

A sociodiceia europeia e seu avesso: a propósito de Raízes do Brasil desde a colonialidade do poder

Marcos de Jesus Oliveira

Universidade Federal da Integração Latino-Americana
marcos.jesus@unila.edu.br

Introdução

Adotar o ponto de vista da “Sociologia da Inautenticidade” (SOUZA, 2000) só faz sentido se assumirmos como verdadeiras as narrativas eurocêntricas sobre a modernidade europeia. A “provincialização da Europa”, para retomar a belíssima expressão de Dipesh Chakrabarty (2000), mostrará que a modernidade, lá e cá, se compõe por meio de temporalidades diversas e que é indissociável da colonialidade, de um conjunto de elementos aos quais se ligam exploração, dominação e violência (cf. QUIJANO, 2014). A hipótese de uma singularidade europeia irreduzível marcada por processos inexoráveis como, por exemplo, o desencantamento do mundo, a emergência do individualismo, a supremacia dos processos de racionalização e/ou a crescente divisão social do trabalho, reitera a perspectiva linear e

cartesiana segundo a qual os processos históricos são unidirecionais, impondo seu universo normativo e de valores como inevitável.

Aceitar a “excepcionalidade” das sociedades europeias é reiterar a modernidade latino-americana como desvio em que esta é pensada em uma relação de espelho com aquela. As sociedades latino-americanas não são um desvio da modernidade ocidental que se realizou plenamente em países como Inglaterra, França, Alemanha e EUA. Tais sociedades resultam de relações historicamente constituídas e marcadas por assimetrias de várias ordens com as quais os grandes centros metropolitanos inscreveram a dominação simbólico-imperial. Se tomarmos a colonialidade como o lado oculto da modernidade, a excepcionalidade será entendida como parte de retórica do poder necessária às sociedades centrais com a qual se justifica dominação e exploração epistêmicas globais. Assim, a excepcionalidade europeia se torna a face oculta da definição da metrópole, produto das relações historicamente estabelecidas entre metrópole/colônia em que a primeira detém o “direito de narração” e, com isso, uma série de atributos que supostamente seria sua propriedade exclusiva.

Diante dessas considerações iniciais, o objetivo do presente trabalho é apresentar alguns dos problemas da interpretação do Brasil feita por Sérgio Buarque de Holanda, que, ao assumir certos pressupostos da teoria de Max Weber sobre a singularidade da modernidade europeia, contribuiu para a aceitação do imaginário segundo a qual a modernidade no Sul global é apenas um desvio da modernidade perfeitamente plena do Norte. Suas reflexões, cuja influência ainda hoje se sente nos modelos explicativos dos problemas brasileiros, serão discutidas à luz do conceito de colonialidade. Para tanto, o ensaio inicia com breve discussão de algumas das elaborações teóricas de Max Weber em torno da ética protestante e do espírito do capitalismo

para, em seguida, apresentar as apropriações feitas por Sérgio Buarque de Holanda. A constelação de elementos comuns que perpassam a produção sociológica dos dois autores é, então, confrontada com o paradigma da colonialidade com que se espera evidenciar alguns dos limites das narrativas tradicionais sobre a modernidade.

Max Weber e a modernidade ocidental como autopoiesis e como necessária

Segundo François Dubet (2007), a unidade dos chamados clássicos da Sociologia deriva não tanto da semelhança nas respostas dadas às questões colocadas por eles, mas da percepção da modernidade como produto de desenvolvimentos necessários. No recurso às próprias palavras do autor, obtemos a síntese desse aspecto de seu argumento:

