

## WEBER PELO CRIVO DA CRÍTICA ANTICOLONIAL

### *WEBER THROUGH THE SIEVE OF ANTICOLONIAL CRITIQUE*

---

Lucas Trindade da Silva\*

#### **Resumo**

O propósito deste ensaio é inquirir Weber a partir da perspectiva da crítica anticolonial em três aspectos centrais e interrelacionados de sua obra: 1) os impasses de uma compreensão purista da formação de tipos ideais; 2) as consequências desse purismo na compreensão do capitalismo moderno; 3) as implicações eurocêntricas da tipologia das formas de racionalismo em sua sociologia da religião. A partir de pesquisa teórica que busca aliar o inquirimento externo (crítica anticolonial) a uma abordagem imanente da obra de Weber, o texto sugere que mesmo quando acatamos a ideia de um eurocentrismo puramente analítico (e não normativo) em Weber, isto não o isenta de limitações fundamentais quando lido por um crivo decolonial: a) a imagem da modernidade como um processo de difusão que nasce na Europa e se espalha pelo mundo; b) a ausência ou secundarização da problemática da conquista e da violência colonial, em suas dimensões material e simbólica, para pensar a modernidade; c) uma abordagem tipológica purista na compreensão dos fenômenos socio-históricos; d) uma apreciação, intrínseca ao eurocentrismo (heurístico ou normativo), do Outro sociocultural pelo lado da falta ou ausência de atributos presentes no Mesmo, a despeito da importante ressalva de que esse Outro também seja tomado sob o signo da razão (racionalismos e racionalidades diversas).

**Palavras-chave:** Tipos Ideais. Capitalismo. Racionalismo. Crítica anticolonial.

#### **Abstract**

The purpose of this essay is to inquire Weber from the perspective of anti-colonial critique in three central and interrelated aspects of his work: 1) the impasses of a purist understanding of ideal types' formation; 2) the consequences of this purism in his understanding of modern capitalism; 3) the eurocentric implications of the rationalism forms' typology in his sociology of religion. Based on theoretical research that seeks to combine external inquiry (anti-colonial critique) with an immanent approach to Weber's work, the text suggests that even when we accept the idea of a purely analytical (and not normative) eurocentrism in Weber, this does not exempt him from fundamental limitations when read through a decolonial sieve: a) the image of modernity as a process of diffusion that is born in Europe and spreads throughout the world; b) the absence or secondaryization of the problem of colonial conquest and violence, in its material and symbolic dimensions, to think about modernity; c) a purist typological approach to understanding socio-historical phenomena; d) an appreciation, intrinsic to eurocentrism (heuristic or normative), of the sociocultural Other on the side of the lack or absence of attributes present in the Same, despite the important caveat that this Other is also taken under the sign of reason (different rationalisms and rationalities).

**Keywords:** Ideal Types. Capitalism. Rationalism. Anti-colonial critique.

---

\* Professor adjunto da UFRN, vinculado ao Instituto Humanitas de Estudos Integrados e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Integra os grupos de pesquisa: Periféricas (UFBA) e Grupo de Pesquisa Social (UFRN). Agradeço, primeiramente, a Cynthia Hamlin e a Silke Weber, que me acolheram no Seminário de Sociologia do PPGS/UFPE e permitiram discutir, em evento que marcou o centenário de morte de Max Weber, um primeiro esboço dos argumentos aqui desenvolvidos. Agradeço também a Lucas Amaral e Adélia Miglievich, que aceitaram o manuscrito em estágio mais elaborado no ST Ciências Sociais e Descolonização, no 46º Encontro da ANPOCS. Agradeço a Patrícia Santos pelos excelentes comentários e contribuições como debatedora do ST. Agradeço enfaticamente, por fim, aos pareceristas anônimos e à equipe editorial da Política & Trabalho pelo trabalho de excelência. A persistência de lacunas e falhas ao longo do artigo é de minha inteira responsabilidade. E-mail: lucastrindadedasilva@yahoo.com.br

## Introdução

Neste ensaio, sigo o mote precisamente formulado por Gabriel Cohn de que “a melhor forma de respeito, sobretudo a um clássico, é a crítica” (SILVA, 2016, Orelha do livro). Algo que, imagino, Weber concordaria inteiramente, autor que sempre se apropriou criticamente de seus vários mestres para produzir algo distinto e mais adequado ao mundo que observava. É conhecida também a sua afirmação na conferência **Ciência como Vocação**: “... nosso objetivo [na ciência] é o de nos vermos, um dia ultrapassados” (WEBER, 2004a, p. 9).

Nas páginas a seguir, tentarei suscitar esse reconhecimento agonístico da obra de Weber a partir de questões postas pela crítica anticolonial, tomando tal expressão como abarcadora de uma ampla gama de obras que buscam pensar as múltiplas dimensões da relação entre modernidade, capitalismo e colonialismo, em um arco que vai da Martinica de Césaire e Fanon e chega aos estudos subalternos, pós-coloniais e à perspectiva da (de) colonialidade. Não se trata, aqui, de escavar sistemática e arqueologicamente as críticas a Weber em autoras e autores desse universo imenso e heterogêneo, mas de nele me inspirar amplamente para provocar questões, problemas e, principalmente, suscitar a dúvida e a crítica.

Serão três os aspectos interrelacionados (organizados em três seções) da obra de Weber que farei passar por um crivo crítico anticolonial: 1) as contribuições epistemológicas e metodológicas sintetizadas em torno da noção de tipo ideal, em particular sua exigência de homogeneidade, não contraditoriedade e pureza heurísticas; 2) como desdobramento, a construção típico-ideal do espírito do capitalismo moderno (realizada em oposição assimétrica ao espírito capitalista tradicionalista predatório), recuperando argumentos realizados em Silva (2016); 3) as implicações de sua investigação “histórico-desenvolvimental”, também ao estilo típico-ideal, das formas de racionalismo empreendida a partir de uma sociologia comparativa das religiões de salvação.

Na ampla terceira seção, seguida de uma conclusão que retoma os principais argumentos das seções anteriores, convocarei como principais interlocutores um advogado extremamente qualificado (SELL, 2015) e um crítico destruidor (ZIMMERMAN, 2006).

### **A pureza típico-ideal e suas implicações**

O primeiro aspecto que eu gostaria de salientar diz respeito àquilo que sintetiza as contribuições epistemológicas e metodológicas de Weber em seu diálogo com o neokantismo e as escolas histórica e teórica da economia, núcleo de sua posição na controvérsia sobre o método: o tipo ideal; núcleo pois o tipo ideal concentra em si outras importantes proposições metodológicas de Weber.

