**Polis**
Revista Latinoamericana

**6 | 2003**
**Utopías y sueños colectivos**

# La racionalidad de la cultura occidental y la problemática del desarrollo en el pensamiento social brasileño

*La rationalité de la culture occidentale et la problématique du développement dans la pensée sociale brésilienne*

*The rationality of western culture and the problematic of development in Brazilian social thought*

**Aparecido Francisco dos Reis**

**Edición electrónica**
URL: https://journals.openedition.org/polis/6800
ISSN: 0718-6568

**Editor**
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

**Edición impresa**
Fecha de publicación: 20 diciembre 2003
ISSN: 0717-6554

**Referencia electrónica**
Aparecido Francisco dos Reis, «La racionalidad de la cultura occidental y la problemática del desarrollo en el pensamiento social brasileño», *Polis* [En línea], 6 | 2003, Publicado el 24 septiembre 2012, consultado el 01 septiembre 2023. URL: http://journals.openedition.org/polis/6800

Este documento fue generado automáticamente el 1 septiembre 2023.

All rights reserved

# La racionalidad de la cultura occidental y la problemática del desarrollo en el pensamiento social brasileño

*La rationalité de la culture occidentale et la problématique du développement dans la pensée sociale brésilienne*
*The rationality of western culture and the problematic of development in Brazilian social thought*

Aparecido Francisco dos Reis

1 Las discusiones presentadas a seguir en el texto*, revelan la problemática de las relaciones entre el brasileño y los modernos conceptos de desarrollo y además, con las nociones correlatas de autogestión y participación. Pienso que los nuevos paradigmas del desarrollo, hacen sentido justamente porque son elaborados en una relación con las potencialidades propias de los complejos culturales involucrados. Por consiguiente parece bastante razonable, tener en cuenta como los individuos de tales complejos culturales se relacionan entre sí; como se relacionan con el mundo exterior representado, en el caso por las instituciones, sean estatales o privadas; como se relacionan con las nociones de trabajo, producción y riqueza y, finalmente, como establecen su visión de mundo, o sea, su racionalidad en el trato con la naturaleza.

2 Con el objetivo de entender ese movimiento, parto del análisis de dos complejos culturales significativos, que fueron reflexionados conceptualmente: El racionalismo de la dominación del mundo, de la vertiente cultural nórdica protestante y del caso brasileño, marcado por una actitud afectiva y emocional frente al mundo, percibido por la existencia de símbolos y valores que nutren relaciones políticas y sociales basadas en favor y en asistencialismo. La forma de abordaje elegida aquí es de analizar los fenómenos sociales, enfocando, no directamente a partir de la lógica de funcionamiento institucional, mas partiendo del ambiente cultural que formó, incluso, la referida

lógica. Esta estrategia parece estar en la esencia de las discusiones sobre el desarrollo local, de ahí el interés de este artículo en la génesis de patrones culturales. Teniendo como punto de partida el ambiente cultural, el análisis de formación del hombre típico de las sociedades de racionalismo de dominación del mundo, individualistas e igualitarias servirán, para oponerse, al tipo específico de hombre de las sociedades jerarquizadas como la brasileña. Evidentemente, tal análisis, tiene como referencias Max Weber y Louis Dumont.

3 Partiendo de la obra de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, (2001), publicada por primera vez en 1904, en su análisis sobre la formación del complejo cultural típico del hombre nórdico europeo, se percibe que la religión tiene un peso importante en la elaboración de la racionalidad de esta sociedad, en las formas de involucrarse con el mundo exterior y no con el modelo de desarrollo económico. Como hijo de la moderna cultura occidental, Weber procuró indagar, antes que nada, como esta cultura específica se constituyó, lo que fundamenta su peculiaridad en comparación con otras, y las direcciones para las que ella apunta

4 La tesis de Weber es de que el protestantismo ascético fue el partero no intencional de este mundo secularizado, al desarticular el premio religioso para la represión de los elementos afectivo y sentimental de la personalidad en nombre del éxito de la empresa mundana. Aún así, es la base de la solidaridad social que muda. A la inversa del énfasis en la fraternidad cristiana típica del catolicismo, tenemos énfasis en la competición de todos entre sí, siendo el individuo el último fundamento moral y no la colectividad. Los otros se transforman de hermanos en competidores. Weber denomina el tipo de racionalismo, de ahí el resultante de racionalismo de la dominación del mundo por su característica de control, tanto de los instintos naturales humanos como de la naturaleza exterior.

