

RESENHA

A viagem redonda de Jessé Souza

SOUZA, Jessé. A tolice da inteligência brasileira. Ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo: LeYa, 2015, 271pp.

Sérgio da Mata*

Resumo

A resenha oferece uma avaliação crítica de um dos mais recentes livros de Jessé Souza. É dada ênfase às contradições internas de sua teoria crítica da modernização e, em especial, à sua visão a respeito do uso de Max Weber na sociologia brasileira.

Palavras-chave: Modernização. Max Weber. Patrimonialismo.

The round trip of Jessé Souza

Abstract

The objective of this review is to give a critical appraisal of a recent book by Jessé Sousa. We try to point out the inner contradictions of his critical theory of modernisation and, particularly, his view of the uses of Max Weber in Brazilian sociology.

Keywords: Modernisation. Max Weber. Patrimonialism.

* Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil

Oitenta anos depois de Horkheimer ter enunciado como irredutível a oposição entre “teoria crítica” e “teoria tradicional”, o acerto de contas da primeira com a segunda não dá mostras de se ter completado. Esse quase centenário projeto – o de ultrapassar a “teoria tradicional” – ainda espera por sua plena realização. Na esteira de sociólogos como Luiz Costa Pinto e Florestan Fernandes, um dos autores que mais energia tem dispendido para mudar esse estado de coisas, indiscutivelmente, é Jessé Souza. Desde a publicação do importante livro *A modernização seletiva*, o seu trabalho tem se desenvolvido em duas frentes: de um lado, empreendendo uma severa crítica das interpretações estabelecidas a respeito do “dilema” brasileiro; de outro, defendendo a pertinência de um paradigma interpretativo alternativo, a sua “teoria crítica da modernização” (p. 152).

Apesar do título polêmico, o novo livro de Souza não chega a apresentar novidades substanciais em relação às suas publicações anteriores. Trata-se, antes, de um esforço de síntese e de divulgação de sua teoria crítica da estratificação social. Duas seções na última parte, dedicadas respectivamente à grande onda de protestos de 2013 e à derrocada do governo Dilma Rousseff (no qual o autor ocupou a presidência do IPEA), visam colocar à prova as possibilidades do modelo de Souza na elucidação do nosso tempo presente. Dado o caráter fragmentário e pouco conclusivo das análises ali realizadas, não nos ocuparemos com elas nesta resenha. Igualmente secundário, a nosso ver, é o uso que Souza volta e meia faz de noções como “racismo culturalista” (p. 35), “racismo de classe” (p. 98 e 116), ou “senso comum internacional” (p. 100).

Apresentado como uma “história das ideias dominantes” (p. 12), o objetivo último do livro é promover o desmonte daquelas que seriam as bases da interpretação “liberal” e “conservadora” do dilema brasileiro: as obras de Sérgio Buarque de Holanda (*Raízes do Brasil*), Raymundo Faoro (*Os donos do poder*) e Roberto da Matta (*Carnavais, malandros e heróis*).

De forma interessante, porém, quem procurar uma história das ideias em *A tolice da inteligência brasileira* não a encontrará. As partes iniciais do livro não são uma história das ideias, mas uma leitura imanente – e, nesse sentido, bastante convencional – dos clássicos. Souza parece não se interessar pelos avanços recentes neste campo de investigação, e que lhe permitiriam evitar proposições como a de que *Raízes do Brasil* inaugura a linhagem de interpretações liberais da sociedade brasileira. Já há algum tempo se sabe, graças dos trabalhos de João Kennedy Eugênio e outros, que o primeiro livro de Sérgio Buarque estava marcado por um pensamento profundamente antiliberal (Feldman, 2016; Mata, 2016b). Indiferente a tais avanços, Souza postula que *Raízes* plantou no nosso pensamento social a erva daninha do teorema personalista/patrimonialista, bem como a tese do brasileiro como um tipo social guiado mais pela emoção que pela razão. Faoro e Da Matta seriam meros continuadores da visão buarquiana. Sobre os ombros de Sérgio Buarque assentaria não só a responsabilidade de ter sido “o grande sistematizador dessa ideia” (p. 32), mas também a de dar início a uma longa história de abusos do aparato conceitual weberiano entre nós. Daí que boa parte da energia argumentativa do livro seja empregada para tentar evidenciar estes “abusos”.