O tipo ideal incorpora o racionalismo heurístico. A ideia de que um caminho útil para a compreensão de ações sociais (orientadas por um sentido subjetivamente visado) é tomá-las

preliminarmente como sendo puramente racionais, calcadas em um conhecimento razoável das condições para a ação e em um inquirir sobre os melhores meios para alcançar determinados fins.

Incorpora igualmente o individualismo metodológico. A premissa metodológica, que pouco mascara seu enraizamento ontológico, é a de que só indivíduos são capazes de atribuir sentido e que, por isso, “conceitos coletivos”, para a sociologia, “nada mais são do que desenvolvimentos e concatenações de ações específicas de pessoas individuais, pois só estas são portadoras compreensíveis para nós de ações orientadas por um sentido” (WEBER, 2000, p. 9). Instituições, estruturas ou padrões sociológicos são sempre produtos de inúmeras ações sociais motivadas por sentidos relativamente compartilhados, dinamizados pela “ideia” (que pode ser tradicional, afetiva ou racionalmente motivada, por valores ou fins) de que tal ou qual “coisa” supraindividual realmente “existe ou deve existir” (WEBER, 2000, p. 9) de uma forma determinada. Uma diversidade de indivíduos – em suas ações e relações – atuam **como se** tais coisas existissem para além deles mesmos.

Incorpora também – contra Heinrich Rickert (1986) e a busca desse por valores gerais e objetivos sobre os quais fundar as ciências históricas e da cultura – a admissão de que o ponto de partida de uma formação conceitual nessas ciências é sempre subjetivo, dada a impossibilidade, dentro do politeísmo de valores característico da modernidade, de ancoramento normativo objetivo, como queria Rickert, incluído entre os “lógicos modernos” que tanto influenciaram Weber (1993, p. 107, nota 1):

O máximo que podemos [nós, cientistas] compreender é o que o divino significa para determinada sociedade, ou o que esta ou aquela sociedade considera como divino [...] Nos termos das convicções mais profundas de cada pessoa, uma dessas éticas assumirá as feições do diabo, a outra as feições divinas e cada indivíduo terá de decidir, *de seu próprio ponto de vista*, o que, para ele, é deus e o que é o diabo (WEBER, 2004a, p. 42, grifo do autor).

Neste artigo, eu gostaria de salientar sobretudo a analítica do conceito tão ressonante na ideia de tipo ideal. A saber, a ênfase contínua de que as generalidades conceituais nas ciências sociais são sempre instrumentos, meios e não fins de conhecimento. Em outras palavras, a ideia de que o fim de uma investigação não existe, que os resultados de uma pesquisa são sempre novos começos e a ciência, social no caso, é sempre uma atividade intranquila e incessante. Ênfase contundente, embora isso implique uma posição antirrealista e nominalista no caso de Weber, contra um naturalismo nomotético, contra tendências ao hipostasiamento e contra todo substancialismo conceitual, ou seja, a tomar os conceitos como expressões ou emanações de uma realidade essencial. Contra isto, e aqui dando sequência aos diversos desdobramentos da **Crítica da Razão Pura**, Weber não poderia ser mais claro: “O domínio do trabalho científico não tem por base as conexões ‘objetivas’ entre as ‘coisas’, mas as conexões conceituais entre os problemas” (WEBER, 1993, p. 121).

Como derivação da premissa epistemológica acima, o tipo ideal em Weber, como sabemos, é obtido “mediante a acentuação unilateral” e “encadeamento” (WEBER, 1993, p. 137) de determinados aspectos de um fenômeno investigado. Logo, deve aparecer como um produto puro, “um quadro homogêneo de pensamento”, um “quadro ideal não contraditório, para efeito de investigação” (WEBER, 1993, p. 138).

Esse tipo de proposição, bem se sabe, é ruidosa para toda uma tradição dialética, delimitada por esforços heterogêneos de preservar, de algum modo, a contraditoriedade do mundo no interior do conceito. A título de exemplo, tomemos a crítica de István Mészáros. Referindo-se à definição típico-ideal do capitalismo “como uma ‘cultura’” cujo “*princípio norteador é o investimento de capital privado*” (WEBER apud MÉSZÁROS, 2008), Mészáros (2008, p. 21, grifo do autor) escreve:

Não há vestígios de contradições dinâmicas no modelo; portanto, ele pode apenas abarcar as características estáveis da continuidade – desprezando complementemente a dialética da descontinuidade – de um *status quo* predominante. A continuidade é simplesmente admitida sob a forma de um “princípio” já dominante e, uma vez que ela existe, não pode ser alterada, de acordo com o modelo estático weberiano.

Voltarei às implicações da compreensão típico-ideal do capitalismo em Weber na próxima seção. Ainda no plano teórico-metodológico e fora do espectro anticolonial, também a praxiologia proposta por Pierre Bourdieu, endereçando suas críticas principalmente aos diversos estruturalismos (objetivistas) e às abordagens fenomenológicas e existencialistas (subjativistas), se insurge contra uma transposição da lógica teórica ou intelectual para a lógica da prática: “É preciso reconhecer na prática uma lógica que não é a da lógica para evitar lhe pedir mais lógica do que ela pode oferecer e de se condenar assim ou a lhe extorquir incoerências, ou a lhe impor uma coerência forçada” (BOURDIEU, 2009, p. 142).

Aproximando-me, enfim, do problema específico deste texto, gostaria de insistir que tal compreensão purista, não contraditória, homogênea da formação de instrumentos heurísticos de aproximação à realidade também soa particularmente estranha, me parece, a todo o espectro da crítica anticolonial.

Penso no fenômeno da **dupla consciência** desde ao menos Du Bois.

É uma sensação peculiar, essa consciência dual, essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-lo com desprezo e pena. O indivíduo sente sua dualidade – é um norte-americano e um negro; duas almas, dois pensamentos, duas lutas inconciliáveis; dois ideais em disputa em um corpo escuro, que dispõe apenas de sua força obstinada para não se partir ao meio (DU BOIS, 2021, p. 23).

Fenômeno que, pelo que se vê, só é captável exatamente na medida em que atributos aparentemente incompatíveis e polarizados são tomados como imersos em uma experiência concreta (que são muitas) e em um mesmo corpo (que são muitos). Condição dupla, ambivalente, que, pensada por Fanon como experiência vivida do negro, ou esquema racial-corporal, torna-se também o marco de um novo humanismo: “Não tenho o dever de ser isso ou aquilo...” (FANON, 2020, p. 240); “Não se deve fixar o homem, pois seu destino é ser solto” (FANON, 2020, p. 241).