Se não desejarmos ampliar as fronteiras da sociologia para incluir todas as formas de compreensão e explicação da vida social, isto é, aquelas de La Boétie, Rousseau e Adam Smith, temos que pensar sobre a tradição sociológica como nos foi legada e como foi impressa em nós: como uma filosofia social particular que construiu um conjunto de relatos sobre a modernidade usando alguns princípios que até então haviam sido infinitamente repetidos e rearranjados: racionalização, individualismo, a divisão do trabalho e alguns outros [...]. Todos esses relatos estão inter-relacionados no trabalho dos maiores autores e funcionam como tantas variações na oposição binária “tradição-modernidade”; todos são dominados pela sensibilidade sociológica que combina um senso de algo como destino – “providência” foi a expressão de Tocqueville – com uma preocupação sobre os riscos impostos pela modernidade. (DUBET, 2007, p. 248, tradução minha).¹

¹No original: “If we do not wish to extend the boundaries of sociology to include all manners of understanding and explaining social life, e.g., those of La Boé-

A concepção de Dubet é bastante ilustrativa da naturalização com que hoje se apresentam Marx, Weber e Durkheim como os “pais-fundadores” da Sociologia. A naturalidade com que se aceita tal premissa é resultado de longo processo de disputa em que tais pensadores saíram vitoriosos, mas cuja estabilidade vem sendo cada vez mais colocada em questão, sobretudo, em decorrência das chamadas “perspectivas subalternas”². Conforme argumenta Raewyn Connell (2007), no início da institucionalização da Sociologia nos departamentos das universidades anglo-saxônicas, por exemplo, não havia muito consenso em torno de quem eram as figuras inauguradoras da perspectiva sociológica. A publicação de *Capitalism and Modern Social Theory* (1971), *New Rules of Sociological Method* (1976) e *Central Problems in Social Theory* (1979), de Anthony Giddens, contribui, decisivamente, para a projeção da ideia de clássico, ideia compartilhada e amplamente apresentada nos centros de formação e pesquisa em Sociologia em grande parte do globo.

Tal horizonte de questionamento acima é necessário para evidenciar, ainda que parcialmente, como certas ideias se impõem, não apenas pelo valor e por uma suposta força intrínseca, mas também como decorrente do conjunto de redes institucionais de saber/poder que lhes sustentam. Assim, o argumento de François Dubet, segundo o qual

tie, Rousseau, and Adam Smith, we have to think of the sociological tradition as it came to us and impressed itself upon us: as a particular social philosophy that constructed a set of accounts of modernity using a few principles that since then have been infinitely repeated and rearranged: rationalization, individualism, the division of labour, and some others (...). All these accounts are interwoven in the works of the major authors and function as so many variations on the binary opposition ‘tradition–modernity’; all are dominated by a sociological sensibility that combines a sense of something like fate – ‘providence’ was de Tocqueville’s word – with an insuppressible worry about the risks entailed by modernity.”

²Na esteira do pensamento de Walter Mignolo (2012, p. 95), a razão subalterna é entendida aqui como um conjunto de práticas teóricas que emergem de e como resposta a legados coloniais na intersecção da história Euro/Americana.

todos os “pais-fundadores” perceberam a modernidade como um produto de desenvolvimentos necessários, poderá ser lido contra ele mesmo. Em outras palavras, a suposto caráter *necessário* da modernidade é um dos elementos de força que compõe o universo normativo com que se pretende justificar a razão de ser de sua configuração histórica e, como consequência, da superioridade moral europeia. Assim, os ensaios reunidos sob o nome *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber, não serão lidos apenas como exemplares da tentativa de desvendar a singularidade das sociedades modernas – “a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro desde moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer sua origem.” (WEBER, 2004, p. 11) –, mas também em sua dimensão performativa,³ como discurso que produz a realidade que nomeia.