Na condição de autor e organizador de livros sobre Max Weber, Souza parece ser a pessoa indicada para mostrar como o mestre alemão tem sido mal-empregado numa tradição intelectual “que prolonga o senso comum e suas ilusões e preconceitos para fundamentar privilégios”. Ele quantifica: tal embuste perfaz nada menos que “99% do que passa por ciência hoje em dia” (p. 146). Submeter o pensamento social brasileiro à *Ideologiekritik* é o que permitiria desvelar os mecanismos de dominação que lhe são intrínsecos.

Sérgio Buarque e Faoro estariam, por assim dizer, no nascedouro de nosso weberianismo de direita. Em ambos “a obra de Max Weber

foi utilizada em sua versão apologética [do racionalismo ocidental] para conferir ‘prestígio científico’ a uma visão de mundo atrelada a interesses particulares” (p. 21). Interesses, bem entendido, daquele “1% mais rico da população” (p. 10). É justamente contra este 1% que o autor endereça sua crítica. A grandiosidade da tarefa talvez seja o que justifique o *pathos* da prosa de Souza: “todas as premissas da análise de Faoro são falsas” (p. 59; grifo nosso); a teoria exposta em *Os donos do poder* “não vale um vin-tém furado” (p. 254) etc. Como fundamentar juízo tão avassalador? Souza entende que, tomado “de contrabando” (p. 90) a Weber, o conceito de patrimonialismo tem sido aplicado de forma errônea no Brasil, desde sempre. Este conceito, afirma, só se aplicaria a sociedades com baixos níveis de diferenciação funcional, sobretudo a China antiga (p. 61-2). Patrimonialismo não seria um tipo ideal, mas sim um conceito histórico, denotando um fenômeno incompatível com a existência do capitalismo comercial (p. 65). Em obra anterior, Souza já havia insistido na proposição de que o conceito de patrimonialismo seria inaplicável ao Brasil contemporâneo, pois esta modalidade de dominação “não pode existir num contexto de economia monetária avançada” (Souza, 2009, p. 61).

Depois de esfregar os olhos, o leitor familiarizado com a obra de Weber não deixa de se surpreender com a rigidez desta leitura. Ela destoa inteiramente da plasticidade que caracteriza o conceito. De fato, o patrimonialismo “é compatível com a economia de subsistência e com a economia de troca, com a constituição agrária pequeno-burguesa e a de senhorios territoriais, com a ausência e existência da economia capitalista” (Weber, 1999, p. 306; grifo nosso). Não é preciso muito esforço para se chegar à conclusão de que o bom weberianismo, nesse particular, está bem mais próximo de Faoro que de seu crítico. Weber dá pleno amparo à tese de que o desenvolvimento do estado patrimonialista exerce um efeito inibidor sobre o desenvolvimento do capitalismo em sua forma

especificamente moderna. É bem verdade que formas não modernas de capitalismo puderam subsistir em tais circunstâncias (Weber, 2016, p. 201). O que não existiu e não poderia existir num contexto de dominação patrimonialista, argumenta Weber, é o capitalismo *racional*.

É tarefa devotada ao fracasso saber se Faoro contrabandeou a tese weberiana, usurpando o seu alcance inicial, supostamente mais estreito. Mesmo porque “patrimonialismo” é um tipo ideal em Weber, e assim continuará a ser enquanto for lido da maneira correta (cf. Mata, 2013, p. 87-100). Somente a ficção heurística do tipo ideal permite que esta noção seja aplicada a um amplo rol de sociedades e períodos históricos distintos – da América Latina e da África pós-colonial à sociedade norte-americana contemporânea (Roth, 1968; Lachmann, 2011). A China clássica é sem dúvida um importante exemplo de patrimonialismo para Weber, mas está longe de ser o único (Weber, 1999, p. 306). Também na Antiguidade ocidental e na época do despotismo esclarecido encontram-se casos flagrantes de “obstrução do desenvolvimento capitalista” (Weber, 1991, p. 135). No primeiro caso, a obstrução se deu por conta do complexo sistema de liturgias da *polis*; no segundo, por força dos monopólios criados pelo Estado absolutista. Para Weber, em tais situações, a política e/ou o Estado atuam enquanto forças irracionais *desde um ponto de vista estritamente econômico*. E se, como diz em outra passagem (Weber, 1999, p. 313), “a burocracia do ‘despotismo esclarecido’ é ainda fortemente patrimonial” (ele evoca a Inglaterra dos Stuarts como exemplo), não se compreende como Souza tenha visto contrabando no emprego do conceito de patrimonialismo para o Portugal e o Brasil ao longo da Idade Moderna. A análise do patrimonialismo luso-brasileiro em Faoro está em perfeita sintonia com *Economia e sociedade* e *Confucionismo e taoísmo*, não faltando razões para considerá-la um dos mais brilhantes capítulos na história da recepção internacional da obra de Weber. Não terá dúvidas a