5 Este control es exigido del individuo que debe tener una organización psíquica y moral nuevas: toda énfasis legitimadora pasa a ser conferida a las naciones de responsabilidad e iniciativa individuales. El racionalismo de la dominación del mundo es el mundo de la razón instrumental. Las tres dimensiones del pensar y actuar humanos, relativas a los mundos subjetivo, social y objetivo (de la naturaleza externa por oposición a la interna del mundo subjetivo) son instrumentalizadas. Esto implica en que la actitud de los individuos de esta sociedad va a tender a ser instrumental con relación a sí mismo, a los otros con los cuales él comparte el mundo social, y con relación a la naturaleza exterior. La cuna de la nueva cultura es el norte europeo, y, después, con fuerza incomparable, la gran nación del Norte, los EE.UU.

6 En fin, ¿qué es lo que esta historia de racionalización religiosa y moral tiene que ver con el tema del desarollo local? Tiene mucho que ver, mucho más de lo que se imagina. Tal vez ella ayude a aclarar por qué se ha pensado repetidas veces nuestra singularidad bajo la forma de dualidad individualismo/jerarquía.

7 Weber identifica la producción del individuo, o sea, la producción social de una entidad capaz de criticar a sí propio y el medio social dónde vive, las facultades naturales que corresponden exactamente la producción de una visión de mundo, con la opción cultural nórdica protestante.

8 Esta afirmación es especialmente interesante porque él quiere defender la validez universal de la opción cultural ibérica. Sin embargo al desvincularla del individualismo, él es obligado, exactamente por ser consecuente y riguroso en su argumentación, a unir individualismo protestante, o racionalismo de la dominación del mundo, con

democracia, producción de riqueza y control del mundo exterior, mientras tal. La opción ibérica, de la que, según Sérgio Buarque de Holanda (1995) somos herederos, hay una repulsa a todas las modalidades de racionalización y despersonalización en las esferas de la vida social. Eso se habría trasformado en el caso del hombre cordial, punto crucial en sus relaciones con el Estado, con la colectividad y en el trato con la naturaleza.

9 Para Max Weber, la misma vinculación tiene otros motivos. En la *ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Weber identifica dos versiones europeas de protestantismo. Una emotiva, grupal que él asocia a Alemania, y otra, racionalista e individualista, que él asocia a la Inglaterra y a los Países Bajos. En este contexto, ella significa una relativización de la contribución francesa para el racionalismo occidental. La revolución francesa, a pesar del alboroto que provocó, no se comparó a una verdadera revolución de la consciencia como la del protestantismo ascético. Instituciones no se derrumban por violencia o por la sangre de la venganza y del resentimiento. Un verdadero cambio institucional adviene de la conversión de los corazones y mentes de las personas. Todo esto tiene que ver con el método comprensivo de la sociología weberiana, con el interés histórico y genético de su sociología y con el potencial heurístico de la racionalización religiosa ya aludido anteriormente para la creación de un nuevo ethos.

10 Weber trataba el puritanismo como antecesor del liberalismo y del individualismo moderno que percibía el contenido político de las luchas religiosas por la libertad. Para Weber el fundamento del individualismo moderno es que Dios debe ser más obedecido que los hombres. Este fundamento que ya es judaico, mas que el puritanismo lleva al límite. Éste es el real elemento creativo de la cultura occidental. Ésta parece ser también la razón de la idealización weberiana de las instituciones políticas inglesas. En el libro, *Parlamentarismo y Gobierno en una Alemania reconstruida* (1980), donde buscaba influenciar la gestación de nuevas instituciones para Alemania de la inmediata posguerra (1918), la sugestión es de que las instituciones políticas británicas, especialmente un parlamento libre y actuante, eran la base del poderío mundial británico. De esta forma impresionaba a Weber la conexión entre puritanismo, democracia, capitalismo competitivo, desarrollo socio económico y poderío mundial. Era esto que él quería para Alemania de su época.

11 Quizá aquí esté la clave para la ambigüedad de este modelo social analizado por Weber. El hecho de remontar al judaísmo antiguo, por un lado es la herencia cristiana, la singularidad del racionalismo occidental, al mismo tiempo que elige el puritanismo como vía dorada del mismo, se debe, a la fascinación con el poder imperial inglés de la época. Era este poder y afluencia material que Weber soñaba para su Alemania. Parece que esta voluntad política lo impedía de desarrollar toda la ambivalencia que él propio detectara en el racionalismo de la dominación del mundo. Parece también que la misma voluntad política anima parte de nuestro pensamiento social de los Siglos XX y XXI. El émulo en el caso son EE.UU. y no más Inglaterra. El contenido del racionalismo cultural es el mismo y son semejantes las razones del olvido de la ambigüedad.

12 Si tenemos en Weber el gran formulador del racionalismo occidental, tenemos en Louis Dumont (1985) uno de sus más inteligentes críticos. Mientras Weber ve en la producción del individuo moderno, y en la forma de conciencia moral que le corresponde, la validez universal de la cultura occidental, Dumont critica lo que él llama de ideología del individualismo. La intención de Dumont no es la de negar la

validez del individualismo, ni de las nociones de libertad e igualitarismo que les son correlacionadas. Sin embargo, Dumont cree, que el principio social de la jerarquía puede ayudar a estipular los límites, las condiciones y la naturaleza de la realización moral y política del igualitarismo implícito en la ideología del individualismo.