Na esteira da tradição dos estudos hermenêuticos alemães e ancorado em sua proposta de fundar uma Sociologia Compreensiva (cf. COHN, 2003), Weber situa a singularidade histórico-cultural e a gênese do capitalismo ocidental na mentalidade racional, na racionalização da condução de vida, no *ethos* econômico racional. Citando o autor:

Apenas no Ocidente existe uma ciência num estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido. O conhecimento empírico, as reflexões sobre o universo e a vida, a sabedoria filosófica e teológica das mais profundas não estão aqui confinadas, embora no caso desta última o pleno desenvolvimento da teologia sistemática deva ser creditado ao cristianismo sob a influência do helenismo, uma vez que dela houve apenas fragmentos no islamismo e numas poucas seitas hindus. Em poucas palavras, conhecimento e observação de grande finura sempre existiram em toda parte, principalmente na Índia, na China, na Babilônia e no Egito. Mas à astronomia da Babilônia e às demais faltavam – o que torna seu desenvolvimento

³Para uma discussão sobre o constativo e o performativo, veja Austin (1979).

mais assombroso – as bases matemáticas recebidas primeiramente dos gregos. A geometria hindu não tinha provas racionais, que foram outro produto do intelecto grego, criador também da mecânica e da física. As ciências naturais da Índia, embora de todo desenvolvidas sobre a observação, careciam de método de experimentação o que foi, longe de seus alvares na Antiguidade, um produto essencialmente do Renascimento, assim como o moderno laboratório. A medicina, especialmente na Índia, embora altamente desenvolvida quanto às técnicas empíricas, carecia de fundamentos biológicos e particularmente bioquímicos. Uma química racional tem estado ausente de todas as áreas da cultura que não a ocidental. (WEBER, 2004, p. 7).

Para Enrique Dussel (2000), a perspectiva weberiana é um dos melhores exemplos do paradigma eurocêntrico que pressupõe a modernidade como fenômeno eminentemente europeu. Para o autor, tal visão se constrói pela ideia segundo a qual a Europa tivera características excepcionais internas que permitiram que superasse, essencialmente, por sua racionalidade, todas as outras culturas. Assim, 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. Tanto a ideia da modernidade como um desenvolvimento necessário como a de autopoietica constituem o núcleo da argumentação das teorias da modernização baseadas no pensamento weberiano. Esses dois traços essenciais funcionam como forma de legitimar certos processos culturais bem como forcluir aqueles elementos cujo reconhecimento destruiria a narrativa-mestra. O ideal weberiano é totalmente cego à diferença colonial e à subalternização dos saberes subjacentes a ela (MIGNOLO, 2008). A cegueira está, certamente, ligada ao fato de que as Ciências Sociais se institucionalizam na segunda metade do século XIX, momento da consolidação do imperialismo europeu (CORNELL, 2007).

A discussão weberiana a respeito do “desencantamento do mundo”

(WEBER, 2004) também revela a modernidade como processo histórico necessário e essencialmente interno. O conceito é visto, por alguns, como um dos mais importantes para entender a modernidade segundo o ponto de vista weberiano (cf. PIERUCCI, 2003). Para Weber, os processos de racionalização, originalmente surgidos no seio das comunidades religiosas protestantes, despojariam o mundo de explicações mágico-religiosas, fazendo, por exemplo, a ciência triunfar como um dos elementos mais dinâmicos das sociedades ocidentais. A expressão designaria os processos pelos quais a realidade se torna cada vez mais explicável através de razão como um dos traços distintivos das sociedades europeias modernas. Nas palavras do sociólogo alemão,

Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas in-calculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. (WEBER, 1982, p. 165).

O racionalismo ocidental seria resultado do desenvolvimento de certas condutas no interior de comunidades protestantes. Assim, a Reforma Protestante teria tido papel fundamental no processo de racionalização cultural no ocidente moderno. A ciência e a técnica cientificamente orientada seriam os resultados mais evidentes deste processo de racionalização alcançado por uma parcela bastante pequena da humanidade. Para Weber (2004), embora muitas sociedades tenham conhecido a ciência, somente no ocidente a ciência se tornou uma forma hegemonicamente organizada para pensar e dominar a natureza. O esforço contínuo de desmagificar o mundo, colocando-o sob o controle da ciência e da técnica, da racionalidade, tornou uma

contingência em verdade necessária sob vários aspectos. E, pior, foralcluiu elementos diversos que colocariam em questão a visão segundo a qual a modernidade é um fenômeno intraeuropeu.