respeito todo aquele que passar em revista a vasta literatura (Weiss, 1981; 1989; Schwenkter, 1998; Ay; Borchardt, 2006; Kaiser; Rosenbach, 2014; Villas Bôas, 2014; Mata, 2016a) dedicada à recepção do pensamento weberiano, e que, aliás, atesta a importância crescente dos estudos de história intelectual no âmbito dos *Weber Studies*.

Voltemos à obra resenhada. Avaliada do ponto de vista da sociologia do conhecimento, logo se evidencia o paradoxo sobre o qual ela está assentada. Embora ninguém discorde da necessidade de se problematizar o “‘conto de fadas’ do Brasil como uma sociedade pré-moderna, do favor pessoal, da corrupção e do personalismo” (p. 77), do atraso, portanto, o autor busca produzir um efeito análogo quando se refere às contribuições de Sérgio Buarque, Faoro e Da Matta. Em outras palavras, o “atraso” é um atributo ilegítimo para se qualificar nossa sociedade, *mas não a vertente culturalista do nosso pensamento social*. Não, o Brasil não é pré-moderno; no entanto, ele teria segregado uma sociologia que ainda se encontra, em larga medida, em estágio pré-sociológico (já que em sua imensa maioria apenas “reproduz o senso comum”, p. 79). Souza desloca a tese do atraso da realidade para as construções (“conservadoras”) da realidade. *A tolice da inteligência brasileira* assenta, de uma ponta a outra, nessa contradição. A contradição de uma sociedade moderna cuja ciência social estaria como que congelada num estágio pré-científico. De uma sociologia do atraso, passamos, com Jessé Souza, a uma sociologia do atraso da sociologia.

Reprovar o culturalismo por sua inobservância das conexões existentes entre práticas culturais e instituições é sem dúvida oportuno e necessário, e aqui reside, a nosso ver, um dos grandes acertos de Souza. Pois o risco de reificação existe e, de fato, nossos clássicos não estiveram imunes a ele. A longuíssima duração atribuída ao personalismo em *Raízes do Brasil*, por exemplo, assume tons inegavelmente metafísicos. Mas é

preciso reconhecer que o culturalismo vez por outra logra atingir o nervo das coisas, e o próprio Weber recusou-se a reduzir a dinâmica das ideias ao Estado, ao mercado ou ao que quer que seja. Isso fica evidente tanto no caso do ascetismo intramundano calvinista (que em sua origem histórica não seria uma emanção direta da esfera econômica) como no da China antiga, onde o advento do capitalismo racional foi abortado *também* por razões especificamente culturais. “As causas”, diz Weber a respeito, foram “tanto econômicas como mentais” (Weber, 2016, p. 141).

Uma brevíssima palavra sobre a relação entre modernidade e instituições. Para Souza, o decisivo para que se possa identificar uma sociedade como moderna é a existência de um Estado e um mercado capitalistas (p. 78, 85), embora uma vasta literatura, de Troeltsch (1925, p. 297-338) a Eisenstadt (2001, p. 139-163) e o filósofo social boliviano Hugo Celso Felipe Mansilla (1994; 2013), indique que “modernidade” é algo consideravelmente mais multifacetado que isso. Mesmo admitindo um tal grau de simplificação, e se quisermos permanecer no terreno da sociologia compreensiva, será o caso de perguntar: de que *tipo* de capitalismo se trata? Pode-se considerar o mercado (que Weber definiu como um conjunto de formas associativas efêmeras) como uma “instituição” no sentido habitual do termo?