13 Según Louis Dumont, cuando se habla de individuo, se designa al mismo tiempo dos cosas: un objeto fuera de "nosotros" y un valor. Por un lado el sujeto empírico que habla, piensa y quiere, o sea, muestra individual de la especie humana, tal como se encuentra en todas las sociedades; del otro, el ser moral independiente, autónomo, portador de los valores supremos que se encuentra en primer lugar en la ideología moderna del hombre y de la sociedad. Entre tanto, en tales sociedades esa es una discusión que busca sus raíces en el derecho natural:

14 "El derecho natural no trata de seres sociales, mas de individuos, o sea, de los hombres que se bastan a sí mismos mientras hechos a la imagen de Dios y por lo tanto depositarios de la razón. De ahí resulta que, en la concepción de los juristas, en primer lugar, los principios fundamentales de la constitución del Estado (y de la sociedad) deben ser extraídos, o deducidos, de las propiedades y cualidades inherentes al hombre, considerado como ser autónomo, independiente de todo y cualquier vínculo social". (Dumont, 1985:87)

15 Esa noción está fundamentada, en la lógica del estado de naturaleza de las teorías contractualistas de John Locke, Hobbes y Rousseau. Los teóricos del derecho natural partieron de ahí para fundamentar los orígenes del concepto de Estado moderno, éste considerado como exterior al individuo y protector del mismo:

16 "El punto de partida de la especulación ya no es más el conjunto de la humanidad, mas el Estado soberano individual y autosuficiente, ese mismo Estado individual se fundamenta en la unión, ordenada por el derecho natural, de hombres individuales, en una comunidad revestida de poder supremo". (Dumont, 1985:87)

17 Se entiende al mismo tiempo por individualismo, como igualdad y libertad. Se recomienda una igualdad de derechos u oportunidades. Por lo tanto, cuando la unidad social básica es éste ser moral, se tiene una sociedad del tipo individualista. Ya en una sociedad del tipo tradicional, esa misma unidad social es representada por la familia, sea ella nuclear o extensa y más apropiadamente, por el grupo de origen. Esas nociones sirven frecuentemente para caracterizar la sociedad moderna con relación a las sociedades del tipo tradicional, o más específicamente, rural. Por un lado, libertad e igualdad, por otro lado interdependencia y jerarquía están en primer plano.

18 El punto esencial de la argumentación de Dumont es el de que, al contrario de lo que piensa el sentido común occidental, la jerarquía es un fenómeno general y universal, en la medida en que es definida como la forma consciente por la cual las partes se refieren a un todo en cualquier sistema. Este conocimiento es reprimido y tornado inconscientemente en las sociedades individualistas, dada a su forma particular de ideología, que es una especie de celebración de la importancia de la parte, el individuo, sobre todo, la sociedad. Para acordarnos que la relación correcta es la inversa, Dumont puede ser entendido del mismo modo que Durkheim (1978) y su célebre frase de que es nuestra sociedad que nos obliga a ser libres, siendo la propia moderna división social del trabajo, lo que, paradojalmente, al mismo tiempo en que produce la mayor dependencia posible de los hombres entre sí, permite el establecimiento de la ideología de la persona autónoma.

19 Jerarquía es un principio general y universal puesto que cualquier consenso con relación a valores implica, necesariamente, una jerarquización entre ellos, y alguna jerarquía entre ideas, valores, cosas y personas es indispensable para la vida social, por lo menos en su entendimiento. Sin duda que, a veces, la jerarquía se confunde con poder, mas esta relación no es necesaria, como el caso hindú muestra. Lo básico es que el principio de la igualdad, aunque sea superior, es artificial. La forma típica en que la jerarquía se inmiscuye en las modernas sociedades occidentales es con la estratificación social, o de forma aún más desastrosa en el racismo. La crítica de la igualdad, mejor dicho de la artificialidad de la igualdad, en Dumont es hecha en nombre de la defensa del principio de equidad, o sea, como en Rousseau, por una noción de justicia distributiva, que envuelva en alguna medida proporcionalidad, significando, por lo tanto, una combinación con la idea de libertad.

20 Al intentar percibir la génesis y las consecuencias de ideología individualista e igualitaria, Dumont la identifica en el lento proceso de subordinación de las relaciones hombres/hombres a favor de la relación hombres/cosas que acompañó el proceso de modernización occidental. Este mismo proceso es responsable por la entronización de la ciencia económica, que en el caso es la ciencia natural del individualismo para Dumont, así como de las relaciones económicas en el mundo moderno. La idea básica es la de que todo el énfasis pasa a ser conferido al individuo como agente privilegiado en la producción de riquezas, enfatizando su relación con la naturaleza. La división social del trabajo y el aspecto social de la producción moderna son relegados a un segundo plano.