Weber se tornou a base para muitas teorias da modernização, influenciando inúmeras correntes de interpretação sociológica. Durante os anos de 1950, quando a Sociologia estadunidense se torna hegemônica, um dos principais divulgadores das teses weberianas será Talcott Parsons. Ali, a narrativa da singularidade ocidental de Weber se mescla com “a ideia (oriunda da colonização puritana inicial) de uma nação que gozava de privilégio divino, imbuída de uma vocação sagrada” (ANDERSON, 2015, p. 13). No Brasil, a força de seu pensamento pode ser vista, sobretudo, nos trabalhos de Raimundo Faoro e de Sérgio Buarque de Holanda, embora o espectro de sua influência seja bem mais amplo (cf., VIANNA, 1999). Aqui será analisado *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, cujo contato com a obra de Max Weber se deu em uma de suas viagens à Alemanha e cujo livro estará repleto de conceitos e ideias do sociólogo alemão.

Raízes do Brasil: a sociodiceia europeia pelo seu avesso

Alguns conceitos elaborados por Sérgio Buarque de Holanda tentam sintetizar a dinâmica das relações sociais no Brasil. Assim, “personalismo”, “homem cordial”, “ética da aventura”, entre outros, compõem a constelação pela qual a sociedade brasileira se singulariza frente a outras formações sócio-históricas, sobretudo, a europeia. Os diferentes recursos heurísticos utilizados pelo autor para captar as dificuldades da realização da experiência democrática no país são amiúde contrapostos à suposição, implícita ou explícita, da existência de duas

ordens, com a prevalência de uma. O personalismo se contrapõe à impessoalidade; o homem cordial encontra sua imagem invertida na racionalidade do protestante; a ética da aventura, na ética do trabalho. Os diferentes pares binários se organizam segundo uma hierarquia em que o lado europeu é amiúde pensado como ontologicamente completo.

Assim, a ética do trabalho característica dos europeus protestantes representaria uma ordem baseada na “estabilidade, paz, segurança pessoal” enquanto a ética da aventura estaria fundada na “audácia, [n]a imprevidência, [n]a irresponsabilidade”. Para desenvolvê-lo de modo um pouco mais extenso, a ética da aventura “quer colher o fruto sem plantar a árvore, [...] que ignora fronteiras, vive espaços ilimitados, horizontes distantes, [...] que transforma obstáculos em trampolim”. (HOLANDA, 1995, p. 44). Dado seu caráter estável, a ética do trabalho seria a norma e a da aventura, sua suspensão. Nesse diapasão, seria possível supor que as duas éticas descritas pelo autor (a da aventura e a do trabalho) se encontram combinadas de diferentes formas na experiência mundana brasileira, embora haja uma prevalência da primeira. O contraste descrito por Sérgio Buarque de Holanda não assume uma dicotomia excludente, mas uma constante superposição conflitiva entre as duas cuja composição singular revelaria a “cor local”.

O clássico de Sérgio Buarque de Holanda tem por objetivo desvendar as origens do tradicionalismo dessa ética da aventura, para, em seguida, descrever como favorecer o florescimento da ética do trabalho, resultado do modo pelo qual o Brasil se relacionou com a racionalidade capitalista ocidental. O tradicionalismo é herança da colonização portuguesa. A sociedade colonial teria se organizado em torno do senhor de engenho cujo *ethos* é diferente do burguês. A pers-

pectiva de Sérgio Buarque de Holanda coincide com a ideia de José Francisco de Oliveira Viana (1958) segundo a qual a dominação social esteve, inicialmente, nas mãos do “clã rural”, nas mãos de uma casta agrária, em que o *pater familias* representava o poder supremo; e, com ele, Gilberto Freyre (2013), para quem a origem da sociedade brasileira estaria nas mãos da família patriarcal. Os três autores partem, portanto, de um “nacionalismo metodológico” sem se dar conta das continuidades entre colonialismo e colonialidade na dominação global.

