

## JESSÉ SOUZA, BRASIL E MODERNIDADE

## JESSÉ SOUZA, BRAZIL AND MODERNITY

David F. L. Gomes\*

**RESUMO:** Neste artigo, abordo a teoria da modernidade de Jessé Souza, que, por sua vez, compõe-se internamente de uma teoria da modernidade em geral, uma teoria da modernidade especificamente periférica e uma teoria da relação entre Brasil e modernidade. Para tanto, inicialmente apresento a evolução da base teórica fundamental de Jessé Souza. Em seguida, ofereço uma imagem conceitualmente detalhada daquela teoria da modernidade, destacando a conclusão sobre a relação entre Brasil e modernidade. Por fim, coloco alguns comentários críticos que podem contribuir para o debate e para desenvolvimentos teóricos ulteriores.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jessé Souza. Brasil. Modernidade. Charles Taylor. Pierre Bourdieu.

**SUMÁRIO:** Introdução. 1 A tétrede inicial. 2. A redução da tétrede a dois pilares fundamentais. 2.1 Charles Taylor e a topografia moral do Ocidente moderno. 2.2 Pierre Bourdieu e uma teoria da distinção social. 2.3 Entre C. Taylor e P. Bourdieu. 3 Brasil e Modernidade. Considerações finais. Referências.

**ABSTRACT:** In this paper, I approach the modernity's theory of Jesse Souza, that contains in itself a theory about the modernity in general, a theory about the specificity of the peripheral modernity and a theory about the relationship between Brazil and modernity. To do so, I first present the evolution of the fundamental theoretical basis of Jesse Souza. Next, I offer a detailed conceptual picture of that modernity's theory, emphasizing the conclusion about the relationship between Brazil and modernity. Finally, I put some critical remarks that may contribute to the debate and to future theoretical developments.

**KEYWORDS:** Jesse Souza. Brazil. Modernity. Charles Taylor. Pierre Bourdieu.

234

## INTRODUÇÃO

Jessé Souza é hoje, indubitavelmente, um dos intelectuais mais conhecidos do Brasil. Independentemente da adesão ou não às suas teses, do compartilhamento ou não de suas premissas, seus argumentos e suas conclusões, e ainda da concordância ou não com seu estilo de escrita, ninguém poderia alegar neste momento, no interior da discussão brasileira em teoria social, um mero desconhecimento de sua obra. O alcance de seus textos, porém, não se limita ao âmbito acadêmico: Jessé Souza conseguiu nos últimos anos chegar razoavelmente à esfera pública, sendo um nome frequente em jornais, revistas, blogs e similares.

Embora possua uma trajetória acadêmica já bastante longa e um conjunto bastante amplo de textos publicados – divididos entre livros, capítulos de livros e artigos em periódicos –, sua projeção hodierna parece estar ligada diretamente ao arcabouço teórico que vem desenvolvendo desde o início da década de 2000. Mais especificamente, desde o ano de 2000,

\* Bacharel, Mestre e Doutor em Direito pela UFMG. Professor dos cursos de graduação em Direito e Ciências do Estado da UFMG e do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG.

com a publicação do livro "A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro" (SOUZA, 2000)<sup>1</sup>. Logo no prefácio, Jessé Souza afirma: "De certo modo fui levado a um 'acerto de contas com minha consciência anterior', na medida em que compartilhava pressupostos fundamentais com a teoria e a interpretação sobre o Brasil que critico neste trabalho" (SOUZA, 2000, p. 9). Assim, esse livro revela-se como um ponto de inflexão na produção acadêmica de Jessé Souza, um divisor de águas, assumido como tal por ele mesmo, entre sua obra anterior e aquilo que viria a pesquisar e publicar nos anos seguintes. Complementar a esse trabalho, possuindo com ele um "vínculo orgânico" (SOUZA, 2012a, p. 15), seria publicado em 2003 o livro "A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica" (SOUZA, 2012a)<sup>2</sup>. Se com esses dois livros estão esboçados os alicerces principais do projeto teórico de Jessé Souza pós-2000, a continuação desse projeto aconteceria por meio do "desenvolvimento de uma metodologia de estudos empíricos reconstruída e refletida criticamente" (SOUZA, 2012a, p. 21), cujos primeiros resultados estariam consubstanciados nos livros "A ralé brasileira: quem é e como vive", de 2009 (SOUZA, 2011)<sup>3</sup>, e "Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?", de 2010 (SOUZA, 2012b)<sup>4</sup>. A esses quatro livros viriam somar-se outros três: "A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite" (SOUZA, 2015)<sup>5</sup>, "A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado" (SOUZA, 2016)<sup>6</sup> e "A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato" (SOUZA, 2017)<sup>7</sup>, nos quais ora são retomados e reafirmados pontos já discutidos nos trabalhos anteriores, ora são tratados temas políticos e sociais contemporâneos à luz desses pontos anteriormente alinhavados, ora – embora com menor frequência – são acrescentados

<sup>1</sup> A partir daqui, referido apenas como "A modernização seletiva".

<sup>2</sup> A partir daqui, referido apenas como "A construção social da subcidadania". Uma segunda edição desse livro, acrescida de um novo prefácio, foi lançada com o título de "A subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro" (SOUZA, 2018a).

<sup>3</sup> A partir daqui, referido apenas como "A ralé brasileira".

<sup>4</sup> A partir daqui, referido apenas como "Os batalhadores brasileiros". É interessante, nesse sentido, ter clareza quanto à posição intermediária do livro "A invisibilidade da desigualdade brasileira", de 2006. Organizado como uma coletânea de capítulos escritos por Jessé Souza ou por pessoas ligadas à sua equipe, os textos ali presentes "representam tanto desenvolvimentos ulteriores de nossa perspectiva teórica depois da publicação de *A construção social da subcidadania*, em 2003, aprofundando aspectos parciais quase sempre em debate direto com outras contribuições, quanto também os resultados da primeira parte de pesquisa empírica – informada teoricamente – realizada no Estado do Rio de Janeiro, com apoio da FAPERJ e do CNPq, entre 2003 e 2006" (SOUZA, 2006, p. 19, destaques do original). É essa posição intermediária que justifica a atribuição de um menor peso a esse livro no presente artigo.

<sup>5</sup> A partir daqui, referido apenas como "A tolice da inteligência brasileira".

<sup>6</sup> A partir daqui, referido apenas como "A radiografia do golpe".

<sup>7</sup> A partir daqui, referido apenas como "A elite do atraso".



novos argumentos e novas conclusões. Finalmente, em 2018 seria lançada “A classe média no espelho: sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade” (SOUZA, 2018b), obra que dá continuidade aos estudos empíricos, acompanhados de sistematização teórica, presentes em “A ralé brasileira” e “Os batalhadores brasileiros”.

Não obstante a relevância pontual de artigos e capítulos de livros esparsos publicados no período, nesses oito livros citados acima concentra-se o projeto teórico de Jessé Souza desdobrado no transcurso das últimas duas décadas. A partir desses trabalhos, é possível mapear como principais resultados até agora alcançados, por um lado, uma teoria inovadora da modernidade e da relação entre Brasil e modernidade e, por outro, uma teoria inovadora das classes sociais, inicialmente pensada para o Brasil, mas progressivamente estendida para além do contexto nacional. Ambas essas teorias, por seu turno, emergem mediadas por uma teoria da relação entre ideias e práticas sociais, marcada pela crítica à leitura sobre o Brasil que se tornou dominante ao longo do século XX nas ciências sociais elaboradas em solo pátrio e pela crítica à relação entre essa leitura dominante e a autocompreensão da sociedade brasileira.

236

Em que pese essas teorias, ou esses três momentos teóricos, guardem entre si uma conexão internamente constitutiva, a complexidade delas, somada à necessidade prévia de explicitação de referenciais teóricos, impede que as três sejam tratadas, a um só tempo, com a atenção necessária em único texto. Por conseguinte, o presente artigo tem por objetivos reconstruir a plataforma teórica que sustenta o projeto de Jessé Souza e demonstrar como essa plataforma serve à edificação de uma tese sobre a relação entre Brasil e modernidade, tese que implica, inarredavelmente, uma crítica a como essa relação foi predominantemente pensada ao longo do século XX. Para tanto, sua estrutura é esta: em primeiro lugar, procura refazer os passos de Jessé Souza na articulação inicial de seus referenciais teóricos, em “A modernização seletiva”; em segundo lugar, apresenta o modo como essa articulação inicial é alterada em “A construção social da subcidadania”, quando se pode afirmar a consolidação da base teórica do projeto de Jessé Souza; em terceiro lugar, mostra como a partir dessa base é construída uma proposta alternativa de definição da modernidade como um todo, da modernidade especificamente periférica e, o mais importante, da relação entre Brasil e modernidade; finalmente, em quarto lugar, busca levantar algumas críticas que talvez possam conduzir a desenvolvimentos ulteriores.

Estabelecido esse recorte, à exceção de uma ou outra alusão inevitável à teoria das classes sociais e à teoria da relação entre ideias e práticas sociais, seu tratamento detalhado fica

reservado para dois próximos textos. Além dessa primeira ressalva, uma segunda precisa ser enfatizada: não me dedico aqui a discutir a adequação ou não da interpretação que Jessé Souza faz dos autores com os quais trabalha. Isso não significa que eu concorde necessariamente com essa interpretação, mas apenas que essa avaliação não constitui um dos objetivos deste artigo, como apresentados acima.