21 Este punto es interesante, ya que permite una asociación del interés de Dumont con otras lecturas de la sociedad moderna. La crítica de Habermas (1992) a la filosofía de la conciencia individual, que se interpondría en casi toda ciencia social moderna, sería debida al olvido del hecho de que la fuente última de la producción de sentido es la sociedad, a través del lenguaje, y no el individuo. De esta forma, la contribución de Dumont, de modo semejante a la Habermas, como un ejercicio de sociología crítica, como un pedido de atención contra la enorme fuerza emotiva que suele acompañar las ilusiones, que nos ciegan con relación a lo que más próximo está de nosotros. La elección de Max Weber y Louis Dumont no ha sido casual. Quiero creer que nadie mejor que Weber consiguió percibir lo que hace la especificidad del occidente, tal vez sería mejor llamarlo del occidente nórdico europeo, en comparación con las otras grandes culturas mundiales. El tipo de racionalismo que le es peculiar, el de la dominación del mundo, produce un peculiar tipo de personalidad que le corresponde, que es la del protestante ascético.

22 Una lectura atenta de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* consigue percibir que el libro no trata apenas de una revolución de actitud económica tradicional del trabajar para vivir, para la actitud específicamente capitalista, de vivir para trabajar. Lo que está en juego es un cambio en la concepción del mundo en todas las esferas de la vida. Lo que muda es la forma de considerar la relación humana en todas sus dimensiones posibles, o sea, con relación a su naturaleza interna, con relación al mundo social compartido con los otros, así como la relación con la naturaleza. En todos esos niveles el racionalismo de la dominación del mundo implica una actitud instrumental. Aunque después del proceso de secularización que el protestantismo ascético, por ser victorioso, contradictoriamente lleva a cabo, el racionalismo se mantiene. Deja de ser importante que los hijos y nietos de los protestantes del siglo XVII piensen estar

agradando a Dios controlando y dominando el mundo exterior, interno y social. La actitud instrumental continua ahora estimulada institucionalmente, porque es ese protestante ascético que se interpone tanto en el sentido común del pueblo como, por qué no decirlo, en el imaginario de buena parte de la intelectualidad brasileña como modelo, ejemplo, ideal a ser alcanzado, y, como todo ideal, él es acríticamente asimilado.

23 La elección de Dumont, se da aquí, porque, se cree, que él percibe ejemplarmente lo que podríamos llamar una neurosis de la sociedad individualista moderna. Esta neurosis sería el ajuste del elemento jerárquico producido por la ideología del individualismo, que, por lo tanto, es un elemento incontestable de cualquier sociedad que se oriente por valores. La consecuencia de esta incontestabilidad es la reaparición del ajuste bajo innumerables formas perversas. Este punto es importante en este análisis, pues se presenta como el contrapunto de la idealización del protestante ascético en Brasil y es correlativo a la percepción del elemento jerárquico como una pura negatividad. De la misma forma que en Max Weber, y hasta con más razón, gran parte del pensamiento social brasileño identifica democracia y capitalismo competitivo con puritanismo y afluencia material con desarrollo. Por otro lado, también es verdad que buena parte de ese mismo pensamiento, atribuya nuestros dilemas políticos, sociales, culturales económicos a nuestra herencia ibérica y católica.

24 Pensemos en algunos ejemplos concretos. Sérgio Buarque de Holanda (1999), como ha sido citado anteriormente, es reconocido con toda justicia como uno de nuestros mayores pensadores, es un caso típico de lo que fue afirmado. Su inspirada teorización sobre el hombre cordial, representa la personalidad del hombre típico de una sociedad como la brasileña, remite como contraposición necesaria al protestante ascético weberiano. Una lectura atenta del carácter del hombre cordial descubre que él es, punto por punto, el revés perfecto del protestante ascético como definido por Max Weber. El hombre cordial es la antipersonalidad por excelencia, en sentido de que el contrapunto implícito en la cabeza de Sérgio Buarque, un seguidor de Weber de primera hora, es la personalidad por excelencia para Weber: o el protestante ascético, cuya conducción de la vida es determinada de dentro, o sea, por la reflexión interior, por un acto de voluntad que controla la emotividad en nombre de una acción consecuente en el mundo externo. De ahí ser el racionalismo que habita este tipo de personalidad el de la dominación del mundo.