Para Sérgio Buarque de Holanda, as castas rurais foram aquelas que modelaram o Estado brasileiro, imprimindo-lhe seus valores e suas formas de comportamento. Cito-o:

As funções públicas constituíram, desde muito cedo, o apanágio quase exclusivo de uma casta de homens a que pertenceram os nossos proprietários rurais. Alimentavam, com frequência, a mesma digna ociosidade que tanto singularizou esses senhores de engenho, de quem dissera Antonil que os escravos eram suas mãos e seus pés. (HOLANDA, 1998, p. 532).

Uma sociedade marcada pelo culto da domesticidade e pela cordialidade no sentido de um sujeito ético cuja ação se orienta por suas preferências e por suas relações de afetividade seria o elemento a moldar a construção do Estado brasileiro, herança das castas rurais. O Estado seria uma extensão da família e, portanto, contrário a uma ética publicada fundada na impessoalidade como uma característica das sociedades europeias:

A família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos. Uma lei moral inflexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, pode regular a boa harmonia do corpo social e, portanto, deve ser rigorosamente respeitada e

cumprida. (HOLANDA, 1995, p. 85).

A indistinção entre público e privado como uma das marcas da sociedade brasileira decorreria dessa situação em que os valores familiares teriam sido levados para uma ordem cuja normatividade deveria ser contrária a estes. O Estado brasileiro seria pautado por uma ordem patrimonial, uma em que os interesses privatistas colonizariam toda e qualquer possibilidade da emergência de interesses públicos:

Não era fácil aos detentores das posições públicas de responsabilidade, formados por tal ambiente, compreenderem a distinção fundamental entre os domínios do privado e do público. Assim, eles se caracterizam justamente pelo que separa o funcionário “patrimonial” do puro burocrata conforme a definição de Max Weber. Para o funcionário “patrimonial”, a própria gestão política apresenta-se como assunto de seu interesse particular; as funções, os empregos e os benefícios que deles auferem relacionam-se a direitos pessoais do funcionário e não a interesses objetivos, como sucede no verdadeiro Estado burocrático, em que prevalecem a especialização das funções e o esforço para se assegurarem garantias jurídicas aos cidadãos. (HOLANDA, 1995, p. 145-6).

Pouco a pouco, a ordem familiar vai colorindo a ordem competitiva racional-legal. A cidade seria o eixo capaz de dinamizar outras formas de relações sociais, mais pautadas pelo distanciamento, pela impessoalidade. Nesse sentido, o campo é identificado com a ordem tradicional e também com o atraso. A cidade como índice de civilidade, de ética do trabalho, de certa atitude *blasé*, como dirá Georg Simmel (1973), é uma das dicotomias a organizar as elaborações teóricas de Sérgio Buarque de Holanda. A dicotomia razão (mente) *versus* afeto (corpo) também parece estruturar os modos pelos quais teoriza a sociedade brasileira. As ideias de personalismo e de homem cordial, mencionadas anteriormente, expressam tal tendência e talvez

sejam herança do referencial teórico weberiano. Para o sociólogo alemão (2000), as ações sociais se dividem em: ação social referente a objetivos, ação social referente a valores, ação afetiva e ação tradicional. De um ponto de vista lógico, a distinção heurística entre objetivo e valor ou hábito e emoção é de uma dificuldade conceitual intransponível. Embora Weber tenha reconhecido que as ações sociais são amiúde combinações, em maior ou menor grau, desses tipos-ideais, sua proposta de separação faz supor o compartilhamento do imaginário europeu segundo o qual há uma separação entre corpo e mente. No “mundo real”, Weber imputa à sociedade europeia a prevalência da ação racional referente a objetivo.