Uma terceira e última ressalva introdutória: as páginas que se seguem podem ser lidas como relatório parcial de uma das etapas de projeto de pesquisa individual que conduzo neste momento na instituição à qual me filio<sup>8</sup>. Conforme a linha de investigação traçada em tal projeto e de acordo com os pressupostos metodológicos últimos que o informam, o propósito aqui não é dar conta do debate que se tem construído em torno das teses de Jessé Souza, mas reconstruir sua argumentação por meio de uma crítica imanente a seus próprios textos<sup>9</sup>. Esse caminho – pelo qual se pode ter acesso a questões sociológicas mais profundas retrazando-se uma certa “*história da teoria sociológica, elaborada com intenção sistemática*” (HABERMAS, 2010, p. 179) – permanece sendo um dos sentidos da categoria “reconstrução” como método crítico na obra de J. Habermas (HABERMAS, 2016).

237

## 1 A TÉTRADE INICIAL

Quando, em "A modernização seletiva", Jessé Souza anuncia sua guinada teórica, uma premissa metodológica que lhe será cara diz respeito à necessidade de crítica e afastamento em face de "abordagens científicas *naturalistas*, ou seja, concepções científicas que não refletem adequadamente sobre os pressupostos de sua reflexão e se apropriam, na esfera da ciência, das ilusões objetivas do senso comum" (SOUZA, 2000, p. 12, destaques do original). É essa necessidade que o levará a dedicar os quatro capítulos iniciais daquele livro ao esclarecimento de seus pressupostos, correspondendo cada um desses capítulos a um dos seguintes autores: Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Charles Taylor.

Os dois primeiros ofereceriam o substrato indispensável para demonstrar-se o equívoco da interpretação dominante sobre o Brasil, segundo a qual a permanência na sociedade brasileira da herança ibérica e do personalismo e do patrimonialismo que lhe são correlatos

<sup>8</sup> Referência suprimida para assegurar a avaliação cega.

<sup>9</sup> Conferir, por todos, o modo como J. Habermas explicita esse método (HABERMAS, 2010, p. 177-181) e dele se vale em sua “Teoria da Ação Comunicativa” (HABERMAS, 2010). Para um debate sobre as tensões em torno dessa categoria habermasiana, cf. NOBRE; REPA, 2012.





resultaria em "um caso abortado de desenvolvimento ocidental moderno" (SOUZA, 2000, p. 127). Jessé Souza, ao contrário, sustenta que o caso brasileiro pode ser lido não como um processo de desenvolvimento moderno interrompido precocemente, mas como uma alternativa seletiva, dentre outras possíveis, desse mesmo desenvolvimento.

Nessa perspectiva, a obra de M. Weber – autor central, desde longa data, para a teoria social brasileira – é discutida principalmente no que tange à relação entre valores e instituições. A Jessé Souza interessa defender que valores não "são criações subjetivas", não "estando, nesse sentido, à disposição da faculdade de escolha dos agentes" (SOUZA, 2000, p. 12, destaques do original). A tese weberiana da singularidade da cultura ocidental, com seu racionalismo moderno, seu individualismo e sua impessoalidade, não poderia, portanto, ser compreendida sem se levar em conta o papel que o arcabouço institucional típico da modernidade, formado pelo mercado de trocas capitalista e pelo Estado burocrático, desempenha em sua encarnação social. Dessa maneira, a leitura dominante sobre o Brasil falharia ao postular a longa permanência, através dos séculos, de uma certa ordem valorativa pré-moderna – dominado por elementos como o personalismo e o patrimonialismo –, não enfrentando o problema de como teria sido possível a sobrevivência inalterada dessa ordem valorativa depois que aquelas instituições propriamente modernas chegaram à sociedade brasileira no início do século XIX. O apoio em M. Weber permitiria lidar com esse problema, comparando-se "experiências históricas concretas segundo a forma mais ou menos consequente na qual a cultura normativa da modernidade logrou se institucionalizar e permear o pano de fundo valorativo e normativo de cada sociedade singular", o que poderia conduzir à conclusão de que "o caso brasileiro é uma variante peculiar dessa lógica de desenvolvimento, e não o 'outro' dela, ou seja, um exemplo de sociedade intrinsecamente personalizada e pré-moderna" (SOUZA, 2000, p. 42).

N. Elias, por sua vez, abre a possibilidade de uma afirmação ainda mais direta desse argumento, posto que em seus estudos sobre o processo civilizatório ocidental fica claro que "os diferentes países 'civilizados' apresentam distinções importantes entre si a partir da forma peculiar com o que o conflito entre grupos concorrentes por prestígio e poder se articulou no interior da sociedade" (SOUZA, 2000, p. 52). Logo, as distinções entre países como França, Inglaterra e Alemanha desvelam um cenário em que "nenhum desenvolvimento nacional específico logra reunir todas as virtualidades fundamentais do que chamaríamos hoje de 'cultura ocidental', nem mesmo na sua 'versão dourada' do excepcionalismo americano" (SOUZA, 2000, p. 14). Não por acaso, os capítulos que se seguem aos quatro primeiros em "A modernização



seletiva" são destinados a mostrar que a "*seletividade*, ou seja, a realização parcial de aspectos do que usualmente associamos com a singularidade da cultura ocidental, é um atributo comum de todas as formas concretas de desenvolvimento observáveis na história do Ocidente" (SOUZA, 2000, p. 127, destaques do original), e os exemplos concretos para a comprovação dessa tese forte são dados pelos casos dos Estados Unidos, da Alemanha e do Brasil – tanto quanto a deste último, também a modernização daqueles países é, por definição, uma modernização seletiva.

Após M. Weber e N. Elias, é J. Habermas quem ganha o palco. Sua contribuição principal é tomada por Jessé Souza como sendo a "teorização sistemática e consequente de uma 'outra' instituição fundamental da sociedade moderna tematizada com o nome de sociedade civil ou esfera pública" (SOUZA, 2000, p. 60). Enquanto os clássicos das ciências sociais destacariam o mercado de trocas capitalista e o Estado burocrático como as instituições sobre as quais repousaria a peculiaridade da sociedade moderna, J. Habermas teria o mérito de trazer a lume a relevância da sociedade civil, e da esfera pública da qual ela é a encarnação institucional, para a compreensão da modernidade. Com isso, seria possível ampliar a discussão acerca do processo de modernização brasileiro para além do aspecto técnico-instrumental presente quando a visão desse processo aparece resumida ao mercado e ao Estado, passando-se a indagar em que medida tal processo também pode ser lido pela ótica de um "aprendizado coletivo também da ótica prático-moral como elemento principal do processo pedagógico pressuposto na democracia" (SOUZA, 2000, p. 93).

Por fim, a tétrede é completada por C. Taylor, ainda que o tema do reconhecimento traga também à colação as obras de Axel Honneth e de Nancy Fraser, embora com menor peso. Jessé Souza encontra em C. Taylor uma genealogia da "topografia moral" do Ocidente, caracterizada por dois princípios distintos, o princípio da vida cotidiana e o princípio da interioridade, e por dois bens constitutivos e contrapostos derivados deste último: o ideal da autonomia calculadora, que conduz à noção de dignidade universalmente compartilhada, e o ideal da expressividade individual, que conduz à noção de autenticidade de cada pessoa específica. Juntos, esses ideais configurariam o "'mapa' valorativo no qual as pessoas se orientam na sua prática diária" (SOUZA, 2000, p. 104) e estariam na raiz do conceito de reconhecimento, conforme a leitura tayloriana. Jessé Souza não possui muita clareza, naquele momento, quanto ao valor posicional da obra de C. Taylor e do tema do reconhecimento em seu projeto. Todavia: "Apesar de ser apenas provisório e tentativo o que iremos fazer sobre este

ponto, a consideração dessa dimensão é fundamental para nossos propósitos”, pois o “tema do reconhecimento (...) permite ampliar a discussão de pressupostos estruturais para a análise do caso do processo de modernização brasileiro”, uma vez que “aponta para uma sensibilidade dirigida aos processos de consciência que impedem formas de autoestima, especialmente dos setores subalternos, com graves consequências políticas” (SOUZA, 2000, p. 123).

Esse caráter provisório e tentativo, porém, surgirá bastante alterado no livro seguinte, “A construção social da subcidadania”. Nele, o debate com C. Taylor será retomado em um nível mais profundo e com desdobramentos teóricos mais produtivos.

## 2 A REDUÇÃO DA TÉTRADE A DOIS PILARES FUNDAMENTAIS

### 2.1 CHARLES TAYLOR E A TOPOGRAFIA MORAL DO OCIDENTE MODERNO

Logo no começo do novo livro, a questão teórica fundamental do projeto como um todo de Jessé Souza é colocada expressamente: trata-se do “esclarecimento das precondições sociais da naturalização da desigualdade em países periféricos como o Brasil” (SOUZA, 2012a, p. 25). Para essa tarefa, a topografia moral ocidental desvendada pelos escritos de C. Taylor oferece-se como a plataforma adequada de partida:

A topografia moral específica do Ocidente possui dois componentes principais: o princípio da interioridade, que se subdivide em outros dois princípios ao mesmo tempo complementares e contraditórios, como veremos a seguir; e o princípio da afirmação da vida cotidiana (SOUZA, 2012a, p. 29).

Quanto ao princípio da interioridade, sua longa gestação remontaria a Platão, recebendo um influxo crucial de Santo Agostinho e chegando à modernidade ocidental inicialmente fincado no âmbito religioso. Basicamente, por meio dele definir-se-ia uma clivagem entre superior e inferior, clivagem constituída pelo acesso ou não à interioridade. Essa noção desdobra-se de maneira complexa: por um lado, ao permitir a diferenciação entre os seres humanos e outras espécies vivas, abre o espaço para a emergência de uma concepção de dignidade universalmente partilhada. Para tanto, a ênfase situa-se na capacidade de controle racional de impulsos, sentimentos e desejos. Esse controle, para ser possível, exige a pressuposição da possibilidade de o sujeito humano despregar-se radicalmente dos contextos em que se encontra inserido, observando-os como que externamente e, por meio da razão,



decidindo como agir neles e sobre eles. Isso acaba conduzindo a um processo de auto-objetificação, em que o sujeito que vive e age no mundo concreto é tomado como objeto pelo sujeito que pretensamente se descola desse mundo para refletir, calcular e deliberar sobre como ele mesmo, na condição de objeto de si, deve agir. É esse processo que converge para aquilo que C. Taylor chamará de “self pontual”. A relação entre ele e aquela noção universal de dignidade não apresenta maiores dificuldades para ser compreendida: “Essas ideias germinadas durante séculos de razão calculadora e distanciada e de vontade como autorresponsabilidade (...) somadas remetem ao conceito central de Taylor de ‘self pontual’” (SOUZA, 2012a, p. 34); por seu turno, ao “novo self pontual corresponde um ideal de autorresponsabilidade o qual, juntamente com as noções de liberdade e razão que o acompanham, possibilita um novo sentido de ‘dignidade’” (SOUZA, 2012a, p. 33).