Penso, também, no esforço de Ranajit Guha (1982, 1983, 1997) em analisar a lógica ambivalente, simultaneamente secular e religiosa, conservadora e insurgente, política e “não-política” (em termos “ocidentais”) dos camponeses indianos. Penso, igualmente, na defesa que faz Akinsola Akiwowo (1999), baseado em Bart Kosko, de uma *fuzzy logic*, oposta à lógica binária (cujas raízes estariam em Demócrito, Platão e Aristóteles), que seria capaz de conceituar o contraditório, o “multivalente”, o não linear, a coexistência de termos opostos e tempos heterogêneos, numa tradição que passaria por Buda, Lao-Tse e Orunmilá, o sábio mítico iorubá.

Penso em Aníbal Quijano que, em contenda com o que chama de totalidades homogêneas estrutural-funcionalistas e histórico-materialistas<sup>1</sup>, e contra o que chama de novo atomismo dos pós-modernistas, propõe, colocando-se como aprendiz das cosmovisões não-ocidentais, uma perspectiva outra de totalidade, capaz de incluir “o reconhecimento da heterogeneidade de toda realidade; de seu irreduzível caráter contraditório; da legitimidade, isto é, a desejabilidade do caráter diverso dos componentes de toda realidade e da social em consequência” (QUIJANO, 1992, p. 446).

Gurminder Bhambra, por fim, em seu notável *Rethinking Modernity*, chega a afirmar: “part of the problem with both modernization theory and theories of multiple modernities is their reliance on ideal types as the means of conducting comparative analysis. Ideal types”, continua Bhambra (2007, p. 58), “reify particular interactions and interconnections, abstracting them from the wider interconnections in which they are also embedded”.

É repetitiva, sabemos bem, a insistência de Weber quanto à parcialidade dos tipos ideais como instrumentos preliminares de aproximação a uma realidade “irracional”, no sentido de não ser redutível aos atributos de coerência, limpidez e homogeneidade de todo esforço conceitual (racional). Weber é plenamente consciente de que a pureza do conceito deve ser contradita pela impureza de toda realidade – embora isso nem sempre aconteça em suas investigações substantivas, como veremos adiante. O que busco aqui salientar, diferentemente, é como, para o amplo espectro da crítica anticolonial, a própria defesa de um necessário trabalho preliminar do conceito sob os pressupostos da pureza, da homogeneidade e da não contraditoriedade soa como pouco útil ou mesmo contraproducente. Dado que, a princípio, o esforço intelectual de representação da experiência colonial e pós-colonial é atravessada por uma concepção nada platônica das ideias e da razão e, portanto, se há um a priori analítico, esse é a exigência de que a impureza marque todo o transcurso do pensamento, para que a chaga não escape à inevitável sublimação realizada pelo intelecto.

---

<sup>1</sup> Para um aprofundamento da distinção traçada pelo sociólogo peruano entre a “teoria materialista da história” de Marx e o materialismo histórico, esse último duramente criticado, ver Quijano, 1990.

## Um capitalismo moderno decantado de violência

Essa discussão me leva ao segundo ponto<sup>2</sup> que gostaria de enfatizar, ponto que foi rapidamente suscitado na seção anterior através da crítica meszariana a Weber. Pois o purismo, a defesa da homogeneidade e da não contraditoriedade dos constructos típico-ideais, tem consequências na investigação substantiva da gênese da conduta capitalista moderna em **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. Antes, porém, gostaria de salientar a importância programática dessa obra publicada originalmente em duas partes, nos anos de 1904 e 1905.

Nela, sem dúvida, Weber instaura ou ao menos desenvolve um amplo programa: a investigação dos fundamentos simbólicos e valorativos (culturais, poderíamos dizer) da conduta econômica, do movimento que vai das representações culturais ao ethos prático de grupos e indivíduos concretos (o que nunca é uma passagem unívoca, linear e que identifica os dois polos). De maneira mais ampla, n'**A Ética** indica-se de maneira brilhante que mesmo a forma mais impessoal e desencantada de organização da vida econômica, o capitalismo, precisou e precisa – a despeito das ressalvas de que o capitalismo hodierno teria se desatrelado radicalmente de toda justificativa ética, gerando algo como um sujeito automático da racionalidade orientada por fins – de uma cultura, mais ou menos articulada, que dê sentido à prática de inúmeros grupos e indivíduos, inúmeras interações (micro), organizações (meso) e sociedades (macro)<sup>3</sup>. Margaret Archer (2011), que por vezes soa profundamente weberiana apesar do seu realismo, chamaria isso, numa terminologia crítico-realista, da mediação necessária das propriedades emergentes da cultura para estabelecer a ponte entre as propriedades emergentes das pessoas e as propriedades emergentes das estruturas. Weber, por sua vez, usa um léxico um tanto anacrônico (retirado de Werner Sombart): a necessidade de um **espírito**, que atua na ação de indivíduos, para dar sentido às **formas**, inatuantes sem o dínamo espiritual. Difícil não pensar aqui também em Boltanski e Chiapello (2009), que aplicaram esse programa de investigação de maneira particularmente exitosa.

Digressão feita e retomando o fio inquiridor deste artigo, aquele imperativo de não contraditoriedade, de pureza e de homogeneidade na formação típico-ideal, cria, me parece, alguns problemas fundamentais na interpretação weberiana do capitalismo como processo de longa duração. Esses problemas se concentram na construção conceitual explicitamente contrastiva entre os tipos ideais espírito capitalista pré-moderno e predatório (de um Jakob Fugger, protótipo do espírito capitalista para Werner Sombart), de um lado, e espírito capitalista moderno e racional (de um Benjamin Franklin, o protótipo de Weber), de outro.

---

2 Esta segunda seção é amplamente baseada no segundo capítulo do meu livro **Max Weber e a Formação Conceitual do Capitalismo** (SILVA, 2016).

3 Sobre a sociologia compreensiva de Weber como solução para o problema micro/macro e ação/estrutura, ver especialmente Ringer (2004) e Schluchter (2016).