25 El hombre cordial, en esta línea de raciocinio, se asemejaría a confuciano, definido por Weber como la oposición más perfecta al protestante asceta, dada la determinación externa y tradicional de su comportamiento. El racionalismo, típico de esta última forma de comportamiento, fue llamado por Weber, consecuentemente, de acomodación al mundo. No obstante, si Weber hubiese estudiado Brasil, hubiera llegado, muy probablemente, a una conclusión semejante a la de Sérgio Buarque, y elegido el hombre cordial o aun, el campesino de Antônio Cândido (1962), como contrario perfecto del protestante nórdico. Como refuerza Sérgio Buarque, falta el hombre cordial hasta el dato ritualístico de los buenos modales que caracteriza el confuciano y el oriental en general y que implica alguna forma, aun que superficial y dictada por el exterior, de regulación de la conducta. Tan sólo el hombre cordial es concebido como negatividad pura, entidad amorfa, dominada por el contenido emotivo inmediato y necesidad desmedida de reconocimiento ajeno. De ahí tenemos como resultado la caracterología del hombre cordial ser la esencia del libro, como se puede ver aquí no se tiene ni

mercado capitalista moderno, ni desarrollo económico, ni democracia digna de este nombre.

26 " En una conocida expresión, se dijo que la contribución brasileña para la civilización sería de cordialidad - daremos al mundo el hombre cordial. La fineza en el trato, la hospitalidad, la generosidad, virtudes tan alabadas por los extranjeros que nos visitan, en efecto, representan, un rasgo definido del carácter brasileño, a medida al menos, en que permanece activa y fecunda la influencia ancestral de los patrones de convivencia humana, informados en el medio rural y patriarcal. Sería engaño suponer que esas virtudes puedan significar buenos modales, civilidad. Todo esto no pasa de expresiones legítimas de un fondo emotivo extremamente rico y desbordante. En la civilidad hay algo de coercitivo, ella puede expresarse en mandamientos y en sentencias. Como es sabido, entre los japoneses, la buena educación, envuelve los aspectos más ordinarios de la convivencia social, llega a punto de confundirse, a veces, en el ceremonial sintoísta, no difieren esencialmente de los modales sociales de demostrar respeto". (Holanda, 1999: 146-147)

27 Esto no significa que para Sérgio Buarque, el hombre cordial no tenga cualidades. El hecho es que esas cualidades, que fueron tan importantes en la creación de una gran nación en los trópicos, como la plasticidad, capacidad de acomodación y compromiso con el gentío y con el medio físico, son las mismas vistas como obstáculo para la creación de una gran nación desarrollada según los patrones discutidos por Weber, pues de alguna manera, también expresan, los acomodos de las relaciones entre familia, consanguinidad y el Estado lo que él identifica como patrimonialismo. Estos rasgos fueron traídos de la herencia ibérica. Este es el punto. La herencia ibérica pasa a ser sinónimo de retraso y anacronismo.

28 Este punto parece fundamental y permanente. Su permanencia relativiza incluso la festejada mudanza de paradigma de la raza para la cultura. Caso contrario se puede ver. La contradicción fundamental en el racismo científico dominante en el viraje del Siglo XX en nuestro país, era, como se sabe, la conciliación desde un punto de vista racista, que tenía el blanco como único elemento capaz de formar una cultura superior, con la realidad brasileña de país mestizo. Si sustituimos raza por cultura estaremos haciendo apenas un cambio de palabras. El problema permanece. En lugar de blanco como único elemento capaz de construir una cultura donde las funciones intelectuales y morales superiores sean dominantes, tenemos, ahora, la cultura protestante, que por su vez es blanquísima, como la única capaz de construir una nación moderna y civilizada. ¿Dónde está la diferencia? El hombre cordial de Sérgio Buarque tiene las mismas cualidades despreciables del negro del conde Gobineau, criticado por Roberto da Matta en su obra (1979, 1993), sean ellas de predominio del reino de los afectos y emociones, por oposición a las funciones superiores intelectuales y morales, característica del blanco y del protestante ascético.

29 En una lectura rápida de *Os sertões* (cf. Cândido, 1981:28)de Euclides da Cunha por ejemplo, se puede pensar que el autor es forzado, por estar pensando dentro del contexto del paradigma racista, a construir una dualidad contraponiendo el falso Brasil del litoral al Brasil de zonas semiáridas. Así, apenas el mestizo del litoral sería degenerado, siendo el otro, simplemente un retardatario. Como conclusión tenemos que si un Brasil está perdido, el otro aun puede tener esperanzas de llegar a aprender los misterios del fuego, privilegio de los occidentales blancos.