Na medida, porém, em que o princípio da interioridade permanece limitado ao âmbito religioso, sua força de moldagem de toda uma nova configuração moral mantém-se igualmente restrita. A ruptura dessa barreira e a consequente expansão do princípio da interioridade e da nova configuração moral que o acompanha dependerão, pois, de algum caminho de mediação que permita alcançar também a maneira como os indivíduos vivem e agem no seu dia-dia, em todos os atos e momentos de sua vida. A Reforma Protestante constituir-se-á como tal caminho de mediação, dela decorrendo o princípio da vida cotidiana:

O tema da vida cotidiana está em oposição à concepção da Antiguidade clássica, que exaltava a vida contemplativa por oposição à vida prática. A revolução de que fala Taylor é aquela que redefine a hierarquia social a tal ponto que agora as esferas práticas do trabalho e da família, precisamente aquelas esferas nas quais todos, sem exceção, participam, passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes (SOUZA, 2012a, p. 34).

Ou seja, a mediação da Reforma Protestante e do princípio da vida cotidiana possibilita um processo de mudanças sociais de dimensões tão profundas que C. Taylor não terá para ele outro nome senão o de revolução:

Desse modo, abre-se espaço para uma nova e revolucionária (dado seu potencial equalizador e igualitário) noção de hierarquia social que passa a ter por base o self pontual tayloriano, ou seja, uma concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidido pela noção de calculabilidade, raciocínio prospectivo, autocontrole e trabalho produtivo (...)(SOUZA, 2012a, p. 34-35).





Por outro lado, a ênfase na calculabilidade, na razão distanciada e numa noção de ser humano desarraigado, com suas consequências altamente contraditórias visíveis ao longo do próprio processo histórico responsável por sua efetivação, atrairá para si a oposição de uma concepção igualmente fundada na noção de interioridade, mas radicalmente distinta da noção de “self pontual”. Sua origem remontaria, do ponto de vista da história das ideias, a nomes como Montaigne, Rousseau e os moralistas escoceses, encontrando, porém, no romantismo, sobretudo o alemão, “sua elaboração mais consistente e duradoura”, cujo passo indispensável é a renomeação das paixões como sentimentos:

Ao invés de conceber a natureza interna como um campo de pulsões incontroláveis e perigosas, o que equivale à denominação negativa das paixões, descobre-se ao contrário um campo fundamental que passa a ser percebido como a fusão do sensual e sentimental com o espiritual, em que é o aspecto sensual e sentimental que passa a ter a proeminência. (...) A novidade radical em jogo é que a compreensão do que é certo ou errado passa a ser percebida não apenas como um assunto que requer reflexão distanciada e cálculo instrumental, mas também e até especialmente como algo ancorado nos nossos sentimentos (SOUZA, 2012a, p. 36-37).

242

“Expressivismo” será o nome que esse outro elemento da topografia moral do Ocidente moderno receberá: “A ideia central, por oposição ao tema da dignidade do self racional e pontual, é a da originalidade de cada pessoa, aqui o tema é a ‘voz’ particular de cada um, enquanto tal, única e inconfundível” (SOUZA, 2012a, p. 36).

Interioridade e vida cotidiana; interioridade difratando-se nas noções de self pontual e de expressivismo; self pontual conduzindo a uma noção universal de dignidade – portanto, relacionando-se internamente com o problema da igualdade; expressivismo conduzindo a uma noção singular de autenticidade – portanto, relacionando-se internamente ao problema da diferença –: essa seria a topografia moral do Ocidente moderno. Nela, estariam inscritas as fontes morais a partir das quais se poderia alcançar tanto uma relação positiva consigo quanto uma avaliação positiva de si pela sociedade. Em outras palavras, é nessa topografia moral que se situariam as fontes modernas de autoestima e de reconhecimento social: a condição – inevitavelmente tensa dada a oposição estrutural entre self pontual e expressivismo – de ser racional como os outros seres humanos e de ser dotado de uma interioridade única capaz de expressar-se singularmente na vida social seriam constitutivos da estima dos sujeitos por si mesmos, bem como de seu reconhecimento pela sociedade.

Mas, se self pontual e expressivismo, com as correlatas noções de dignidade e de autenticidade, são as fontes possíveis de autoestima e de reconhecimento social, eles estão também na origem da inexistência de autoestima e da negação do reconhecimento social. Neste ponto, fecha-se o círculo dos desdobramentos complexos do princípio da interioridade: a clivagem que se erige em torno dele entre superior e inferior não servirá apenas para diferenciar os seres humanos de outros seres vivos. Servirá também para diferenciações internas à sociedade humana, criando-se, a partir disso, toda uma hierarquização social entre seres humanos que conseguem alcançar autoestima e reconhecimento social e seres humanos para os quais o caminho em direção a ambos os bens morais está bloqueado.

A explicitação de toda essa topografia moral tem para Jessé Souza uma relevância ímpar, na medida em que revela a genealogia – e, com isso, o caráter contingente – de valores e hierarquias valorativas que, sem tal explicitação, tendem em geral a, encarnados institucionalmente, ser compreendidos intuitivamente e assumidos praticamente como se fossem naturais.

Contudo, C. Taylor não teria dado a devida atenção ao modo como essa hierarquia valorativa da modernidade ocidental, por um lado, articula-se concretamente com o complexo institucional mais fortemente característico da modernidade (SOUZA, 2012a, p. 73) e, por outro lado, encontra-se imbricada com uma sociedade cindida em classes, imbricação que condiciona uma dinâmica própria de luta por recursos escassos:

se Taylor é talvez o teórico contemporâneo que tem mais a dizer acerca da hierarquia valorativa opaca e intransparente, que comanda nossa vida cotidiana em todas as suas dimensões, ele não vincula sua reflexão nessa dimensão genealógica fundamental a uma teoria da ação social no sentido weberiano do termo, ou seja, à relação entre classes e grupos sociais em luta por recursos escassos (...)(SOUZA, 2012a, p. 76).

Essa não-tematização adequada da cisão de classes liga-se umbilicalmente a outro aspecto marcante da obra tayloriana, a saber: sua ênfase, naquilo que se refere ao reconhecimento social, nas questões atinentes ao expressivismo e à autenticidade, ocupando um lugar secundário as questões típicas do self pontual e da dignidade. Não se trata aqui, porém, de mero descuido de C. Taylor. Essa ênfase vem teoricamente justificada por um diagnóstico de fundo segundo o qual – ao menos em sociedades como as da Europa, dos Estados Unidos e do Canadá – os problemas envoltos com a efetiva universalização da dignidade já teriam sido superados. Sobre isso, Jessé Souza afirma:

o problemático nesta escolha parece-me residir tanto no aspecto teórico quanto no político. Teoricamente ela implica uma noção muito rasa de reconhecimento por dignidade, que Taylor termina por definir residualmente em relação à noção mais rica e multifacetada de reconhecimento por autenticidade. Politicamente, como uma consequência do aspecto teórico referido anteriormente, Taylor parece partir da assunção de uma igualdade efetiva, pelo menos tendencial, nas sociedades avançadas do Estado do bem-estar social, cujo conflito central agora seria marcado pelas demandas de reconhecimento da diferença (SOUZA, 2012a, p. 74).

Se mesmo diante das sociedades em que mais notadamente o Estado de bem-estar social foi efetivado é difícil convencer-se de que tenham eliminado definitivamente os conflitos que circundam o tema de uma dignidade universalizada (SOUZA, 2012a, p. 77), a situação agrava-se em face de sociedades periféricas como a brasileira. Frente a estas, parece exigível

ênfase a dimensão do reconhecimento por dignidade em desfavor do tema do reconhecimento por autenticidade, pelo menos do modo como ele [C. Taylor] propõe. E isto não porque acredite que um estudioso da periferia tenha que privilegiar o aspecto da igualdade – pelo óbvio abismo que separa sociedades centrais e periféricas neste particular – em relação ao complexo temático da diferença. Como uma sociedade desigual, multicultural e preconceituosa em todas as dimensões, uma sociedade periférica como a brasileira possui, também, os dois aspectos como desafios simultâneos e inexoráveis (SOUZA, 2012a, p. 76).

244

Logo, para lidar com essas insuficiências da abordagem tayloriana, uma outra abordagem faz-se necessária: “É essa a razão principal pela qual considero indispensável tentar traçar uma complementaridade entre sua perspectiva e a de Pierre Bourdieu” (SOUZA, 2012a, p. 42).

## 2.2. PIERRE BOURDIEU E UMA TEORIA DA DISTINÇÃO SOCIAL

P. Bourdieu, que não figurava na téttrade anunciada anteriormente em “A modernização seletiva”, aparece agora como pilar complementar indispensável do arcabouço teórico de Jessé Souza. Sua principal contribuição será uma teoria da distinção social apta a “desvelar e revelar as formas opacas e distorcidas que a luta de classes e entre frações de classes assume na modernidade tardia” (SOUZA, 2012a, p. 43), proporcionando um desmascaramento sistemático “da ideologia da igualdade que serve de base ao consenso social e político das sociedades desenvolvidas do Ocidente” (SOUZA, 2012a, p. 85), ideologia da qual C. Taylor não teria conseguido escapar satisfatoriamente.