O afetivo, o corporal, o irracional e o passional são tratados como presentes, como uma espécie de substância da qual resulta o comportamento e as atitudes tipicamente brasileiras. A dificuldade de estabelecer laços sociais decorrentes dos impulsos afetivos, da tendência à irracionalidade, produz indivíduos incapazes de estabelecer uma ordem política tal qual aquela estabelecida pelos países do Norte que são tomados como padrão de referência. A corporalidade à qual os brasileiros parecem ligados informa parte das constelações da época na qual a superioridade do espírito é insígnia da vitória da cultura sobre o instinto, sobre a natureza:

Uma reduzida capacidade de organização social. [...] Uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente, e até mais nobilitante, a um bom português [...] do que a luta insana pelo pão de cada dia. [...] Certo é que, entre espanhóis e portugueses, a moral do trabalho representou sempre fruto exótico. Não admira que fossem precárias, nessas gentes, as ideias de solidariedade. (HOLANDA, 1995, p. 39).

Embora Sérgio Buarque tenha, em vários momentos de sua obra, discutido a diversidade brasileira em consideração aos diferentes regionalismos, seu pensamento também parece interessado em situar certa

congruência nas inúmeras manifestações do “brasileiro”. A respeito do caráter afetivo-corporal do brasileiro, vale a pena ler suas palavras:

O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente energética do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. Quer dizer, exatamente o contrário do que parece convir a uma população em vias de organizar-se politicamente. (HOLANDA, 1995, p. 61).

Em chave de leitura weberiana, a modernidade europeia representa a assunção de esferas de valores autônomas e irreduzíveis entre si. O grau de modernidade ou de atraso das sociedades é medido pelo grau de separação dessas esferas de valor, sobretudo, na separação entre política e religião, a qual se deu o nome de secularização. Assim, uma sociedade que não conseguiu separar Estado e religião é considerada não moderna ou pouco moderna. Sociedades em que os valores familiares adentram a esfera pública também são consideradas inferiores, conforme atesta a narrativa de Sérgio Buarque de Holanda. O patrimonialismo, a mistura entre interesses particulares e públicos, é índice da inferioridade, da inaptidão para a civilidade. Algo semelhante também se passa nas distinções entre corpo e espírito. Homens incapazes de fazer este último triunfar sobre aquele seriam a expressão de uma presença de uma vida desregrada cuja força contagiaria inúmeras esferas da vida social e política das sociedades consideradas atrasadas.

Considerações finais: provincializando as narrativas sobre a formação nacional brasileira

Talvez um dos elementos mais importantes das teorias decoloniais esteja em apontar que, a partir do encontro colonial, se formou uma

estrutura de poder cuja quebra não se deu com as declarações da independência e continuou, portanto, a atravessar a história do continente. Nesse sentido, parecem oportunas as palavras de Walter Mignolo:

La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización – a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad – tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevaba a cabo en los siglos XIX y XX. (MIGNOLO, 2007b, p. 17).

O colonialismo como prática ligada a determinados territórios e geografia chega a termo em grande parte das sociedades latino-americanas no século XIX. No entanto, a colonialidade como padrão de poder, matriz a partir do qual relações sociais são significadas, permanece a despeito do estatuto de independência jurídico-política. Essa colonialidade se manifesta, sobretudo, por meio do controle epistêmico, por meio do controle do conhecimento e da subjetividade (MIGNOLO, 2007). Nesse sentido, compreender a formação da sociedade brasileira na imaginação de pensadores latino-americanos entre finais do século XIX e início do século XX implica estar atento aos elementos que atravessaram os projetos epistêmicos modernos cuja forma amiúde assumiu padrão centrado na experiência do homem branco, heterossexual, cristão, europeu, de cultura liberal e ilustrada.

A leitura da modernidade se explicita pela clara assunção do ponto de vista segundo o qual aquela está, indissociavelmente, ligada à colonialidade. As diferenças entre colonizadores e colonizados não resultam de diferenças naturais, mas de processos sociais e políticos com

os quais se justificam a dominação e a exploração. Segundo Aníbal Quijano (2014), a noção moderna de raça supõe a existência de hierarquia estrategicamente utilizada para justificar relações de dominação, a formação de um novo domínio de padrão mundial. Para o pensador peruano, é da Europa que se determinam identidades para o resto do mundo com que se estabelecem padrões de exploração exercidos em múltiplas dimensões como a econômica, a política, a de gênero e a sexual.