O primeiro, o espírito capitalista tradicional e predatório, do capitalista aventureiro ou pária, “dos usurários, financiadores de guerras, arrendatários dos cargos públicos e da coleta de impostos, dos grandes mercadores e dos magnatas das finanças” é o que, para Weber, flanou seu espectro na “China, na Índia, na Babilônia, na Grécia, em Roma, em Florença até os dias de hoje” (WEBER, 2004b, p. 181, nota 43). Tal espírito se baseia na oposição entre ética interna (da comunidade fraternal, comercial, nacional), regulada normativamente, e ética externa (da relação com o outro), para a qual tudo é permitido em nome da fome sagrada por riquezas. As aventuras coloniais e o estabelecimento das chamadas colônias de exploração são, por dedução, associadas a esse espírito da rapina e da predação em nome de lucro.

O segundo, o espírito da “*empresa racional moderna* específica do Ocidente” (WEBER, 2004b, p. 181, nota 43, grifo do autor), mais precisamente “da Europa ocidental e da América do Norte” (WEBER, 2004b, p. 45), tal qual o tradicionalista aventureiro, também visa ao “sucesso econômico”, desde que “de forma legal”, como produto da habilidade, do planejamento e da sobriedade na profissão, “no resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho” (WEBER, 2004b, p. 46-47). A sua máxima é o *honesty is the best policy*. Em nítido contraste com o caráter assistemático da ação tradicionalista, o espírito capitalista moderno regula metodicamente a conduta de vida como um todo, “com base no cálculo aritmético rigoroso” (WEBER, 2004b, p. 67, grifo do autor) das despesas e dos ganhos, o que define o seu “*racionalismo econômico*”.

Há algo de particularmente irônico a ser apontado aqui. Embora amplamente conhecido por uma definição do Estado pelo seu meio por excelência, e não pela heterogeneidade de seus fins possíveis, ou seja, pelo monopólio legítimo da ameaça ou uso da violência, a reflexão de Weber sobre a gênese e o desenvolvimento do capitalismo moderno é particularmente asséptica, pura (aqui no duplo sentido, conceitual e valorativo, de pureza), reflexão fortemente decantada de sangue e violência.

Não se trata apenas da ausência de uma teoria da expropriação e da exploração na abordagem weberiana do capitalismo. Em algumas passagens, Weber decisivamente faz questão de afirmar o caráter marginal ou secundário dos processos de cercamentos e da rapina colonial para pensar a gênese do capitalismo moderno.

Em **A Ética Protestante**, Weber (2004b, p. 163) deixa claro que, para ele, uma coisa é o capitalismo da “constituição social ‘orgânica’ de formato fiscalista-monopolista adotada na Inglaterra sob os Stuart” – e foi sob os Stuart que ocorreu, a partir do século XVII, uma particular ampliação dos processos de cercamentos –, o capitalismo da “aliança do Estado e da Igreja com os ‘monopolistas’ sobre a base de uma infra-estrutura social-cristã”, “espécie de capitalismo de comerciantes, subcontratadores e mercadores coloniais, um capitalismo sustentado pelo Estado”. Outra coisa é “o puritanismo, cujos representantes se incluíam entre os adversários mais apaixonados dessa espécie de capitalismo” e que a ela opuseram

os *estímulos* subjetivos do lucro racional legal obtido por conta da capacidade e da iniciativa pessoais, tendo então com isso uma participação decisiva na criação das novas indústrias, cujo desenvolvimento se fazia sem o apoio das autoridades constituídas, e às vezes apesar delas e à revelia delas – ao passo que as indústrias monopolistas patrocinadas pelo Estado, na Inglaterra, não tardariam a desaparecer completamente (WEBER, 2004b, p. 163, grifo do autor).

Embora Weber sugira, na nota de rodapé citada mais acima, que “até os dias de hoje” o espírito capitalista predatório se mantém atuante, isto não tem implicações para a sua elaboração fortemente dual da conduta capitalista: a imagem de um capitalismo racional-legal, não predatório, desvinculado da violência sistemática do Estado, que emerge em oposição a um capitalismo tradicional, predatório e induzido pela violência oficial.

Em seu curso **História Econômica Geral**, Weber afirma (2006, p. 43) que “a acumulação de riquezas, como produzida pelo comércio colonial, possui – isso deve ser ressaltado em oposição a W. Sombart – uma importância pequena para o desenvolvimento do capitalismo moderno”. Isto porque, mesmo que tenha possibilitado “acumulações de capital nas maiores proporções”, a ação econômica colonial foi orientada pelo “princípio predatório” e não “fomentou a maneira especificamente ocidental da organização do trabalho”. Vê-se aqui, mais uma vez, o valor crucial que Weber dá à oposição entre tradicionalismo e racionalismo econômicos como critério de seleção dos fatores cruciais para o advento do capitalismo moderno.

A ação do espírito capitalista moderno, cujo núcleo é o **racionalismo econômico** nascido da **ascese intramundana**, realiza um processo de substituição das formas capitalistas tradicionais pelo autêntico capitalismo moderno e racional, orientado principalmente para as atividades industriais privadas e desatrelado dos móveis e riquezas acumuladas por meios predatórios e estatais. A seguinte passagem d’**A Ética Protestante** é bastante conhecida:

Para saber quais as forças motrizes da expansão do capitalismo [moderno] não se precisa pôr em primeiro lugar a questão da origem das reservas monetárias valorizáveis como capital, e sim [antes de mais nada] a questão do desenvolvimento do espírito capitalista. Por toda parte onde emerge e se efetiva, ele cria para si as provisões monetárias como meios de sua efetivação, não o contrário (WEBER, 2004b, p. 60-61).

Essa secundarização do problema da violência, da pilhagem, do roubo, da desonestidade, da truculência oficial, da mais pura velhacaria para pensar o capitalismo “moderno” afasta Weber, nesse sentido específico, de qualquer mediação possível com os debates anti, pós e decoloniais. Se há um elemento que une autoras e autores tão diversos quanto Albert Memmi, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edward Said, Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Aníbal Quijano, María Lugones, Gurminder Bhambra etc. é tomar exatamente a violência – sobre os corpos e sobre as mentes; física, simbólica e epistêmica – como absolutamente central para entender a gênese, o desenvolvimento e a atualidade do capitalismo e da modernidade de modo mais geral.



Nesse sentido, diferente de manter-se numa contenda desde sempre superada sobre uma leitura idealista do capitalismo em Weber – leitura que lança suas raízes na crítica bastante superficial de Karl Fischer ao texto de Weber –, trata-se de, efetivamente, confrontar-se com o seu conceito amplo de capitalismo, averiguar suas conquistas e lacunas, sobretudo para analisar uma forma de regulação profundamente destrutiva da relação do ser humano com a natureza, da intersubjetividade e da vida psíquica. Mesmo o importante potencial crítico presente no conceito de **racionalização formal** e na metáfora da **jaula de ferro** parece particularmente asséptico e dependente de uma sublimação da violência que se faz sobre corpos para apontar para uma violência que se faz sobre as almas.