A compreensão dessa teoria da distinção social encontra um bom ponto de partida no conceito de “*habitus*”:

O *habitus* seria um sistema de estruturas cognitivas e motivadoras, ou seja, um sistema de disposições duráveis inculcadas desde a mais tenra infância que pré-molda possibilidades e impossibilidades, oportunidades e proibições, liberdades e limites de acordo com as condições objetivas.

(...)

Fruto de dada condição econômica e social, o *habitus* implica a inscrição dessas precondições, especialmente as relativas às experiências infantis, que passam a ser traduzidas no sujeito como um conjunto de estruturas perceptivas e avaliativas servindo como uma espécie de filtro para todas as outras experiências ulteriores. O *habitus* seria, portanto, um esquema de conduta e comportamento que passa a gerar práticas individuais e coletivas. (SOUZA, 2012a, p. 45-46).

Em outras palavras, o conjunto de experiências vividas desde o início da vida vai condicionando nos sujeitos a cognição do entorno social em que se inserem, a avaliação dos elementos presentes nesse entorno e a motivação da ação nesse entorno, isto é, tanto aquilo que é visto, percebido, captado pelos sentidos, quanto aquilo que é julgado positiva ou negativamente e ainda aquilo que é tomado como motivo para agir ou não agir de uma ou de outra maneira. Esse condicionamento insere-se profundamente nos sujeitos, a ponto de moldá-los corporalmente: o *habitus* é “disposição incorporada”, disposição tornada corpo, visível em hábitos alimentares, formas de sentar, de falar e de andar, corte de cabelo, escolha de vestuário, bem como também em interesses por certas práticas esportivas ou certas manifestações culturais.

Com sua inscrição no corpo, os comportamentos assim condicionados aparecem como naturais, posto que essa inscrição opera de modo extremamente eficaz o esquecimento de toda gênese do *habitus* e dos fatores, sempre contingentes, que condicionam sua constituição como *habitus*: “O *habitus* é o passado tornado presente, a história tornada corpo e portanto ‘naturalizada’ e ‘esquecida’ de sua própria gênese” (SOUZA, 2012a, p. 46).

A incorporação por meio do *habitus* relaciona-se, por sua vez, com a dinâmica institucional da sociedade:

A própria reprodução institucional só é possível dada a existência dessas disposições ajustadas a uma finalidade, revivendo e revigorando a letra morta depositada nessas instituições. É o *habitus* que produz a “mágica social” que faz com que as pessoas se tornem instituições feitas de carne (SOUZA, 2012a, p. 46).





O passo seguinte em direção a uma teoria da distinção social é dado com a explicitação de que, se é verdade que o condicionamento por meio de habitus é em princípio um fenômeno comum a quaisquer sujeitos dentro da sociedade, aquilo que especificamente forma um habitus varia de acordo com um pertencimento de classe. Estando o habitus relacionado a condições objetivas de ordem econômica e social, o habitus específico de classes social e economicamente distintas também será diferente.

A alusão à divisão da sociedade em classes traz consigo inarredavelmente o problema da dominação de classe. Segundo P. Bourdieu, em sociedades com elevada objetificação do capital como é a sociedade moderna, a dominação de classe tende a assumir a forma da impessoalidade, saindo de cena o exercício direto da dominação por meio da violência física visível para dar lugar a mecanismos opacos muito mais sofisticados e difíceis de identificar. Com isso, por um lado o conceito de classe carece de uma nova definição:

classe deixa de ser percebida a partir de propriedades ou de coleções de propriedades para ser definida como fundamento de práticas sociais similares, que permitem estratégias comuns e consequências compartilhadas mesmo na ausência de acordos conscientes e refletidos (SOUZA, 2012a, p. 57).

246

Por outro lado, o aspecto próprio da dominação impessoal e um conceito de classe reconstruído a partir disso emergem ligados, em P. Bourdieu, ao desenvolvimento de sua teoria dos capitais. Nos termos dessa teoria, nas sociedades modernas correspondentes ao capitalismo amadurecido, saber e conhecimento assumem uma centralidade tamanha que o “capital cultural”, como soma de “capital educacional” e origem familiar (SOUZA, 2012a, p. 55), desdobra-se de modo “relativamente independente do capital econômico, dividindo com este o potencial de estruturar a sociedade como um todo e determinar o peso relativo das classes sociais e suas frações em luta por recursos escassos” (SOUZA, 2012a, p. 54). Como consequência, o caráter dessa luta também é alterado:

A luta de classes e das frações de classe na modernidade tardia assume, para Bourdieu, a forma de luta cultural pela hegemonia a partir da definição de cultura considerada legítima. A luta social é, antes de tudo, a luta pelo poder de definir nos seus próprios termos, ou seja, nos termos da classe ou fração hegemônica, os esquemas classificatórios, em grande parte inconscientes e irrefletidos, que irão servir como orientação de comportamento a todas as classes sociais sob seu jugo (SOUZA, 2012a, p. 58).

Esse “poder de definir nos seus próprios termos” tem imediatamente pelo menos duas implicações práticas internamente conectadas e derivadas da imbricação entre instituição e corpo: como primeira implicação, as instituições centrais da sociedade moderna, como Estado e mercado, são perpassadas internamente pelo habitus de uma classe dominante ou de frações de classe dominantes e configuram-se como instituições que, por meio de toda uma sistemática de prêmios e sanções, isto é, de incentivos positivos e negativos, impõem o habitus específico de uma classe ou de uma fração de classe a toda a sociedade. Na medida, porém, em que o habitus possui a força da incorporação e da naturalização, uma segunda implicação prática é que aquelas pessoas que desde a infância adquirem incorporadamente o habitus dominante tendem a obter sucesso na competição social mediada por essas instituições, ao passo que integrantes das classes cujo habitus não é o dominante estão, desde sua socialização primária no transcurso da infância, condenadas e condenados ao fracasso social, numa reprodução tendencialmente indefinida da dominação de classe.

Ademais, uma vez que toda essa dinâmica de lutas ocorre em torno de mecanismos opacos e não só o habitus aparece aos sujeitos como algo naturalizado, mas também a encarnação de um habitus de classe específico nas instituições principais que ordenam a dinâmica social não levanta suspeitas, a existência ela mesma da dominação de classe e sua perpetuação trazem consigo a possibilidade de uma justificação baseada na ideia de “distinção”: “A ‘distinção’ aparece como uma diferença ‘merecida’, correta e justa já que supostamente se basearia nos talentos inatos de seus possuidores” (SOUZA, 2012a, p. 58). Daí o interesse de P. Bourdieu em uma crítica do gosto, posto que no juízo estético supostamente superior das classes dominantes estaria escondida uma pretensão de superioridade naturalizante apta a oferecer-se como justificação da própria dominação. É como se escondidas as regras do jogo social que, desde o início, favorecem uma classe, essa classe, inevitavelmente vencedora ao final cotidiano do jogo, procurasse legitimar sua vitória cotidianamente reiterada afirmando a imparcialidade universal das regras e sua melhor adequação a elas como a única causa daquela vitória:

O gosto para Bourdieu funciona como senso de distinção por excelência precisamente por separar e unir, constituindo, portanto, solidariedades e preconceitos de forma universal – tudo é gosto! – a partir de fios invisíveis e opacos. É dessa ideia central que se constitui a ideologia espontânea da burguesia na alta modernidade, que permite assumir uma aparência de universalismo e de competição em igualdade de condições, de onde a burguesia sempre retirou sua legitimidade explícita, precisamente sob a assunção implícita de uma distinção natural – ao modo portanto de qualquer aristocracia pré-moderna – tornada efetiva e possível por meios especificamente modernos e de singular opacidade (SOUZA, 2012a, p. 58).



Não obstante o mérito expressamente atribuído a toda essa construção teórica por Jessé Souza, aos seus olhos, todavia, também P. Bourdieu cometeria equívocos que demandariam ser afastados para que seja frutífera a apropriação de sua teoria. Assim, contradizendo-se ao enredar-se nos vícios que acusa nas abordagens de esquerda quanto à classe trabalhadora (SOUZA, 2012a, p. 60), P. Bourdieu consideraria o habitus dessa classe como algo meramente residual, construído apenas reativamente perante o habitus dominante. Nessa abordagem, a ênfase acaba recaindo na vulnerabilidade e na dependência da classe trabalhadora diante da cultura imposta/aceita como legítima. Essa compreensão equivocada ligar-se-ia ao fato de P. Bourdieu perceber de maneira ímpar os “‘efeitos’ da dependência objetiva da autoestima das classes dominadas, seja em relação ao mercado por meio do salário e do status ocupacional, seja por meio da ação do sistema educacional que reproduz, ao seu modo, as hierarquias sociais” (SOUZA, 2012a, p. 61), mas ter “muito pouco ou nada” a dizer sobre as causas e a gênese específica dessas “concepções de mundo hierarquizadoras que se fazem notar apenas por seus efeitos através da eficácia de certas instituições fundamentais” (SOUZA, 2012a, p. 61).

248

A ausência de uma reflexão sobre a gênese dessas “concepções de mundo hierarquizadoras”, resultaria em uma “radical contextualização” (SOUZA, 2012a, p. 85) do argumento bourdieusiano, cujo sintoma mais forte seria uma redução de toda a análise social à categoria do poder e à lógica instrumental:

Esse é o terreno onde as contradições de Bourdieu se mostram mais facilmente. O raciocínio da lógica instrumental, que reduz todas as determinações sociais à categoria do poder, mostra-se aqui em toda sua fragilidade. No limite, torna-se incompreensível por que algumas estratégias sociais e alguns “blefes” dão certo e outros não. Para sairmos dessa absoluta arbitrariedade nessa dimensão da análise, torna-se necessário pleitear-se “alguma coisa” para além da mera *illusio* do jogo social. Como aponta Axel Honneth, a competição dos diversos grupos sociais entre si só tem sentido se pressupusermos a existência de interpretações conflitantes acerca de um terreno comum de regras que lograram ser reconhecidas transclassisticamente (SOUZA, 2012a, p. 87, destaques do original).

