica da periferia não é a mesma que a do centro e que é impossível comportar a noção de uma herança portuguesa na colonização do Brasil, no que diz respeito a qualquer tipo de essencialismo.

Desse modo, Jessé vai rebater a auto-interpretação brasileira onde a ideia de “uma modernização superficial ganha corpo”<sup>123</sup>. Para ele, a ideia de modernização inautêntica é compreendida no âmbito das ciências sociais brasileiras a partir das noções de personalismo, familismo e patrimonialismo, “de modo a fundamentar a ideia de uma sociedade pré-moderna”<sup>124</sup> em Sérgio Buarque, Raymundo Faoro e Roberto Da Matta.

Entretanto, a brilhante crítica de Jessé Souza se depara com o mesmo engodo que os autores a quem ele mesmo direciona sua crítica: o mito da modernidade. Ao construir o seu edifício teórico sobre autores como Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Charles Taylor, ele acaba olhando para o centro para explicar a periferia.

Ao assumir que a escravidão foi a instituição geral da colônia e deixou um legado de marginalização e brutais desigualdades sociais que ganha uma nova dinâmica com o processo de modernização daquilo que viria ser Estado brasileiro, Jessé Souza não percebe que a condição da escravidão colonial está tão imersa no contexto da Modernidade (ou de modernização) quanto as mudanças ocorridas a partir da vinda da Família Real ao país em 1808.

A modernização seletiva é uma narrativa que acaba encobrendo a verdadeira raiz do problema, a práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica europeia que ganha o

<sup>123</sup>SOUZA, 2000, p. 11.

<sup>124</sup>Ibd, p. 13.

mundo a partir de 1492. Estado e mercado se constituem a partir da relação centro-periferia, e os processos de industrialização e urbanização da periferia respondem às necessidades do capital no âmbito do sistema-mundo. Não se trata apenas de impedimentos de natureza do universo de um “*habitus precário*” ou da mera exploração econômica, mas sim de um fenômeno de hierarquização mundial legado já desde a primeira modernidade e que vai se complexificando de acordo com as necessidades adaptativas do capital e da “vontade de poder” no sistema-mundo e que conformam a subjetividade do “ego moderno”, da relação “colonizador” e “colonizado”.

Jessé afirma uma modernidade seletiva, uma modernidade periférica, isto é, reproduz o discurso de uma modernidade insuficiente ou desenvolvimento insuficiente (assim como as teorias da modernização e desenvolvimento), porém, com uma nova roupagem. Aqui, Souza fundamenta a mesma tese a partir de outras explicações, não compreendendo a totalidade do sistema-mundo. É inerente ao capitalismo que exista uma divisão do trabalho tal que poucos detenham a propriedade privada dos meios de produção enquanto muitos sejam explorados e pauperizados; da mesma maneira, para que exista acumulação no centro do sistema mundo, é necessário que exista países que sejam satélites, explorados e transfiram valor para os países centrais.

Evidentemente, existem vários aspectos que ainda podem ser explorados em uma análise da construção teórica de Jessé Souza a partir do pensamento de Enrique Dussel ou das teorias Decoloniais, haja vista que as bases sobre as quais se assentam o trabalho deste sociólogo brasileiro são objetos de amplo debate na atualidade. O pensamento sociológico brasileiro comporta caminhos e debates que, abordados por Souza, necessitam de maiores debates. O percurso de análise das fontes do self empreendido por Charles Taylor e sua perspectiva comunitarista, por exemplo, por si só mereceria um debate mais amplo, no que diz respeito à sua aplicabilidade teórica para um país periférico.

Fica claro também que, a partir da crítica a construção teórica de Jessé Souza em “*A modernização seletiva*” (2000) e “*A construção Social da Subcidadania*” (2003), os desdobramentos dessa construção em outras obras do autor devem ser submetidas a mais detalhado exame, a fim de verificar temas como as desigualdades sociais e as discussões sobre elites desenvolvidos por Souza (no conjunto de sua obra), sob uma outra ótica, que

não parta de pressupostos teóricos tão semelhantes aos dos intensamente criticados pensadores da “sociologia da inautenticidade”.



## Bibliografia

ARRIGHI, Giovanni. **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo.** Trad., Vera Ribeiro – Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora UNESP, 1996.

AVRITZER, Leonardo. **A singularidade brasileira.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 16, nº 45, pg. 165-176. São Paulo, 2001. Resenha de: SOUZA, Jessé. A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2000. 276 páginas.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade.** Conferências de Frankfurt / Enrique Dussel, tradução Jaime A. Classen. - Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Ética de la liberación em la edad de la globalización y de la exclusión.** Madrid: 2ª Ed., Editorial Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. **Política de la Liberación: Historia mundial y crítica.** Madrid: Editorial Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. **The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation.** Translated and Edited by Eduardo Mendieta. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International, 1996.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** Tradução Ruy Jungman; revisão e apresentação Renato Janine Ribeiro. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

FIORI, José Luiz. **Estados e Moedas no desenvolvimento das nações.** 3ª Ed. Petrópolis-RJ; Ed. Vozes, 1999.

OLIVEIRA, Marcos de Jesus. **A sociodiceia europeia e seu avesso: a propósito de Raízes do Brasil desde a colonialidade do poder.** Revista de Ciências Sociais. Fortaleza, v. 49, n. 2, jul./out., 2018, p. 419–437.

PENNAFORTE, Charles. **Análise dos Sistemas-Mundo: uma pequena introdução ao pensamento de Immanuel Wallerstein.** Rio de Janeiro: CENEGRI - Centro de Estudos em Geopolítica e Relações Internacionais, 2011.

PRADO, Fernando Correa. **A ideologia do desenvolvimento e a controvérsia da dependência no Brasil contemporâneo.** (Tese) Doutorado. Rio de Janeiro; UFRJ, 2015.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA, Jessé. **A Construção Social da Subcidadania: Para uma Sociologia Política da Modernidade periférica.** Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análise dos sistemas mundiais.** In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). Teoria social Hoje. Sao Paulo: Ed. UNESP, 1999.

WEBER, Max **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** Trad. José Marcos Mariani Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. 16<sup>a</sup> reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Os Economistas: Textos selecionados.** Traduções de Maurício Tragtenberg, Waltensir Dutra, Calógeras A. Pajuaba, M. Irene de Q. F. Szmrecsányi, Tamás J. M. K. Szmrecsányi Revisão de Cássio Gomes (Parlamentarismo e Governo). São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1997.