Se, para Souza, o liberalismo conservador deturpa Weber e assim deslegitima o Estado em benefício do mercado, a obra de Da Matta agregaria um elemento novo à nossa “ciência da ordem” (p. 169): o “moralismo rasteiro” (p. 87) subjacente à análise do assim chamado jeitinho brasileiro. A ele se soma a ingenuidade do “economicismo” de Francisco de Oliveira e os “pífios” (p. 119) resultados do livro de Enzo Falletto e Fernando Henrique Cardoso sobre a teoria da dependência. Salva-se apenas Florestan Fernandes, graças aos seus estudos sobre a situação do negro na sociedade de classes e a “revolução burguesa” no

Brasil. Fernandes teria acertado ao ver no processo de independência o marco principal de nosso desenvolvimento capitalista, graças à quebra do pacto colonial e à formação do Estado nacional (p. 123). Tudo aqui parece corroborar as premissas de Souza, salvo por um detalhe: após o grito do Ipiranga, a escravidão perdurou neste país por longos 66 anos. Se ela é de fato o que nos distinguiria estruturalmente dos modernos estados-nação ibéricos (p. 41, 122), inviabilizando qualquer esforço genealógico que ouse atravessar o Atlântico, é igualmente verdade que a manutenção até fins do século XIX das formas de trabalho baseadas na coerção extraeconômica há de ter significado entre nós, como indicaram Marx (nas *Formações econômicas pré-capitalistas*) e Weber (1991, p. 108-9), um notável estorvo para o desenvolvimento do capitalismo em sua forma especificamente moderna.

A partir deste ponto, o livro retoma, com bem poucas nuances, o argumento de *A modernização seletiva*. A atenção do autor se volta para os processos sociais e simbólicos por meio dos quais a imensa maioria dos brasileiros é alijada do capital cultural que lhe permitiria se emancipar, na condição de sujeitos plenos, em tempos de capitalismo “tardio”. Bourdieu é mobilizado para evidenciar que “a articulação entre os capitais impessoais econômicos e culturais é o ponto de partida para a compreensão dinâmica social moderna” (p. 154), de tal modo que os mecanismos produtores e legitimadores da desigualdade seriam rigorosamente os mesmos tanto na modernidade central quanto na periférica.

Com isso chegamos ao núcleo do projeto sociológico de Jessé Souza. Seu apreço pelo que chama de neo-hegelianismo “de vanguarda” talvez ajude a entender por que em seus trabalhos a desigualdade é elevada à condição de problema absoluto. Diante dela, tudo o mais empalidece, pois tudo nela encontra seu nascedouro: “Não existe problema *real* no Brasil que não advenha de sua monumental desigualdade” (p. 245; grifo

nosso). Absolutizado, o fenômeno da desigualdade passa a definir toda a agenda da sociologia: “tornar a dor e o sofrimento visíveis é o desafio maior de qualquer ciência verdadeiramente crítica” (p. 217). O que se pode e deve colocar em dúvida, fique claro, não são os dramáticos níveis de desigualdade existentes em nosso país e tudo o que daí advém como consequência direta ou indireta, mas a tentativa de se justificar a sociologia numa teodiceia do sofrimento, ainda que em versão laicizada. Num certo sentido, a teoria crítica da estratificação social pode ser vista como um prolongamento tardio da filosofia hegeliana da história. Em suas preleções a respeito, Hegel escreve que suas “observações [sobre a história] são uma teodiceia”. Mas seu objetivo ali não era fomentar a práxis transformadora por meio de uma grande narrativa das misérias humanas. Os períodos de felicidade na história universal, diz Hegel, permanecem “folhas em branco”. Sua teodiceia é antes um esforço por meio do qual “o espírito pensante pode se reconciliar com o mal através da compreensão do mal no mundo” (Hegel, 2002, p. 56, 70-1). Neste ponto, Souza se afasta de Hegel. Ele acredita que aquelas folhas em branco podem ser preenchidas com a ambiciosa pena das ideias.

Não está ao alcance da ciência social – sobretudo daquela que vê a si mesma como guardiã da ortodoxia weberiana – justificar cientificamente juízos de valor absolutos como o de que a desigualdade seria o único problema real da humanidade. Comunidades de pesquisadores e até mesmo gerações tomam por objeto aquilo que lhes parece social, intelectual ou moralmente relevante num dado momento histórico. Tais escolhas, como mostrou Alfred Schütz (1973) na esteira de Husserl, realizam-se precisamente naquela esfera da vida social que Souza quer a todo custo expurgar: a esfera pré-reflexiva do mundo da vida, do *common sense*. Mas, para Souza, os representantes do culturalismo “conservador” não passam de moedeiros falsos, empenhados em legitimar “falsos

problemas e prioridades, como cruzadas moralistas contra a corrupção” (p. 156). A tendência ao que ele caracteriza como “folclorização” da corrupção na ideologia dominante, constituída e perpetuada pela “ciência conservadora” (Souza, 2009, p. 53-56), estaria em perfeita solução de continuidade com um tipo de diagnóstico em que a sociedade brasileira aparece como pré-moderna, dominada por um *ethos* emocional etc.