Conduzida a análise social segundo essa lógica, faltaria a ela a possibilidade de recurso a critérios que, transcendentemente à concretude dos conflitos de classe, pudessem contribuir para o entendimento da lógica de fundo sobre a qual esses conflitos emergem. Ao mesmo tempo, estaria também vetada teoricamente desde o princípio qualquer forma de aprendizagem social, pois esta sempre nada mais seria do que a simples adequação de uma classe a certo habitus que

então se torna dominante, e nunca um processo no qual princípios morais internamente constitutivos da sociedade como um todo são efetivamente universalizados.

### 2.3 ENTRE C. TAYLOR E P. BOURDIEU

Se a referência expressa na passagem imediatamente acima transcrita é a Axel Honneth, no fundo o *corpus* teórico que parece oferecer um complemento adequado a esse déficit identificado em P. Bourdieu continua sendo aquele elaborado por C. Taylor. É a aproximação reciprocamente crítica entre esses dois autores que virá a se consolidar como o alicerce teórico-conceitual do amplo projeto de investigação de Jessé Souza: “estes dois pontos de partida teóricos podem servir, combinadamente, para uma concepção alternativa da modernidade periférica” (SOUZA, 2012a, p. 87). Não é que M. Weber e N. Elias, ou mesmo A. Honneth, deixarão de ser trazidos à argumentação esporadicamente, nem que outros nomes de semelhante envergadura não virão a somar-se ao pano de fundo teórico-conceitual mais abstrato da reflexão empreendida<sup>10</sup>. Mas, a partir de “A construção social da cidadania”, serão principalmente C. Taylor e P. Bourdieu os marcos decididamente axiais seja da teoria das classes, seja da teoria da modernidade de Jessé Souza.

Antes de passar à próxima seção, uma última nota precisa ser acrescentada sobre a maneira como Jessé Souza articula seus referenciais teóricos: essa articulação crítica consiste em si num gesto a ser destacado. Jessé Souza não se resume a assumir como dadas as teorias com que trabalha e a aplicá-las à realidade periférica que pretende mais diretamente analisar. Se esse último é um procedimento teórico bastante comum em condições periféricas, revelando certa colonialidade ainda fortemente presente no universo acadêmico, na ruptura com essa lógica reside um dos maiores méritos da obra de Jessé Souza.

<sup>10</sup> Em “A tolice da inteligência brasileira”, por exemplo, o conceito de poder disciplinar em Michel Foucault é apresentado como possuindo um potencial explicativo complementar ao do conceito de habitus em P. Bourdieu (SOUZA, 2015, p. 188-197). M. Foucault não estava de todo ausente em textos anteriores (SOUZA, 2011, p. 421-431), mas não recebia o destaque que recebe no livro de 2015. A ausência de uma atenção maior à obra de J. Habermas nos trabalhos posteriores a “A modernização seletiva” será retomada criticamente nas considerações finais deste artigo.





#### 4 BRASIL E MODERNIDADE<sup>11</sup>

Internamente àquilo que estou chamando de teoria da modernidade de Jessé Souza, há pelo menos três aspectos distintos: uma abordagem da modernidade em geral, uma abordagem da modernidade especificamente periférica e, dentro desta, uma abordagem da relação entre Brasil e modernidade.

Quanto à modernidade em geral, sua arquitetura estaria desvelada diretamente pela aproximação reconstruída no tópico anterior entre a topografia moral descrita por C. Taylor e a concepção de distinção social no contexto de luta por recursos escassos no capitalismo amadurecido, desenvolvida por P. Bourdieu. Esse modelo teórico apresentaria de modo satisfatório o conjunto determinante de valores de fundo e a dinâmica social ativa de qualquer sociedade moderna:

Considerar as sociedades centrais e periféricas como modernas, portanto, significa perceber que os princípios fundamentais de organização social são (...) os mesmos, nos dois casos, ainda que com resultados e consequências distintas do ponto de vista econômico, social e político, para cada um desses tipos de sociedade (SOUZA, 2012a, p. 77).

250

A maneira própria como cada sociedade nacional irá apropriar-se com mais ênfase de um ou de outro aspecto de um padrão estandardizado de modernidade, padrão esse não verificável empiricamente em nenhuma sociedade concreta, faz com que em cada uma dessas sociedades nacionais encontre-se desenvolvida uma modernidade relativamente *sui generis*, o que permite concluir que o processo de modernização, no Brasil ou alhures, constituiu-se ao longo dos séculos sempre pelo caminho de uma “modernização seletiva”: isto é, não importa se Brasil, Alemanha ou Estados Unidos, em nenhum desses casos está presente todo o complexo de características de um conceito padrão de modernidade; em todos esses casos há apropriações seletivas de algumas dessas características, com a exclusão de outras<sup>12</sup>. Entretanto, a diferença entre as consequências econômicas, sociais e políticas de um mesmo conjunto de “princípios fundamentais de organização social” tende a repetir-se, em linhas gerais, de modo típico entre

<sup>11</sup> Embora, como afirmado na introdução deste artigo, seu objetivo seja oferecer uma crítica interna aos textos de Jessé Souza, e não abordar o debate em torno das teses por ele desenvolvidas, é válido fazer referência a pelos menos dois autores que têm procurado pensar sólida e criativamente a questão da modernidade no Brasil. São eles Sérgio Tavolaro (2005; 2014) e José Maurício Domingues (2002, 2003, 2005, 2009, 2013).

<sup>12</sup> Essa é a tese-guia que dá nome ao livro “A modernização seletiva”.

dois conjuntos mais amplos de sociedades, sendo isso o que justifica a distinção categorial entre a modernidade central e a modernidade periférica.

Modernidade periférica, em Jessé Souza, refere-se aos países da “nova periferia”, que não se confundem com as grandes civilizações de uma “velha periferia”, formada por sociedades como a chinesa ou a indiana. Enquanto nestas há o traço marcante de culturas religiosas milenares que, organizadas simbolicamente e articuladas institucionalmente, constituem e limitam as práticas cotidianas da sociabilidade, nas sociedades da nova periferia “essa visão de mundo articulada institucional e simbolicamente era inexistente” (SOUZA, 2012a, p. 95). Ao mesmo tempo, essas sociedades novo-periféricas não passaram pelo “processo de lenta maturação e consolidação, permeada por guerras e conflitos de toda espécie” (SOUZA, 2012a, p. 93), que iria fazendo nascer nas sociedades da modernidade central aquela nova ordem moral esmiuçada por C. Taylor, bem como sua encarnação institucional. Assim, não houve na nova periferia nem a resistência que o mercado capitalista encontrou inicialmente em antigas civilizações orientais, nem a generalização, efetuada por longos processos históricos, do reconhecimento social pautado pela nova ordem valorativa, sobretudo na dimensão da dignidade – o que, com todas as ressalvas contra apologias ingênuas das sociedades centrais, não pode ser desconsiderado como algo ao menos relativamente mais desenvolvido do que nas sociedades periféricas. Em síntese: “Inexistiu, portanto, as limitações e barreiras profundas que Weber percebia no caso da transplantação do capitalismo para a Índia, por um lado, mas também inexistiu o potencial generalizador, abrangente e inclusivo, existente nas sociedades centrais do Ocidente” (SOUZA, 2012a, p. 98).

Por conseguinte, a relação entre instituições sociais, práticas sociais e ideias socialmente vinculantes terá uma configuração específica na modernidade periférica:

Uma especificidade importante da modernidade periférica – da “nova periferia” – parece-me precisamente o fato de que, nestas sociedades, as “práticas” modernas são anteriores às “ideias” modernas. Assim, quando mercado e Estado, ainda que de modo paulatino, fragmentário e larvar, são importados de fora para dentro com a europeização da primeira metade do século XIX, inexistiu o consenso valorativo que acompanha o mesmo processo na Europa e na América do Norte (SOUZA, 2012a, p. 96-97).

Todavia, com tudo isso não se quer dizer que o contexto das sociedades novo-periféricas prévio à chegada das instituições modernas não influenciaria a conformação dessas instituições no novo solo social. Mas essa influência seria distinta daquela verificada nas



sociedades da velha periferia: nestas, ela aparece como resistência positiva à implantação das novas instituições e das novas práticas, ao passo que nas sociedades da nova periferia ela se manifesta “negativamente”, como “ausência de certas precondições existentes na modernidade central” (SOUZA, 2012a, p. 96). Valendo-se do conceito tayloriano de “esquematização” – cunhado para referir-se ao imbricamento entre uma nova visão de mundo e um imaginário social anterior, imbricamento no qual a nova visão de mundo é em alguma medida adaptada por esse imaginário anterior aos seus próprios termos – Jessé Souza afirma:

se a “esquematização” da nova realidade institucional moderna na “nova periferia” não possui, por razões históricas e estruturais, a mesma eficácia e amplitude do mesmo processo, seja na modernidade central, seja na “velha periferia”, isto, sem dúvida não significa que o contexto prévio à modernização, apesar de comparativamente raso e superficial pelas razões aludidas anteriormente, não possua qualquer eficácia (SOUZA, 2012a, p. 99).

Modernidade periférica corresponderia, pois, a sociedades em que as instituições modernas, com sua conformação de práticas modernas, são anteriores ao ideário moderno, e cujo contexto anterior à chegada dessas instituições modernas influencia somente de forma negativa a esquematização do novo complexo valorativo, sua aclimação ao novo território social.