30 La misma dualidad, construida incluso a partir también de una metáfora espacial, es formulada por Simon Schwartzman en su *São Paulo y el Estado Nacional* (1975). Simon identifica el protestante asceta, sujeto que queda oculto en Sérgio Buarque, el norte americano. Simon "introyecta los americanos en Brasil, en São Paulo más precisamente, lo que pasa a ser una especie de "Nueva Inglaterra" tropical, y opone dos formas brasileñas de ser, una moderna, emprendedora y libertaria, y otra tradicional, retrógrada y arcaica, que reproducen en el nivel institucional la misma oposición que interesaba a Sérgio Buarque al oponer hombre cordial y protestante asceta, y que Euclides da Cunha parece sugerir en términos raciales. Nuevamente tenemos aquí un Brasil perdido, tradicionalista y anacrónico, contrapuesto a un otro Brasil que permite esperanzas de redención social. Lo principal, lo esencial no muda: el paradigma absoluto está fuera de nosotros, sea él la raza blanca; sea la cultura puritana y cabe verlo en potencia o en semilla en nosotros mismos como señal de esperanza.

31 La intención aquí no es, evidentemente, negar la existencia de permanencias de la formación societaria brasileña tradicional que implican opresión, coronelismo, miseria y atraso económico social. Sin embargo se cree, que la ausencia de crítica al proyecto cultural o al racionalismo como diría Weber, tenido como superior, el que puede ser llamado de proyecto del protestante ascético para enfatizar el elemento genético de las opciones culturales contingentes involucradas, fragiliza potencialidades de desarrollo alternativo para nuestros problemas.

32 Esta línea de raciocinio que, en el contexto del paradigma cultural, parece haberse iniciado con Sérgio Buarque, se volvió una especie de premisa implícita De la mayor parte de nuestro pensamiento social. Aún un autor tan sensible y brillante como un Roberto da Matta no escapa a esa regla. Da Matta, sin duda, parece un estudioso singular de nuestra cultura, debido, precisamente, a su despreocupación con el hecho, con lo visible, con lo institucionalizado. Su atención se transfiere para lo que está por detrás de instituciones, por detrás de lo visible, que es el terreno de las opciones culturales en gran medida inconscientes. Esto le posibilitó percibir tanto la distancia entre el sentido aparente y profundo de comportamientos y prácticas institucionales de nuestro cotidiano, como indagar en los principios estructurantes últimos que informan esa realidad. Su diagnóstico, fuertemente influenciado por los estudios de Dumont, acerca del carácter dual de nuestra cultura ambiguamente dividida por dos principios, individualismo y jerarquía, consigue ser mucho más incisivo e interesante que el hipostaseamiento geográfico propuesto por Schwartzman y Euclides da Cunha.

33 Sin embargo, aun para Da Matta, jerarquía no tiene ningún aspecto positivo, al contrario de lo que defiende su maestro Dumont. Jerarquía es para él, como la cordialidad para Sérgio Buarque, o aún la cultura del favor para Roberto Schwarz (1977), una simple negatividad, sinónimo de engaño, de la estafa, de la ineficiencia, del autoritarismo y de la tradición por oposición a lo moderno.

34 Pienso que esa problemática deba ser debatida filosóficamente. Por filosófico no se piensa en el debate abstracto o licenciado que debe dar abasto de una erudición de utilidad dudosa. Por filosófico se puede pensar en la explicitación necesaria de las premisas de cualquier análisis teórica. Volver consciente las premisas o precondiciones de cualquier idea o pensamiento es no dejar que el hábito o la tradición hagan un trabajo que es del estudioso. Con seguridad, se debe pensar una noción de desarrollo, específico para el caso brasileño, respetando nuestro complejo cultural. El tema de la imperfección de nuestros modelos de desarrollo, no puede ser pensado como

alejamiento del modelo norte americano, mas sobre todo, como el no reconocimiento de nuestras potencialidades como colectividad.

35 El punto esencial que parece digno de crítica en esta tradición donde una elección cultural contingente, un racionalismo específico, para usar la terminología weberiana es alzado a principio arriba de la crítica como positividad pura, al paso que una otra elección cultural, la que tenemos buenos argumentos para encararla como fenómeno universal en el sentido de Dumont, es encarada como negatividad pura, es el olvido de la noción fundamental de ambigüedad cultural.

36 En otras palabras, si cada opción cultural o cada racionalismo específico representa absolutización de puntos de vista específicos, como convincentemente defiende Weber , no hay como pensar en la posibilidad de que un racionalismo sea erigido en ejemplo absoluto para todos los otros. La ejemplaridad posible y deseable es aquella relativa, puesto que exige una perspectiva particular que permita una comparación puntual, limitada, que siempre deja margen a un cálculo de pérdidas y ganancias de producciones y posibilidades culturales. En la tradición brasileña anteriormente mencionada, la ejemplaridad del proyecto cultural del protestante ascético no es relativa, mas bien absoluta, de ahí su sentido de positividad plena. Lo que se pierde en este movimiento, es siempre bueno repetir, no es poco. Lo que está en juego aquí parece ser la posibilidad de evaluación, o sea, de crítica consciente, distanciada, que envuelve siempre la consideración de pérdidas y ganancias, de la propia cultura y de las otras con las cuales se puede aprender.