Assim, acompanhar a construção das narrativas sobre a formação social e política da sociedade brasileira implica observar como diferenças sociais são disputadas e codificadas. A raça se torna categoria central para entender relações de espoliação dos povos conquistados com que produz a diferença colonial e a sua suposta irredutibilidade característica. A lógica da classificação racial institui limites e possibilidades da distribuição da riqueza socialmente produzida bem como opera no domínio epistêmico, no domínio da produção de conhecimento, organizando os lugares de fala e o *locus* de enunciação dos diferentes sujeitos. Provincializar o pensamento social brasileiro significa dar um passo rumo à segunda descolonização cuja concretização se inicia com a crítica das diferentes hierarquias com que os brasileiros foram pensados, já que a produção de conhecimento também faz parte do jogo da dominação simbólica epistêmica global.

Referências

ANDERSON, Perry. *A política externa norte-americana e seus teóricos*. São Paulo: Boitempo, 2015.

AUSTIN, John. *How to do things with words*. UK: Oxford University Press, 1975.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. USA: Princeton University Press, 2000.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CONNELL, Raewyn. *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science*. Cambridge: Polity, 2007.

DUBET, François. Why remain “Classical”? *European Journal of Social Theory*. 10(2), p. 247-260, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Global, 2013.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. “Estruturação Social do Brasil”. MENESES, Djacir (org.). *O Brasil no Pensamento Brasileiro*. Brasília: Senado Federal, 1998.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLASCO, 2005.

_____. *La idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

_____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Instituto Pensar / IESCO, 2007b.

_____. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*. Berkeley: Princeton University Press, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade del poder, eurocentrismo y América Latina”. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

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

VIANA, Francisco José de Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

VIANNA, Luiz Werneck. “Weber e a interpretação do Brasil”. In: SOUZA, Jessé de (org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: EdUnB, 1999.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. 1. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 2004.

_____. “A ciência como vocação”. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

Resumo:

O objetivo do presente trabalho é apresentar alguns dos problemas da interpretação do Brasil feita por Sérgio Buarque de Holanda a partir de questões postas pela teoria da decolonialidade, sobretudo, sua releitura a respeito das premissas das teorias da modernização. Ao assumir certos pressupostos da teoria de Max Weber, o autor de *Raízes do Brasil* contribuiu para a consolidação de um imaginário que ainda hoje informa modelos explicativos dos problemas brasileiros e que integra as formas de classificação geopolíticas em nível global. Para tanto, o ensaio inicia com uma breve discussão das elaborações teóricas de Max Weber em torno da ética protestante e do espírito do capitalismo para, em seguida, apresentar as apropriações feitas por Sérgio Buarque de Holanda. A constelação de elementos comuns que perpassam a produção sociológica dos dois autores é, então, confrontada com o paradigma da decolonialidade com que se espera evidenciar alguns dos limites das narrativas tradicionais sobre a modernidade.

Palavras-chave: Sérgio Buarque de Holanda; ética Protestante; decolonialidade.

Abstract:

The aim of this paper is to present some of the problems in the theoretical interpretation of Brazil made by Sérgio Buarque de Holanda from decolonial theory. By taking certain assumptions from Max Weber's theory, the author of *Raízes do Brasil* contributes to the social imaginary which still inform interpretative forms of knowing Brazilian problems. Thus, the paper begins with a brief discussion of Max Weber's theories about the protestant ethic and the spirit of capitalism to then present the appropriations made by Sérgio Buarque de Holanda of his ideas. The constellation of common elements that underlie the sociological production of the two authors is then confronted with the paradigm of decoloniality that is expected to highlight some of the limits of the traditional narratives of modernity.

Keywords: Sérgio Buarque de Holanda; ética Protestante; decolonialidade.

Recebido para publicação em 02/05/2017.

Aceito em 23/04/2018.