Essa definição conceitual de modernidade periférica convida internamente, por sua vez, a uma reflexão sobre a esquematização singular que se verificará em cada sociedade dentro do tipo societário novo-periférico. Sendo o Brasil uma dessas sociedades, tal reflexão tem início com um diagnóstico geral acerca do modo como seria pensada a relação entre Brasil e modernidade no bojo das teses dominantes nas ciências sociais brasileiras: autores do porte de Sérgio Buarque de Holanda, Raimundo Faoro e Roberto DaMatta, apesar das significativas diferenças, convergiram na constatação de que o processo de modernização do país teria sido epidérmico, superficial, inautêntico – mais um desvio em face da modernidade do que um desenvolvimento diferencial da própria modernidade. É essa convergência de fundo entre tais autores que estará destacada por Jessé Souza sob a rubrica de “sociologia da inautenticidade” (SOUZA, 2000, p. 11), sendo que o ponto exato de convergência residiria no “culturalismo atávico” (SOUZA, 2000, p. 205-206): as teses principais desses autores – a cordialidade em S. Buarque de Holanda, o patrimonialismo desdobrado por R. Faoro, a dualidade social em R. DaMatta – afirmariam uma continuidade entre Portugal e Brasil que desconsideraria



radicalmente o impacto que as instituições modernas teriam na sociedade brasileira e os processos de estratificação social que lhes viriam corresponder, como se certo caldo cultural fosse transmitido intergeracionalmente aos moldes de uma herança quase biológica e continuasse a reproduzir-se no cotidiano social independentemente da configuração institucional e da conformação da estratificação social a ela atrelada.

Dinâmica institucional e estratificação social correspondente seriam, ao contrário, os pilares adequados para a compreensão da relação entre Brasil e modernidade. Logo, essa compreensão deveria retornar ao momento em que as instituições principais da modernidade – o Estado burocrático e o mercado de trocas capitalista – chegam à sociedade brasileira. É isso que leva Jessé Souza a buscar apoio em Gilberto Freyre para encontrar no início do século XIX – mais concretamente, em 1808, com a chegada da família real portuguesa – o ponto de inflexão indispensável a seu projeto teórico: a partir dali, as novas instituições, com suas novas práticas e o novo complexo valorativo que, exatamente, institucionalizam, entrariam em contato com a sociedade tal qual estava estruturada até então. Desse encontro, por um lado, a sociedade brasileira emergiria significativamente alterada; mas, por outro lado, as novas instituições, com suas práticas e seus valores, não deixariam de ser “esquemmatizadas” pela sociedade que lhes antecedia, isto é, também pelas instituições, com suas práticas e valores correspondentes, anteriores a 1808 – por mais frágeis que fossem. Dessas mudanças todas, resultaria ao fim e ao cabo uma nova estratificação social.

253

Jessé Souza, desenvolvendo uma leitura autônoma da obra de G. Freyre, enfatizará na sociedade pré-1808 o complexo familiar patriarcal e sua relação com o tipo específico de escravidão que teria tido lugar desde os primórdios na colônia portuguesa. O complexo familiar patriarcal

como que reunia em si toda a sociedade. Não só o elemento dominante, formado pelo senhor e sua família nuclear, mas também os elementos “intermediários”, constituídos pelo enorme número de bastardos e dependentes, além da base de escravos domésticos e, na última escala da hierarquia, os escravos da lavoura (SOUZA, 2000, p. 218-219).

Essa “família aumentada” conectava-se internamente a uma escravidão de inspiração maometana, fruto da época em que Portugal esteve sob o domínio mouro. Divergindo da interpretação célebre de Benzaquen de Araújo, Jessé Souza entende que, para G. Freyre, o traço primordial dessa forma de escravidão – aquilo que a distinguiria por excelência da escravidão, por exemplo, na América do Norte – não estaria no “despotismo oriental” do senhor, mas na





proximidade, na confraternização possível, no componente familiar da escravidão brasileira: no limite, o escravo e a escrava também integravam a família patriarcal (SOUZA, 2000, p. 220-225).

Tal integração, por suposto, não deixará de ter consequências marcadamente ambíguas. Muito longe de enredar-se em qualquer linha de raciocínio que poderia conduzir a algo próximo à tese da democracia racial, o que interessa a Jessé Souza é, com e contra G. Freyre, o elemento sadomasoquista das relações sociais insertas num contexto de família patriarcal e escravidão maometana.

Nesse contexto, a ausência de outras instituições de mediação social abria ao senhor um campo ilimitado para o exercício de sua autoridade:

Não existem limites à autoridade pessoal do senhor de terras e escravos. Não existe justiça superior a ele, como em Portugal era o caso da justiça da Igreja, que decidia em última instância querelas seculares; não existia também poder policial independente que lhe pudesse exigir cumprimentos de contratos, como no caso das dívidas impagáveis de que fala Freyre, não existia ainda, last but not least, poder moral independente, posto que a capela era uma mera extensão da casa grande (SOUZA, 2000, p. 230, destaques do original).

254

Assim, sem limitações efetivas às pulsões mais imediatas, aos instintos e “desejos primários de sexo, agressividade, concupiscência ou avidez” (SOUZA, 2000, p. 227) que, por conseguinte, podiam expressar-se com todas as suas consequências na vida social, constituía-se socialmente uma tessitura de relações em que a contrariedade ao senhor poderia resultar em atos de extrema brutalidade e, mais importante do que isso – na verdade, como resultante disso, para evitar a efetivação de uma crueldade sempre virtualmente presente –, desenvolvia-se também uma disposição a conformar-se às vontades e aos valores do senhor, ainda quando isto implicasse certa dose de dor e sofrimento, desde que menor do que aquela dose que poderia explodir a qualquer momento a partir da contrariedade a essa vontade (SOUZA, 2012a, p. 105).

O recurso a uma categoria psicológica para a explicação de constantes sociais não se reveste de um tom arbitrário na medida em que a justificativa para esse recurso também reside na fragilidade institucional vigente na sociedade brasileira da época:

Estamos lidando, no caso brasileiro, na verdade, com um conceito limite de sociedade, onde a ausência de instituições intermediárias faz com que o elemento familístico seja seu componente principal. Daí que o drama específico dessa forma societária possa ser descrito a partir de categorias social-psicológicas cuja gênese aponta para as relações sociais ditas primárias (SOUZA, 2000, p. 228).



Justificado teoricamente seu uso como categoria explicativa, Jessé Souza afirma estar convencido de que o elemento sadomasoquista seria a chave para a compreensão da ambiguidade marcante no conceito de patriarcalismo de Gilberto Freyre: “a consideração simultânea de distância e segregação com proximidade e intimidade” (SOUZA, 2012a, p. 112). Se, por um lado, a identificação com a ordem valorativa do senhor e com o direcionamento de seus desmandos abria a possibilidade de uma proximidade que não deixava de ter efeitos significativos – como se dava, por exemplo, em casos de filhos tidos com escravas –, na outra ponta dessa linha formada por um entrelaçamento complexo de fios estava situada a possibilidade da desconsideração radical pelo outro, da negação ao outro da própria condição de ser humano:

É precisamente como uma sociedade constitutiva e estruturalmente sado-masoquista, no sentido de uma patologia social específica na qual a dor alheia, o não reconhecimento da alteridade e a perversão do prazer transformam-se em objetivo máximo das relações interpessoais, que Gilberto Freyre interpreta a semente essencial da formação brasileira (SOUZA, 2000, p. 228).

255

Ou seja, a escravidão moura, reproduzida num ambiente de institucionalidade precária,

parece ter sido o elemento decisivo da singularidade da sociedade escravocrata colonial e, portanto, da semente da forma singular que a dependência pessoal assumiu entre nós, ou seja, do elemento que deveria “esquematizar” (...) a futura influência europeizante moderna (SOUZA, 2012a, p. 112).

A “influência europeizante” que viria a ser esquematizada pela escravidão maometana e pelo sadomasoquismo dela derivado chegaria encarnada nas duas novas instituições do início do século XIX: o mercado de trocas capitalista e o Estado burocrático. Essas instituições fomentariam certas práticas e destituiriam outras, por meio de estímulos positivos e negativos, de prêmios e sanções no sentido sociológico, fermentando com essa reordenação das práticas sociais toda uma nova ordem valorativa, nova ordem que, pouco a pouco, ia sendo internalizada e naturalizada. Essa nova ordem era tipicamente moderna, não possuindo senão aquela configuração da “topografia moral do Ocidente” que Jessé Souza reconstrói a partir de C. Taylor.

Em outras palavras, ali começa a vigor no Brasil uma lógica social especificamente moderna, sendo esta, sem dúvida, uma das teses mais fortes de Jessé Souza: contrariamente ao

argumento da pré-modernidade continuada, da modernidade negada, meramente superficial e inautêntica, ele afirma que desde a institucionalização, embora incipiente, de mercado e Estado já se põe em atuação na sociedade que viria a emancipar-se politicamente como sociedade brasileira uma ordem valorativa moderna, um princípio de atuação propriamente moderno. E, mais do que isso, negando também as leituras híbridas – aos moldes de R. DaMatta – segundo as quais modernidade e pré-modernidade conviveriam na mesma sociedade, ele não hesita em afirmar que toda a sociedade passa a ser regida predominantemente por um único “código valorativo crescentemente impessoal e abstrato” (SOUZA, 2000, p. 237), por uma única e moderna forma de estruturação e dinamização social: “desde a revolução modernizadora da primeira metade do século XIX, o Brasil tem apenas *um código valorativo dominante: o código do individualismo ocidental*” (SOUZA, 2000, p. 254, destaques do original).