37 Creer en esa pérdida del sentido de las proporciones es lo que hace que el brasileño y buena parte de los intelectuales, no asuman con naturalidad nuestra filiación europea, como apunta Sérgio Buarque. ¿Será que pasa por la cabeza de un americano, australiano o aún de nuestros vecinos argentinos, por ejemplo, negar su filiación europea y considerarse singulares? El mito de las tres razas es paradigmático en este particular. Se juntan tres razas en un punto del planeta y forman literalmente un pueblo nuevo, como dice Darcy Ribeiro en el libro *O povo brasileiro* (1995), un representante moderno de esa fábula secular hegemónica en nuestro sentido común. Todo sucede como si fuéramos marcianos destinados a crear una experiencia absolutamente nueva en la tierra, sin pasado y sin ascendientes. La razón de esto, parece, no reside en el hecho de que neguemos explícitamente nuestra herencia ibérica. Lo contrario es que es verdadero. Es un lugar común en nuestra historiografía que todo libro de respeto comience con una introducción sobre nuestras raíces ibéricas. La negación es más sutil. Ella adviene del no reconocimiento de valores positivos a ese pasado. El pasado ibérico trae el peso de todo aquello que queremos librarnos. El resultado es que se juega fuera el agua sucia de la palangana con el niño dentro.

38 Siendo así, nuestro pasado ibérico dejó valores que acaban, sin duda, justificando, la poca experiencia brasileña con la idea de autodeterminación, propias de sociedades asumidoras de sus dilemas culturales, políticos y socio económicos, así como pueden ayudarnos a comprender por qué la mayor parte de los modelos de desarrollo implementados, no contribuyeron para resolver o atenuar las desigualdades socio económicas y regionales.

39 En sus expresiones individuales, ese complejo cultural refleja la formación social de Brasil como colonia o estado oligárquico, la estructura social patrimonial y la economía exportadora. La resultante falta de experiencia democrática en la historia brasileña se reveló y aún se revela, en el cambio de votos por una protección económica y política

de tipo clientelista, en el uso de los partidos políticos no para representar los legítimos intereses del pueblo, de los ciudadanos, mas en provecho propio, en el desperdicio y empleo impropio e ineficiente de los fondos públicos aplicados en políticas sociales, bien como en la falta de respeto e interés, por el bien público. Manifestándose en una incapacidad generalizada de autogestión y no desprecio por el trabajo manual, en las relaciones sociales caracterizadas por el dominio y sumisión y en un clima cultural de mutismo, pasividad y antidiálogo.

40 Según Valmir Batista Corrêa (1995), esa situación también puede ser descrita en la formación de la provincia de Mato Grosso. Aquí fue una constante el aplastamiento del pueblo por el poder de las oligarquías locales. Poder del señor de las tierras, del estanciero, poder de los políticos coroneles y poder de los bandidos, también presentes en la formación de la capitanía. Todos siempre interfiriendo en la organización de la vida de la población, que de un modo u otro, tenía que estar asociada con alguien poderoso. Otro detalle, es que el tipo común de hombre, que colonizó la región, teniendo a su disposición grandes extensiones de tierras, no construyó aglomeraciones urbanas. Así siempre presionada por las oligarquías locales, la población estaba prohibida de pensar, de hablar, la única voz que se podía oír, era la voz del poder. Esas actitudes y formas de relaciones sociales continúan siendo reproducidas y reforzadas en la práctica cotidiana, por las instituciones oficiales, sofocando la autonomía de los ciudadanos por un paternalismo asistencialista infantilizador de las medidas compensatorias, reduciendo el individuo a la pasividad frente a los acontecimientos, mientras que el sistema político, muchas veces, ignora las demandas por un diálogo participativo.

41 Sin embargo, esa forma de reproducción de las relaciones entre los representantes y el conjunto de la población parece echar raíces en el "gusto" por la palabra hueca de los políticos; da énfasis en los discursos inocuos y poco consistentes; en la palabra suelta, casi siempre sin profundidad. Eso revela una actitud mental marcada por la ausencia de permeabilidad, propia de la consciencia crítica. La criticidad es nota fundamental de la mentalidad democrática. Cuanto más crítico un grupo humano, más democrático y permeable; cuanto más democrático, cuanto más orgánicamente unido a las circunstancias de su existencia. Tanto menos experiencias democráticas que exijan el conocimiento de la realidad, por la participación en ella, por su intimidad con ella, cuanto más superpuesto a esa realidad es inclinado a formas ingenuas de encararla, a las formas ingenuas de percibirla, de representarla. Todo parece conllevar a la pasividad o a las formas mediadoras propias de una sociedad en la cual la noción de ciudadanía, no pasa de discurso vacío, sin fuerzas, pues la práctica revela una situación vejatoria de humillaciones y súplicas de un pueblo que no sabe reivindicar, exigir o presionar las autoridades. Las decisiones son verticalizadas y cuando la sociedad llega a conocerlas, las mismas ya están siendo implementadas.