### **Sobre o eurocentrismo em sua sociologia da religião**

Da publicação original d'**A Ética** em 1904-1905 aos **Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião** (publicados em 1920/1921) – que incluem **A Ética** revista, com novos trechos e recheada de notas – há uma robusta ampliação do projeto intelectual de Weber, ou melhor, do material analisado para dar continuidade à sua agenda de pesquisa. Nessa passagem, vê-se como Weber não se contenta em analisar as especificidades dos processos de racionalização ocidental, que tem o desenvolvimento do capitalismo como um dos seus elementos fundamentais, apenas a partir de uma investigação das raízes protestantes da conduta tipicamente capitalista. Não se contenta, também, em comparar o protestantismo (os vínculos entre ascese intramundana e racionalismo econômico) com o catolicismo (ética tradicionalista camponesa) e o judaísmo (espírito capitalista predatório), como ele faz n'**A Ética**. Weber amplia o esforço comparativo no sentido de se perguntar: Por que grandes religiões como o hinduísmo, o budismo, o taoísmo, o confucionismo, que desencadearam formas de racionalismo específicas, que também buscaram atribuir um sentido ao sofrimento humano e à salvação humana, não desembocaram em formas de racionalismo tal como se vê na modernidade ocidental capitalista? Por que essas religiões de salvação não se desdobraram em um racionalismo da dominação do mundo, típico do Ocidente, mas em formas particulares de racionalismo, da fuga do mundo no hinduísmo, da acomodação ao mundo no confucionismo?

É explícito aqui um projeto intelectual que tem um desenvolvimento histórico que vai da Europa Ocidental aos Estados Unidos<sup>4</sup> como seu eixo de preocupações. É para compreender exaustivamente a singularidade ou a diferença específica deste desenvolvimento que a comparação com outras “culturas”, mais especificamente suas constelações religiosas, é realizada sistematicamente. O Outro é um instrumento de comparação e controle argumentativo para uma mais ampla e profunda compreensão do Mesmo.

---

4 **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo** tem como ensaio complementar obrigatório **As Setas Protestantes e o Espírito do Capitalismo** (WEBER, 1982). Lendo-os conjuntamente, torna-se evidente como o “espírito” do capitalismo se realiza ou encarna, como a astúcia hegeliana, sobretudo nos Estados Unidos.

Certamente, a crítica anticolonial não deixaria passar despercebidos os pressupostos e as implicações de como esse projeto intelectual é organizado e realizado. Em primeiro lugar, a compreensão da modernidade, e do capitalismo moderno em seus aspectos formais e espirituais, como um processo de difusão que tem como contexto genético ou originário a Europa Ocidental (em particular Alemanha, Inglaterra e França) e ganha amplo desenvolvimento nos Estados Unidos da América<sup>5</sup>. Dessa perspectiva, “a modernidade é um fenômeno eminentemente europeu” (REGATIERI, 2021, p. 220) que se espalha para o resto do mundo. Para além de Weber e Parsons, Regatieri (2021) aponta, no lastro de Bhambra (2007), como as proposições teóricas das “modernidades alternativas e das modernidades múltiplas”, assim como da modernização seletiva, sem romper com esse imaginário, “têm buscado compreender a pluralidade das expressões do moderno em diferentes partes do mundo” (REGATIERI, 2021, p. 220).

A crítica dessa imagem da modernização como um processo de difusão a partir da Europa é um elemento central da crítica anticolonial. Mobilizando as intelecções de Aníbal Quijano (2000), Shalini Randeria (1999) e Gurminder Bhambra (2007), Regatieri (2021) sintetiza bem aquela crítica:

economicamente, o moderno mundo capitalista resulta da acumulação primitiva e da espoliação levadas a cabo nas colônias pelas metrópoles; politicamente, estabelece-se, desde o início, uma hierarquização racial com direitos distintos para brancos e não brancos e, enquanto paulatinamente prevalece o *rule of law* nas metrópoles, as colônias são lugares de um permanente estado de exceção; culturalmente, as colônias funcionaram como um espelho que permitiu definir a autoimagem da Europa, por meio dos discursos da literatura, da filosofia e, mais tarde, da sociologia, sendo a comparação com as populações colonizadas central para o surgimento da ideologia capitalista do progresso e da ideia de superioridade do mundo branco/europeu civilizado face aos povos atrasados das colônias (REGATIERI, 2021, p. 221).

No marco do giro decolonial, uma consequência fundamental da inscrição conjunta e inseparável da **Modernidade/Colonialidade** é exatamente a exigência de que não se pode pensar um processo sem o outro, ou melhor, de que se trata rigorosamente do mesmo processo, cujo marco inicial, em caso de cobrança do atestado de nascimento, é 1492<sup>6</sup>, e de que tal vínculo fundamental se articula de diversas formas muito além dos processos formais de descolonização e emancipação nacionais, estruturando, como colonialidade, o tempo presente. Tais exigências analíticas, parece claro, estão inteiramente fora do horizonte investigativo de Weber que, como vimos na segunda seção, busca explicitamente desatrelar o capitalismo moderno (o seu racionalismo e suas exigências formais) das formas predatórias e violentas de ação econômica

5 O Parsons (1969, 1974) evolucionista descreve, com novas nuances, o mesmo processo, com um tom ainda mais apologético dos Estados Unidos como, simultaneamente, cume e modelo do processo de modernização.

6 Para não deixarmos de citar as já clássicas Conferências de Frankfurt proferidas por Enrique Dussel: “a América Latina, desde 1492 é um momento constitutivo da Modernidade, e a Espanha e Portugal como seu momento constitutivo. É a ‘outra cara’ (*teixtli*, em asteca), a Alteridade essencial da Modernidade.” (DUSSEL, 1993, p. 23).

típicas da conquista e da colonização, assim como não há nada para além da Europa (e do seu anexo, os Estados Unidos) em sua caracterização política e cultural da *differentia specifica* que é o ocidente.