Essa tese, contudo, não é apresentada sem a ressalva necessária:

Afirmar, no entanto, que o discurso modernizador do individualismo moral é o código valorativo dominante, não significa dizer que não existam outros códigos concorrentes, ou, fato para nós ainda mais relevante, que o acesso a esses bens culturais seja igual para todas as classes ou indivíduos. A meu ver, a questão desafiadora nesse terreno é mapear a institucionalização do acesso diferencial a bens culturais que são aceitos ou que passam a ser tendencialmente aceitos pela enorme maioria da população como os valores dominantes da sociedade como um todo (SOUZA, 2000, p. 255, destaques do original).

256

O problema que se ergue como fundante em face da teoria social brasileira seria, pois, o de compreender a imbricação singular entre família patriarcal, escravidão maometana e elemento sadomasoquista, por um lado, e individualismo institucionalmente entrelaçado com mercado e Estado, por outro, bem como o de compreender em que sentido daí resultaria uma sociedade gritantemente estratificada em classes. Em outros termos, o problema crucial a ser explicado pela teoria social brasileira diria respeito a uma semelhança assustadora entre Brasil colônia e Brasil contemporâneo – o que tornaria possível dizer que “a escravidão é nosso berço” (SOUZA, 2017, p. 36-72) –, ao mesmo tempo em que essa semelhança não pode ser simplesmente explicada em termos de uma continuidade a-histórica de uma sociedade pré-moderna que se prolonga como tal no tempo, posto que a entrada em campo de mercado e Estado reconfigurou profundamente essa sociedade em um sentido moderno.

A solução que Jessé Souza apresenta a esse desafio teórico é outro momento forte de sua teoria da modernidade, além de ser o ponto exato em que sua teoria da modernidade

encontra-se com sua teoria das classes sociais: a existência contemporânea de uma desigualdade absurda e de um imenso contingente populacional radicalmente miserável ao qual é negado, no limite, o próprio atributo universal da condição humana não é sintoma de uma ausência de modernidade, de uma sociedade alegadamente arcaica e atrasada, mas sim, ao invés disso, um desdobramento do próprio modo como a modernidade se desenvolveu no Brasil (SOUZA, 2011, p. 15-26).

Se o ideário moderno chega ao país de fora, “de navio” (SOUZA, 2000, p. 245), encarnado nas instituições modernas que articularão em torno de si as práticas modernas correspondentes, não é equivocado afirmar que, ao chegar, a modernidade apresenta-se como uma novidade perante a sociedade como um todo: “não havia diferença de fundo entre brancos, mestiços ou negros. Esses valores são estranhos a todos igualmente e põem, portanto, a questão do status relativo sob novos padrões” (SOUZA, 2000, p. 245). Esse ineditismo de força igualitária fará, por um lado, com que mesmo os grupos dominantes dentro do então vigente patriarcalismo rural precisem adaptar-se, sendo os fenômenos sociais relacionados à passagem da vida rural à incipiente vida urbana um sintoma dessa pressão por adaptação magistralmente descrito por Gilberto Freyre em “Sobrados e mucambos” (FREYRE, 1968). Por outro lado, fará também com que se abra uma nova possibilidade de mobilidade social, fundada sobretudo naquele “elemento burguês democratizante por excelência: *o conhecimento e, com ele, a valorização do talento individual*, que tanto o novo mercado por artífices especializados, como as novas funções estatais exigiam” (SOUZA, 2000, p. 240, destaques do original). Fosse o trabalho manual habilidoso de mulatos e imigrantes artesãos, fosse a função mais destacada do mulato bacharel, fato é que o conhecimento adentra a sociedade e força nela uma maleabilidade social de novo tipo, fundada não mais exclusivamente nos favores do senhor.

Todavia, o conhecimento, e a valorização do talento individual que lhe corresponde, não se consolidará somente como elemento democratizante: ele será também o elemento cada vez mais decisivo na estruturação da hierarquia social (SOUZA, 2000, p. 242). Por conseguinte, ao redor dele irá sendo organizada uma nova forma de diferenciação radical: àquelas pessoas que forem socialmente compreendidas como incapazes de acesso a – e manuseio de – esse novo elemento, o lugar reservado na hierarquia social será, da perspectiva sociológica, uma espécie de continuidade descontinuada do lugar social ocupado por escravos e escravas na sociedade anterior à chegada da modernidade. Estava reaberta, pois, a porta de saída pela qual se expulsava da sociedade autocompreendida simbolicamente como uma associação de iguais toda





uma população, que, não obstante, do ponto de vista empírico permanecia dentro dela. E se a presença empírica não impedia a exclusão simbólica é porque essa presença empírica podia, como ainda hoje pode, ser simbolicamente invisibilizada.

O diálogo entre C. Taylor e P. Bourdieu mostra toda sua plausibilidade aqui. Ao chegarem ao Brasil, as instituições modernas vão dia após dia impondo um único código valorativo, que não é outro senão o código valorativo da modernidade ocidental em geral, a “topografia moral do Ocidente”. Esse código valorativo único, porém, torna opaca uma luta continuada que em volta dele se desenvolve continuamente por recursos escassos. Em termos concretos, isso significa que aquela topografia moral será relida internamente à sociedade à qual chega, será “esquemmatizada” pelo contexto social prévio, com suas instituições, suas práticas e seus valores. Mas, embora esquematizada, ela não deixará de ser a modernidade, a mesma modernidade ocidental, com aquilo que lhe caracteriza em seus traços mais fundamentais – afinal, a modernidade definida por esses traços fundamentais será sempre esquematizada e contextualizada em sociedades distintas, será sempre uma modernidade “seletiva”, e a luta continuada por recursos escassos que se dá por traz da opacidade da ideologia da igualdade que a acompanha é exatamente o que Jessé Souza busca em P. Bourdieu para complementar a visada teórica tayloriana. Logo, na sociedade que se construirá no país independente, será instaurada, não contra a modernidade, mas pela modernidade, todo um modo moderno de exclusão radical:

258

A seletividade do nosso processo de modernização começa aí. O senhor tem o desafio de, bem ou mal, adaptar-se aos novos tempos. O escravo, esse vai ser abandonado e ficará desprovido de acesso às benesses do novo sistema que se institucionaliza a partir de então. Quem ocupa os novos empregos abertos pelo desenvolvimento de manufaturas e maquinofaturas é o mulato e depois o imigrante. O negro, vítima de preconceito e do seu próprio abandono, não teve nem terá acesso mais tarde ao lado menos sombrio dos novos tempos (SOUZA, 2000, p. 265).

A existência da escravidão de inspiração moura na sociedade em que a modernidade aporta deixará a marca mais indelével na sociedade que ela, modernidade, virá a moldar, posto que o ideário moderno será esquematizado por um ideário no qual a negação absoluta da alteridade, a negação a outrem da condição básica de ser humano, estava encravada de maneira profunda. Assim, tanto antes quanto depois do advento da modernidade, o não-reconhecimento de uma população imensa como “gente” será algo corriqueiro no Brasil – algo que, invisibilizado como tal, raramente gerará incômodo tanto para as parcelas da sociedade que podem autocompreender-se e compreender-se reciprocamente como “gente” quanto para as

próprias vítimas dessa invisibilização naturalizante de toda desigualdade (SOUZA, 2012a, p. 189).

Jessé Souza proporá uma releitura da teoria do habitus de P. Bourdieu para explicar esse caráter singular da sociedade moderna brasileira – singular sempre no sentido de um desenvolvimento seletivo da modernidade, não como um desvio dela. Se o habitus em P. Bourdieu é, em uma síntese apertada, disposição incorporada e refere-se à distinção social, no caso brasileiro seria preciso avançar uma diferenciação ulterior no conceito: o habitus dividir-se-ia em primário, secundário e precário. O habitus secundário corresponderia àquelas disposições incorporadas que atuam como signos de distinção social, desempenhando um papel central na luta simbólica por recursos escassos e podendo ser agrupados na categoria do “gosto”. Entretanto, em sociedades da modernidade central, a ênfase nessa dimensão do habitus escurece o fato de que, para além dessa luta por distinção, há em grau significativo uma generalização – ainda que não uma universalização – de condições cidadãs básicas. Na medida em que, segundo Jessé Souza, P. Bourdieu reduz toda sua análise social à categoria do poder e à lógica instrumental, ele não conseguiria captar a relevância de “um gigante processo de aprendizado moral e político de profundas consequências”, um processo que “certamente não equalizou todas as classes em todas as esferas da vida, mas, sem dúvida, generalizou e expandiu dimensões fundamentais da igualdade nas dimensões civis, políticas e sociais” (SOUZA, 2012a, p. 167). À “generalização, portanto, das precondições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, ‘digno’ e cidadão, no sentido tayloriano de reconhecido intersubjetivamente como tal” (SOUZA, 2012a, p. 168), Jessé Souza chamará de habitus primário. E é justamente essa generalização que não ocorreu historicamente na sociedade brasileira, pois o processo histórico de onde ela resulta não pode ter como ponto de partida a compreensão de que aquelas pessoas que se encontram em condições sociais piores são menos “gente”, não são “gente” e, por isso, não precisam de mecanismos de inclusão. Em outros termos, um processo histórico como aquele não poderia ter início enquanto continuasse a vigor, como ainda vige, de modo não problematizado a herança sociológica de uma sociedade forjada na escravidão<sup>13</sup>. Como

<sup>13</sup> Neste ponto, é interessante chamar atenção para o recurso de Jessé Souza à reflexão de Norbert Elias sobre as raízes do desenvolvimento social europeu moderno, reflexão que se oferece como uma analogia para a compreensão da singularidade social brasileira: “Acredito que essa diferença essencial tenha levado Norbert Elias a pleitear um caminho específico do desenvolvimento social europeu *a partir da Idade Média*, e por oposição à Antiguidade escravocrata. A presença do escravo teria impossibilitado, entre outras coisas, a consciência da dependência recíproca entre os estratos superiores e inferiores os quais levaram à sociedade democrática moderna

desdobramento da ausência desse processo histórico de aprendizagem, aqui um contingente populacional imenso estaria situado abaixo da linha do *habitus* primário, sendo portadora de um *habitus* precário:

O “*habitus* precário” seria o limite do “*habitus* primário” para baixo, ou seja, seria aquela tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade de tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas consequências existenciais e políticas (SOUZA, 2012a, p. 168).