Amparado em Bourdieu e nos “neo-hegelianos de vanguarda” Charles Taylor e Axel Honneth, Souza parte então para o momento propriamente construtivo de seu trabalho, ao articular as noções de *habitus*, reconhecimento e *self* moderno. A economia das oportunidades é regulada por uma hierarquia de valores opaca, de modo que a distribuição social de virtudes como diligência, disciplina e concentração estaria sujeita, em última instância, à dominação de classe. Aos perdedores, as batatas: portadores de um *habitus* precário, destituídos de um ambiente familiar capaz de lhes legar as capacidades demandadas por nossas sociedades modernas, os jovens advindos das camadas populares nada deveriam esperar da escola. É surpreendente que o autor denegue à escola o potencial de promover a ascensão social dos mais pobres, ao mesmo tempo em que reconhece este potencial em determinadas confissões religiosas, sobretudo pentecostais. Para Souza “a instituição escolar nesse contexto é ineficiente porque essas crianças já chegam como ‘perdedoras’ nas escolas, enquanto as crianças de classe média já chegam ‘vencedoras’” (p. 207). Caso ele esteja com a razão quando afirma que as construções sociológicas da realidade podem adquirir uma pregnância inaudita, a ponto de se tornarem ideologia, tem-se o direito de perguntar se tal ceticismo em relação à escola não contribui para deslegitimar “cientificamente” uma instituição cuja crise, em nosso país, dá mostras de se aprofundar para além de todo limite razoável. A esperança, caso exista, está ao pé dos altares. A mesma capacidade de concentração que Souza acredita ser

impossível na socialização escolar dos mais pobres subitamente reaparece aqui (ou em religião, sobretudo nas chamadas religiões do livro, não se precisa de “concentração”?). Onde a escola fracassa, o pentecostalismo empodera. Mas, mesmo aqui, a porta por que passam os batalhadores é estreita. O ônus dessa relativa adequação, religiosamente motivada, à modernidade, estaria sendo pago ao custo de um acentuado conservadorismo moral. Na análise de Souza, a nova classe trabalhadora aparece como um ser bifronte. Embora consiga se colocar nas proximidades da tábua de valores moderna, ela seria como que tragada por um obscurantismo moralista (p. 212) que só se poderia caracterizar – na medida exata de seu antipluralismo – como pré-moderno. O *topos* do atraso continua onipresente em Jessé Souza.

A teoria crítica da estratificação social trilha, a seu modo, a mesma viagem redonda de que falava Raymundo Faoro, e o ponto de fuga da crítica ao culturalismo é algo como um culturalismo de segunda ordem. Se Freyre, Sérgio Buarque, Faoro e Da Matta foram de fato os construtores do Brasil, Souza acredita ser capaz de fornecer as bases para uma reconstrução não apenas mais justa, mas devidamente chancelada pela “ciência” (causa espécie a quantidade de vezes que o termo é empregado no livro). Neste afã, sua fé no poder das ideias mais o afasta do que o aproxima do legado de Weber.

Conta-se que, ao tomar conhecimento das críticas do historiador Hans Delbrück ao “idealismo” do estudo sobre a ética protestante, Weber reagiu com estas palavras: “Eu sou muito mais materialista do que Delbrück pensa” (*apud* Honigsheim, 1968, p. 43). *A tolice da inteligência brasileira* é um daqueles livros que convive mal com o espaço da dúvida, e é difícil imaginar que seu autor seja capaz, como Weber o foi, de colocar o próprio ponto de vista em perspectiva. Preso ao conceito de secularização – cujo prestígio na sociologia da religião tem declinado a olhos vistos (Mata, 2014)

Sociologias, Porto Alegre, ano 20, nº 47, jan/abr 2018, p. 424-437

–, Souza está convicto de que, nas sociedades modernas, “a legitimação da dominação social é realizada pela ‘ciência’ de modo semelhante à maneira como as grandes religiões do passado faziam nas sociedades tradicionais” (p. 12). E como para ele as ideias dominantes numa sociedade “são sempre formas mais simplificadas de ideias produzidas por *grandes pensadores*” (p. 17; grifos nossos), a consequência necessária dessa maneira de pensar é que o intelectual crítico, movido por uma ambição que seus antecessores “conservadores” provavelmente desconheciam, atribui a si próprio o papel de demiurgo do mundo. Uma segunda consequência, não menos evidente, seria a recondução da sociologia às ambições cosmológicas que estavam em sua origem (Tenbruck, 1984; Luckmann, 1999), à utopia, enfim, de se constituir como uma engenharia social.