Outro aspecto a ser salientado, em segundo lugar, no projeto intelectual materializado nos **Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião**, é o fato de que outras matrizes culturais e religiosas são pensadas sobretudo em termos de ausência ou falta. Trocando em miúdos, as formas outras de racionalismo ou de rejeições religiosas do mundo (pela fuga ou pela acomodação) são analisadas naquilo que nelas escapa e as impedem de se desdobrar nos termos do racionalismo da dominação do mundo tipicamente ocidental. É inegável a operação aí, mesmo em um sentido puramente descritivo, de uma forma de **eurocentrismo**: de um “ponto de vista histórico-desenvolvimental” (WEBER, 2016, p. 366), a Europa é tomada como o centro a partir do qual o resto do mundo é colocado em relação à, de modo semelhante ao dinheiro em relação ao mundo das mercadorias. Como precisamente pontua Bhambra (2007, p. 34): “Even Weber’s attempt, to move beyond a unilinear, directional interpretation of historical progression, did not escape the evaluative bias of the West being understood as being the highest point of development...”. E continua:

Weber’s primary concern was with establishing the nature of the ‘specific and peculiar rationalism’ that characterized the modern West and explaining the absence of those characteristics in other civilizations. In determining absences, however, it is necessary to posit something as the norm from which the other deviates (BHAMBRA, 2007, p. 52).

É revelador como esse eurocentrismo em Weber pode ser lido de formas tão radicalmente distintas. Para Andrew Zimmerman (2006, p. 53), que nas duas primeiras linhas do seu ensaio não hesita em afirmar que Weber “foi um imperialista, um racista, e um nacionalista social-darwinista e que estas posições políticas fundamentalmente deram forma ao seu trabalho científico-social”, esse eurocentrismo é lido como um “neorracismo”, que trabalha não com a diferença biológica, mas com “um sistema de diferenças culturais que funciona tão efetivamente quanto a raça como meio de sustentar a desigualdade política e econômica”.

Em uma elaboração, perpassada por continuidades e descontinuidades, que lança raízes nos seus primeiros estudos sobre os trabalhadores a leste do Elba, em suas posições ultranacionalistas em relação à imigração polonesa na Alemanha e em sua reflexão sobre a situação dos afro-americanos nos Estados Unidos, “o trabalho tardio de Weber sobre as religiões da Europa, China e Índia elaborou um mundo culturalmente diferenciado que não colocou a Europa na posição de conquistadora, mas sim em uma posição de superioridade adjacente” (ZIMMERMAN, 2006, p. 54). Preocupado muito mais com problemas de “colonização interna” – de medidas para garantir a prevalência de uma suposta cultura superior sobre culturas inferiores – do que em uma defesa patente da “colonização externa” por parte da Alemanha – em

relação à qual assumiu uma posição neutra, “neither embraced nor rejected” (ZIMMERMAN, 2006, p. 65-6) –, Weber teria sido um “pioneiro” de um “racismo da exploração e subordinação”, articulado culturalmente, em contraste com um anterior e dominante “racismo da conquista” (ZIMMERMAN, 2006, p. 54), articulado biologicamente.

Na passagem de um racismo biológico para um racismo cultural, as desigualdades entre etnias, povos e nações no que diz respeito à relação com o trabalho, com a produtividade e com o lucro não são explicadas por supostos fatores inatos, nas diferenças entre raças humanas, mas pelas diferentes disposições dessas mesmas etnias, povos e nações para a dominação e controle do mundo. A disposição para o trabalho e para a acumulação metódica no arco que vai da Europa aos Estados Unidos repousaria em sua matriz cultural comum, sobretudo em serem herdeiras do desencantamento/desmagificação radical do mundo desencadeado pela Reforma, em especial pelo calvinismo, enquanto as matrizes culturais de outros povos teriam conformado um ethos orientado não para o controle, mas, como vimos, para a acomodação (confucionismo) e a fuga do mundo (hinduísmo). Com o perdão da prosa demasiado livre, a própria terminologia causa certo embaraço de uma perspectiva anticolonial: teodiceias e povos culturalmente condicionados para a dominação e controle; teodiceias e povos culturalmente condicionados para se acomodar ou fugir.

Carlos Eduardo Sell lê de uma forma diametralmente oposta o problema do eurocentrismo – “problema incontornável para qualquer teoria social que se queira a altura do nosso tempo” (SELL, 2015, p. 4) – em Max Weber. A partir de Wolfgang Schluchter (2005), Sell (2015, p. 6, grifos do autor) propõe uma distinção entre um “eurocentrismo normativo” e um “eurocentrismo analítico” ou heurístico, sendo apenas neste último que se pode enquadrar o projeto intelectual materializado (e inconcluso) nos **Ensaio Reunidos**. A “reflexão weberiana”, continua Sell (2015, p. 6),

está longe de ser uma tentativa de justificação [*Geltung*] do universalismo ocidental, mas tão somente uma tentativa de compreensão [*Verstehen*] e explicação [*Erklärung*] do processo de gênese dessa experiência sociocultural, aí contida sua auto-representação universalista. Weber dirige-se a outros círculos culturais tendo apenas esse interesse cognitivo em vista e é nesta dimensão epistemológica que se situa o seu eurocentrismo, mas ele é apenas heurístico, não valorativo.

O interesse cognitivo eurocentrado dos **Ensaio Reunidos**, diferente de implicar em um tipo de sociologia ensimesmada na experiência europeia – portanto, um tipo de provincianismo que se diz portador do universal –, desdobra-se em um “amadurecimento” do que Sell (2015, p. 8) chama de “elementos metodológico-globalistas da sociologia weberiana”, entre eles: a não adoção de uma “contraposição essencialista e dualista entre Ocidente e Oriente”, mas de um modelo tipológico complexo das religiões de salvação e de suas formas de racionalismo, capaz de assinalar tanto as “diferenças” e “afinidades entre Ocidente e Oriente” como as diferenças

internas à “realidade ‘asiática’”, distinguindo “entre uma orientação claramente intramundana (confucionismo) e outra extramundana (budismo)”<sup>7</sup>.

Diferente também de uma possível oposição entre o **racionalismo** ocidental e um suposto **irracionalismo** para além do Ocidente, Sell (2015, p. 9) destaca como Weber compara sobretudo formas de racionalismo que engendram “expressões diferentes de racionalidade” (SELL, 2015, p. 9). Esses elementos tomados em conjunto parecem suficientes para a seguinte conclusão sobre a sociologia da religião weberiana: “O racionalismo moderno-Ocidental é uma alternativa histórica e culturalmente contingente, e não o cume de um processo evolutivo-linear no qual o processo social converge” (SELL, 2015, p. 9-10);

“Fruto de seu tempo e de seu lugar no mundo, o eurocentrismo weberiano é um limite inescapável, mas também é relativo e, dada a época, surpreende pelos seus componentes cosmopolitas e globais, sem paralelos” (SELL, 2015, p. 10). Ao concluir o texto de Sell, resta a dúvida de qual seria o “limite inescapável” do eurocentrismo weberiano – dado o seu caráter puramente heurístico e de que é exatamente a partir dele que os elementos cosmopolitas/globalistas de sua metodologia se refinam –, a não ser alguns “reparos e correções” no que diz respeito às suas considerações sobre o “caso da China” (SELL, 2015, p. 11). Os mínimos reparos de conteúdo, porém, não têm qualquer implicação sobre os “aspectos formais” de sua analítica, que centraliza “a dimensão comparativa” e que faz surgir o moderno “tipologicamente a partir da articulação consciente entre tradição/modernidade (perspectiva intragenética ou interna) e modernidade/não-moderno (perspectiva externa/comparativa)” (SELL, 2015, p. 11).