Não é difícil enxergar nessa estruturação conceitual do *habitus* o reflexo daquela tensão que se ergue ao redor do conhecimento e do correlato talento individual: há nele um potencial democratizante, uma vez que sua conquista não é, em princípio, restringida por determinantes de sangue, família, tradição. Ao mesmo tempo, ele se oferece como um novo signo de diferenciação social: se mercado e Estado são instituições fundamentais para a integração moderna da sociedade, quem não consegue incorporar conhecimento e demonstrar talento, quem não consegue oferecer ao mercado ou ao Estado o trabalho que a constituição moderna de ambos requer, está condenado ao patamar mais baixo da classificação social – sem eufemismos: à desclassificação social absoluta.

E não é difícil enxergar nessa estruturação do *habitus* o reflexo daquela tensão inicialmente manifesta quando da aterrissagem da modernidade no Brasil por um motivo simples: os indivíduos e os grupos sociais portadores do *habitus* precário não são senão herdeiros históricos daquele processo que, logo de partida, joga de novo escravas e escravos totalmente para a margem da vida social. Ao longo das décadas e das mudanças que vão ocorrendo no país, esses grupos vão sendo ampliados – por exemplo, pela figura do “dependente formalmente livre” estudado por Maria Sylvia de Carvalho Franco principalmente no século XIX (FRANCO, 1997). Mas as características típicas que os definem e que permitem identificá-los como classe vão permanecendo: são o que Jessé Souza chamará, em tom assumidamente provocativo (SOUZA, 2011, p. 21), de ralé (SOUZA, 2012a, p. 128).

Se, retomando uma das críticas de Jessé Souza a C. Taylor, a hierarquia valorativa do Ocidente não pode ser apreendida adequadamente sem a compreensão da forma como ela se

---

[...]. Essa *não humanidade* básica do escravo é que impede os efeitos sociais da hierarquia valorativa baseada na dignidade [...]. (SOUZA, 2000, p. 256-257, destaques do original).

imbrica com as instituições centrais da modernidade ocidental, é porque essas instituições é que articularão concretamente os elementos daquela hierarquia. Mercado e Estado modernos dependerão funcionalmente daquela interioridade cuja genealogia C. Taylor investiga e que se desdobra em dignidade e autenticidade. Em ambos os seus desdobramentos, interioridade significa superação do corpo, seja pelo autocontrole das pulsões e pela autorresponsabilidade de um self pontual, seja pela expressão elevada de um espírito autêntico. A ralé não possui incorporados em si os elementos do habitus secundário que, girando sobre a noção de gosto, podem assegurar a expressão autêntica de um espírito singular. Mas mais do que isso: não possui nem sequer a incorporação de conhecimentos e talentos que pudessem atender aos interesses funcionalizados de mercado e Estado. Ela é ainda hoje, tanto quanto o eram os escravos e as escravas, apenas corpo, em um contexto social geral – a modernidade – no qual o princípio da interioridade pleiteia a superação do corpo como atributo universal humano. Como consequência sociológica, será sempre possível negar à ralé o atributo dessa humanidade universal, será sempre possível negar-lhe, no limite, o atributo do humano – negar sua humanidade, invisibilizando e naturalizando a desigualdade gritante existente na sociedade brasileira entre gente e subgente, entre cidadãos e subcidadãos (SOUZA, 2012a, p. 189).

261

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Feita, nas páginas anteriores, a exposição da configuração geral do que me parece ser uma teoria da modernidade em Jessé Souza, gostaria de terminar este texto levantando, de modo sucinto e bastante esquemático, três críticas em face dessa respeitável construção teórica. Por certo, haveria outras críticas a serem apresentadas diante do projeto teórico como um todo de Jessé Souza. Mas essas outras críticas são mais adequadas ao que constitui, nele, uma teoria das classes sociais ou uma teoria da relação entre ideias e práticas sociais, ficando reservadas, como anunciado na introdução, para textos subsequentes.

Em primeiro lugar, entendo haver um *déficit* explicativo em um ponto importante: se a modernidade que “chega de navio” é uma novidade para toda a sociedade, não havendo “diferença de fundo entre brancos, mestiços ou negros”, torna-se um problema entender por que, no fim das contas, a ordem de dominação social existente até então acaba por se reproduzir também na sociedade modernizada: afinal, se era novidade para todos, em princípio a possibilidade de sucesso ou insucesso na nova sociedade afetava indistintamente os diferentes





indivíduos e grupos sociais. Por exemplo, poderia ter vindo a acontecer uma reestruturação profunda da dominação social como aquela verificada entre a nobreza e a burguesia na Europa que se moderniza. No Brasil, porém, isso não se verifica nem mesmo em um grau minimamente digno de nota: pessoas e grupos que ocupavam a condição de dominantes na sociedade anterior à chegada da modernidade continuam ocupando essa posição na sociedade modernizada, e, sem nenhum exagero retórico, continuam em larga escala ocupando essa posição até os dias de hoje. Jessé Souza descreve o processo: “O senhor tem o desafio de, bem ou mal, adaptar-se aos novos tempos. O escravo, esse vai ser abandonado e ficará desprovido de acesso às benesses do novo sistema que se institucionaliza a partir de então” (SOUZA, 2000, p. 265). Mas não o explica. Como se dá essa adaptação, “bem ou mal” feita, do senhor aos novos tempos? O que a possibilita se, também para o senhor, a modernidade soa estranha e encontra dele resistência ao retirar as bases de sua autoridade inquestionada até ali?

Essa primeira crítica, interna à argumentação desenvolvida por Jessé Souza, liga-se diretamente a uma segunda, de caráter mais externo: as questões de fundo diretamente econômico – que talvez pudessem contribuir para a resposta à crítica anterior – não parecem possuir força explicativa significativa na teoria da modernidade exposta neste artigo. A estruturação e a dinâmica da economia mundial no momento da chegada da modernidade ao Brasil e as condições em que o Brasil entra como país independente nessa economia que paulatinamente se efetiva como global não desempenham um papel relevante – mesmo se o referencial teórico integrado por P. Bourdieu e a alusão, a partir dele e de figuras como L. Boltanski e È. Chiapello (SOUZA, 2012, p. 19-57), a algo como um capitalismo amadurecido, tardio ou contemporâneo pudesse abrir as portas para uma reflexão econômica que, não mecânica nem determinista, convidasse a incluir mais explicitamente elementos da divisão internacional do trabalho e seus impactos em uma sociedade como a brasileira na formulação de uma teoria da modernidade.

Finalmente, a terceira crítica – em parte interna, em parte externa – refere-se à perda de centralidade da base teórica habermasiana ao longo do percurso em que Jessé Souza desenvolve sua teoria da modernidade. Anunciado como um dos pilares do projeto teórico que tinha início em 2000, J. Habermas não desaparecerá por completo, mas aquilo que naquele momento seria sua contribuição principal não virá a ser tematizado com a necessária atenção: a ideia de uma terceira instituição fundamental da modernidade, a esfera pública e sua base institucional na sociedade civil, ao lado de mercado e de Estado. Certamente, as críticas à mídia



e a uma “esfera pública colonizada pelo dinheiro”, como as desenvolvidas em “A radiografia do golpe” (SOUZA, 2016, p. 95-116) e em “A elite do atraso” (SOUZA, 2017, p. 114-128), têm como foco essa instituição. Mas entendo faltar à teoria da modernidade de Jessé Souza uma tematização mais específica e mais aprofundada da sociedade civil e da esfera pública brasileiras<sup>14</sup>, ao lado e para além daquelas importantes críticas. Talvez nesse espaço institucional e nas mudanças que vem sofrendo ao longo das décadas fosse possível diagnosticar, ainda que como tendência frágil, mas presente, algo daquela aprendizagem moral que pudesse servir de ponto de apoio a um processo continuado de inclusão social no país – bem como as contra-tendências que, neste momento, insistem em ganhar corpo na defesa da permanência de nosso berço histórico situado esplendidamente no familismo patriarcal escravista.

## REFERÊNCIAS

- DOMINGUES, José Maurício. *A América Latina e a modernidade contemporânea: uma interpretação sociológica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- DOMINGUES, José Maurício. *Do ocidente a modernidade: intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- DOMINGUES, José Maurício. *Modernidade global e civilização contemporânea: para uma renovação da teoria crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- DOMINGUES, José Maurício. *Sociologia e modernidade: para entender a sociedade contemporânea*. 3.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 4a. ed. 2v. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- FRANCO, Maria Sylvania de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4a. ed. São Paulo: Unesp, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. 2t. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2010.

<sup>14</sup> Compartilho essa crítica com Marcelo A. Cattoni de Oliveira.



HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2016.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.). *Habermas e a reconstrução*. Campinas: Papyrus, 2012.

SOUZA, Jessé. *A classe média no espelho: sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2018b.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: UFMG; IUPERJ, 2012a.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Jessé. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

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

SOUZA, Jessé. *A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado*. Rio de Janeiro: Leya, 2016.

SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. 1a. reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

SOUZA, Jessé. *A subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Leya, 2018a.

SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. Rio de Janeiro: Leya, 2015.

SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros. Nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: UFMG, 2012b.

TAVOLARO, Sergio B. F. A Tese da Singularidade Brasileira Revisitada: Desafios Teóricos Contemporâneos. *Dados*, v. 57, 2014, p. 633-673.

TAVOLARO, Sergio B. F. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. *RBCS*, v. 20, n. 59, out. 2005, p. 5-22.

Submissão: 21/10/2019

Aceito para Publicação: 24/12/2019