Sérgio da Mata é Doutor em História (Universidade de Colônia, Alemanha) e professor da Universidade Federal de Ouro Preto. ✉sdmata@ichs.ufop.br

Referências

1. AY, Karl- Ludwig; BORCHARDT, Knut (Hrsg.). **Das Faszinosum Max Weber**. Die Geschichte seiner Geltung. Konstanz: UVK, 2006.
2. EISENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n. 35, p. 139-63, 2001.
3. FELDMAN, Luiz. **Clássico por amadurecimento**. Estudos sobre *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2016.
4. HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. Stuttgart: Reclam, 2002.
5. HONIGSHEIM, Paul. Max Weber in Heidelberg. In: KÖNIG, R.; WINCKELMANN, J. (Hrsg.) **Max Weber zum Gedächtnis**. Köln: Westdeutscher Verlag, 1963.
6. KAISER, Michael; ROSENBAACH, Harald (Hrsg.). **Max Weber in der Welt**. Rezeption und Wirkung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

7. LACHMANN, Richard. American patrimonialism: The return of the repressed. **The Annals of the the American Academy of Political and Social Sciences**, v. 636, p. 204-30, 2011.
8. LUCKMANN, Thomas. Das kosmologische Fiasko der Soziologie. In: HITZLER, R.; EICHERTZ, J.; SCHRÖER, N. (Hrsg.) **Hermeneutische Wissenssoziologie**. Konstanz: UVK, 1999, p. 309-18.
9. MANSILLA, H. C. F. **Autonomia e imitación en el desarrollo**: fragmentos de una teoría crítica de la modernización. La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, 1994.
10. MANSILLA, H. C. F. Razones dispersas para fundamentar una teoría crítica de la modernización ante las realidades contemporáneas del Tercer Mundo. **Enfoques**, v. 25, n. 2, p. 33-52, 2013.
11. MATA, Sérgio da. **A fascinação weberiana**. As origens da obra de Max Weber. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
12. MATA, Sérgio da. O escândalo da religião à luz da protosociologia de Thomas Luckmann. **Saeculum. Revista de História**, v. 30, p. 191-204, 2014.
13. MATA, Sérgio da. Modernity as fate or as utopia: Max Webers reception in Brazil. **Max Weber Studies**, v. 16, p. 51-69, 2016a.
14. MATA, Sérgio da. Tentativas de desmitologia: a revolução conservadora em *Raízes do Brasil*. **Revista Brasileira de História**, v. 36, n. 73, p. 63-87, 2016b.
15. ROTH, Guenther. Personal Rulership, patrimonialism, and empire-building in the new states. **World Politics**, v. 20, n. 2, p. 194-206, 1968.
16. SCHÜTZ, Alfred. **Collected papers I**. The problem of social reality. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
17. SCHWENKTER, Wolfgang. **Max Weber in Japan**. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
18. SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
19. TENBRUCK, Friedrich. **Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen**. Graz: Styria, 1984.
20. TROELTSCH, Ernst. Das Wesen des modernen Geistes. In: TROELTSCH, Ernst. **Gesammelte Schriften IV**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925, p. 297-338.
21. VILLAS BÔAS, Glauca. A recepção controversa de Max Weber no Brasil (1940-1980). **Dados. Revista de Ciências Sociais**, v. 57, n. 1, 2014, p. 5-33.
22. WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. UnB, 1991-1999.

Sociologias, Porto Alegre, ano 20, nº 47, jan/abr 2018, p. 424-437

23. WEBER, Max. **Ética econômica das religiões mundiais**. Confucionismo e taoísmo. Petrópolis: Vozes, 2016.
24. WEISS, Johannes. **Das Werk Max Webers in der marxistischen Rezeption und Kritik**. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981.
25. WEISS, Johannes (Hrsg.) **Max Weber heute**. Erträge und Probleme der Forschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Recebido em: 29.03.2017

Aceite final: 03.05.2017