## Conclusão

Para construir uma imagem de Weber como decantado de eurocentrismo normativo e como propositor precoce de uma metodologia globalista-cosmopolita, Sell (2015) precisa retirar do seu material de análise as passagens mais iliberais (para dizer o mínimo) de Weber salientadas por Zimmerman (2006), passagens que são transversais a toda a sua obra, a exemplo do argumento ultranacionalista e ambíguo de **O Estado-nação e a política econômica** (original de 1895), no qual o ceticismo quanto à transposição do conceito biológico de “seleção” à “pesquisa econômica” (WEBER, 2014a, p. 14-15, nota D) coexiste com argumentos de natureza racial para pensar as diferenças entre alemães e poloneses:

A história da humanidade conhece a vitória de tipos menos desenvolvidos de existência humana e o fim da prosperidade da vida intelectual e emocional, quando a comunidade humana que era sua portadora perde a capacidade de se adaptar a suas condições de vida, seja devido à sua organização social seja devido a suas qualidades raciais (WEBER, 2014a, p. 15).

---

<sup>7</sup> Para uma análise do Orientalismo presente na sociologia weberiana das religiões, ver Alatas (2017), especialmente a seção “Weberian Orientalism”.

No capítulo **Conceitos Sociológicos Fundamentais** (escrito em 1918), de **Economia e Sociedade**, é conhecida a passagem em que Weber se alonga sobre os chamados “processos e objetos alheios ao sentido”, na qual, bem diferente de uma rejeição categórica do conceito de raça em sociologia, faz algo semelhante a uma suspensão do seu uso enquanto conclusões científicas mais seguras ainda não tiverem sido alcançadas:

Há ainda a possibilidade de que a investigação futura descubra regularidades *não* suscetíveis de compreensão em comportamentos específicos dotados de *sentido*, por menos que isto tenha acontecido até agora. Diferenças na herança biológica (das “raças”), por exemplo, teriam de ser aceitas pela Sociologia como dados desde que e na medida em que se pudessem apresentar provas estatísticas concludentes de sua influência sobre o modo de comportamento sociologicamente relevante – especialmente, portanto, sobre o modo como se dá na ação social a referência ao seu *sentido* –, do mesmo modo que a Sociologia aceita fatos fisiológicos do tipo da necessidade de alimentação ou dos efeitos da velhice sobre as ações (WEBER, 2000, p. 6, grifos do autor).

A exemplo, igualmente, da xenofobia marcante de **Parlamento e governo na Alemanha reorganizada** (original de 1917-1918), em que Weber critica seus compatriotas que, fora da frente de batalha, menosprezam as conquistas dos exércitos alemães na 1ª Guerra:

Melhor seria repetir apenas que a Alemanha continua lutando por sua existência contra um exército em que negros, gurgas e toda sorte de bárbaros saídos de todos os esconderijos da terra estão a postos nas fronteiras para fazer de nosso país um deserto. Essa é a verdade que qualquer um entende e que nos teria mantido unidos (WEBER, 2014b, p. 169).

Passagens afins (esta última e a do texto de 1895), vale salientar, no que tange ao receio histriônico sobre a possibilidade de um povo supostamente mais avançado culturalmente ser derrotado, quer na luta econômica, quer no plano político-militar; passagens que dificilmente se enquadrariam em um tipo meramente “heurístico” de evolucionismo e de eurocentrismo ou, mais precisamente no caso, germanocentrismo.

O ponto de vista da defesa de um “programa de pesquisa de caráter weberiano” (SELL, 2015, p. 4), porém, permite atentar, como vimos acima, para aspectos importantes das contribuições de Weber inteiramente olvidados pela hipótese de um (neo)racismo cultural.

Entretanto, mesmo que acatemos a ideia de um eurocentrismo puramente analítico, e não normativo, em Weber, isto não o isenta de limitações fundamentais, muitas delas já apontadas neste texto, quando lido por um crivo anticolonial: a) a imagem da modernidade como um processo de difusão que nasce na Europa e se espalha pelo mundo; b) a ausência ou secundarização da problemática da conquista e da violência colonial, em suas dimensões material e simbólica, para pensar a modernidade; c) uma abordagem tipológica purista na compreensão dos fenômenos sócio-históricos; d) uma apreciação, intrínseca ao eurocentrismo

heurístico ou normativo, do Outro sociocultural pelo lado da falta ou ausência de atributos presentes no Mesmo, a despeito da importante ressalva de que esse Outro também seja tomado sob o signo da razão (racionalismos e racionalidades diversas).

Tomar o lado interno do moderno pelo binário tradição/modernidade e o seu lado externo pelo binário modernidade/não-moderno é manter-se inteiramente em um horizonte cognitivo e discursivo incapaz de tomar tal “externo” – a partir dos processos de colonização – como intrínsecos à e constituintes da experiência da modernidade, e de explorar as implicações dessa **relação de internalidade** e não de externalidade de um ponto de vista material, simbólico e subjetivo. Exatamente a exigência analítica que se torna programática na inscrição modernidade/colonialidade, mas que já se anunciava claramente no clássico **Discurso sobre o colonialismo**, de 1950, que a seguir transcrevo amplamente para que se leia com vagar:

a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a acção colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o *animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*. É esta acção, este ricochete da colonização, que importava assinalar (CÉSAIRE, 1978, p. 23-4, grifos do autor). [...] É a minha vez de enunciar uma equação: *colonização = coisificação* (CÉSAIRE, 1978, p. 25, grifos do autor). [...] Falam-me de civilização, eu falo de proletarização e de mistificação (CÉSAIRE, 1978, p. 26). [...] Eu disse – e é muito importante – que a Europa colonizadora enxertou o abuso moderno na antiga injustiça, o odioso racismo na velha desigualdade (CÉSAIRE, 1978, p. 28).

Sem negar os importantes avanços metodológicos presentes em Weber, tão bem assinalados por Sell, parece indubitável a presença, naquele clássico: primeiro, como já vimos, de uma concepção da modernidade como geneticamente europeia e não como geneticamente global; segundo, de um esforço deliberado de externalizar ou “foracluir” certos processos e práticas de sua compreensão típico-ideal do capitalismo moderno, especialmente os atributos do espírito capitalista tradicional predatório típico das empresas coloniais e dos processos de expropriação (cercamentos). Não por acaso, a despeito do eurocentrismo evidente em diversas passagens, o espectro anticolonial dialoga tensa, mas muito mais amplamente com Marx do que com Weber, pois uma das implicações fundamentais de um conceito como o de **acumulação primitiva** é exatamente apontar para uma **relação de internalidade** entre a modernidade capitalista e a violência colonial no processo de formação do mercado mundial.

A proposição de uma analítica-crítica que pense modernidade e colonialismo (colonialidade) como uma **relação interna** em gênese e desdobramento, enfatiza não só a violência intrínseca à modernidade, o seu lado obscuro (MIGNOLO, 2017), mas também os processos interconectados de desenvolvimento do imaginário, de valores e de instituições modernos. Quijano (1988), por exemplo, indica que a moderna ideia de utopia – passível de realização intramundana por ação humana, projetada não em outro tempo-espço ou em um

passado perdido, mas no futuro, uma concepção imanente e não transcendente, temporal e não escatológica – não seria possível sem o impacto do (mau) encontro com outras formas de vida social nos processos de colonização. Aponta também para o intercâmbio permanente entre América e Europa no delineamento das ideias e instituições do Iluminismo. Proposições que, mais recentemente, ganham corpo na defesa do que Said (1994, p. 18) chama de “intertwined and overlapping histories” e Bhambra (2007, p. 82) de “connected histories”. Programas de pesquisa nada típicos frente a uma compreensão da modernidade como um processo de difusão a partir da Europa<sup>8</sup>.

## Referências

- AKIWOWO, Akinsola. Indigenous Sociologies: extending the scope of the argument. *International Sociology*, v. 14, n. 2, p. 115-138, 1999.
- ALATAS, Syed Farid. Max Weber (1864-1920). In: ALATAS, Syed Farid; SINHA, Vineeta. **Sociological theory beyond the canon**. Londres : Palgrave Mcmillan, 2017. p. 113-142.
- ARCHER, Margaret. Habitus, reflexividade e realismo. **DADOS - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 54, n. 1, p. 157-206, 2011.
- BHAMBRA, Gurinder K. **Rethinking modernity: postcolonialism and the sociological imagination**. Londres: Palgrave Macmillan, 2007.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Eve. **O Novo Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **Senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu editora, 2020.
- GUHA, Ranajit. On some aspects of the historiography of colonial India. In: GUHA, Ranajit (ed.). **Subaltern Studies I: Writings on South Asian History & Society**. Delhi: Oxford University Press, 1982. p. 1-7.
- GUHA, Ranajit. **Elementary Aspects of peasant insurgency in colonial India**. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- GUHA, Ranajit. **Dominance without Hegemony**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.
- PARSONS, Talcott. **Sociedades: Perspectivas evolutivas e comparativas**. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia. LTDA, 1969.
- PARSONS, Talcott. **O Sistema das Sociedades Modernas**. São Paulo: Pioneira, 1974.
- QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopia en America Latina**. Lima: Sociedad y Política ediciones, 1988.

---

<sup>8</sup> Outro aspecto fundamental dos **Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião**, mais particularmente da conhecida **Consideração Intermediária**, é a reflexão sobre os processos de racionalização/autonomização das ordens da vida social em “legalidades próprias” (Weber, 2016, p. 368). Trabalhei as implicações da colonialidade em relação a esse imaginário da autonomização ou diferenciação das esferas da vida social em outro lugar (ver SILVA, 2020).



- QUIJANO, Aníbal. La nueva heterogeneidad estructural de America Latina. **Hueso Humero**, Lima, n. 26, p. 8-33, 1990.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. *In*: BONILLA, Heraclio. **Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo, 1992. p. 437-447.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, Edgardo. (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 117-142
- RANDERIA, Shalini. Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: zur Ortbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie. **Soziale Welt**, v. 50, n. 4, p. 373-382, 1999.
- REGATIERI, Ricardo Pagliuso. Patrimonialismo: o debate brasileiro e alguns elementos para sua crítica. **Revista Brasileira de Sociologia**, São Paulo, v. 9, n. 23, p. 204-227, 2021.
- RICKERT, Heinrich. **The limits of concept formation in natural sciences**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- RINGER, Fritz. **A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- SAID, Edward W. **Culture and imperialism**. New York: Vintage books, 1994.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. **Handlung, Ordnung und Kultur**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. A dualidade entre ação e estrutura: esboços de um programa de pesquisa weberiano. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 15, n. 34, p. 18-42, 2016.
- SELL, Carlos Eduardo. Max Weber e o problema do eurocentrismo. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 17., 2015, Porto Alegre. **Anais do 17º Congresso Brasileiro de Sociologia**, Porto Alegre: UFRGS, 2015. p. 1-33.
- SILVA, Lucas Trindade da. Colonialidade como fato social total. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 44., 2020. **Anais do 44º Encontro Anual da ANPOCS**, 2020. p. 1-26.
- SILVA, Lucas Trindade da. **Max Weber e a Formação Conceitual do Capitalismo**. Recife: Editora da UFPE, 2016.
- WEBER, Max. As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo. *In*: GERTH, Hans; MILLS, Charles Wright (org.). **Max Weber - Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982. p. 347-370.
- WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais** (parte I). São Paulo: Cortez, 1993.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da UnB, 2000. v. 1.
- WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2004a.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004b.
- WEBER, Max. **A gênese do capitalismo moderno**. São Paulo: Ática, 2006.
- WEBER, Max. O Estado-nação e a política econômica. *In*: LASSMAN, Peter; SPEIRS, Ronald (ed.). **Max Weber – Escritos Políticos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a. p. 3-36.
- WEBER, Max. Parlamento e governo na Alemanha reorganizada. *In*: LASSMAN, Peter; SPEIRS, Ronald (ed.). **Max Weber – Escritos Políticos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b. p. 167-342.
- WEBER, Max. **Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- ZIMMERMAN, Andrew. Decolonizing Weber. **Postcolonial Studies**, v. 9, n. 1, p. 53-79, 2006.

Recebido em: 16/05/2022

Aceito em: 07/12/2022