42 Digo esto, porque actualmente, las discusiones sobre desarrollo exigen una actitud democrática, crítica y permeada por autodeterminación y responsabilidad social, mas, por otro lado, también exigen el reconocimiento de las potencialidades propias de nuestras disposiciones mentales interiores. En ese sentido, el desarrollo de una sociedad no es apenas responsabilidad de los gobiernos, sobre todo, se debe radicar en los valores fundantes de los complejos culturales. Los valores propios del individualismo, presentes en el racionalismo de la dominación del mundo del puritanismo asceta, no sirven definitivamente como parámetros cabales para nuestro

desarrollo. Es necesario construir, así como Dumont hace en el caso de dualidad individualismo/jerarquización, una relativización del reconocimiento como positividad pura del modelo nórdico protestante.

43 Para finalizar, me refiero de nuevo al concepto de hombre cordial de Sérgio Buarque, aunque visto como negatividad pura, en él reside todas las potencialidades históricas y heurísticas de resolución de los dilemas de nuestra existencia social. Hay múltiplos aspectos en el complejo cultural del hombre cordial aún inexplorados, que pueden favorecer su desarrollo económico y social; es preciso descubrirlos, potencializarlos, y apoyarse en ellos, y hacer esto con seriedad significa rever el modelo de desarrollo de un modo que resulte, posteriormente, más eficaz, porque tendrá en cuenta potencialidades de la realidad que son de su esencia y que, hasta ahora, fueron a veces ignoradas.

## BIBLIOGRAFÍA

Correia, Valmir Batista (1985) *Coronéis e bandidos em Mato Grosso* , Editora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande.

Cândido, Antônio (1962) *Os parceiros do Rio Bonito,* Duas Cidades, São Paulo.

-Idem, *Formação da Literatura Brasileira*. (1981) 2 ed., Itatiaia, Belo Horizonte.

Dumont, Louis (1985) *O individualismo:Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rocco, Rio de Janeiro.

Durkheim, Emile (1978) *As regras do método sociológico*, Abril Cultural (Os pensadores), São Paulo.

Habermas, Jurgen (1982) *Ciência e técnica enquanto ideologia*, Abril Cultural (Os pensadores), São Paulo.

Holanda, Sérgio Buarque de (1999) *Raízes do Brasil*, Companhia das Letras, 26 ed., São Paulo.

Matta, Roberto da (1979) *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Zahar, Rio de Janeiro.

-Idem (1987) *A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.*,Guanabara, Rio de Janeiro.

-Idem (1993) *Conta de mentiroso: Sete ensaios de antropologia brasileira*, Rocco, Rio de Janeiro.

-Idem (1988) *O que faz brasil, Brasil?,* 9ed., Rocco, .Rio de Janeiro.

Ribeiro, Darcy (1995) *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*, Cia da Letras, São Paulo.

Schwartzman, Simon (1975) *São Paulo e o Estado Nacional*, Difel, São Paulo.

Schuarz, Roberto (1977) *Ao vencedor as batatas*,Duas Cidades, São Paulo.

Velho, Gilberto (1996) "Violência, reciprocidade e desigualdade numa perspectiva antropológica" en *Cidadania e violência.* (org.) Velho, G. & Alvito, M., EUFRJ/EFGV, Rio de Janeiro.

Weber, Max (2001) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*,Pioneira, São Paulo.

-Idem (1982) *Sociologia.* (org.) Gabriel Cohn, Ática (Grandes cientistas sociais), São Paulo.

-Idem (1980) Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída: Uma contribuição à crítica política do funcionalismo e da política partidária, Abril, São Paulo.

## NOTAS

***.** Traducion: Mari Nelli Doria

## RESÚMENES

El artículo hace un contrapunto entre los conceptos de desarrollo y los de autogestión y participación en el contexto brasileño, siguiendo los complejos culturales involucrados. Para ello recorre el racionalismo de la vertiente cultural nórdica protestante y la actitud afectiva de la cultura brasilera. Finaliza con el concepto de hombre cordial en quien redidirían todas las potencialidades históricas y heurísticas de resolución de los dilemas de nuestra existencia social.

Cet article compare les concepts de développement, d'autogestion et de participation dans le contexte brésilien, tenant compte des complexes culturels s'y trouvant associés. Pour cela, il explore le rationalisme d'inspiration culturelle nordique protestante et l'attitude affective de la culture brésilienne. Il conclut sur le concept d'homme cordial qui renfermerait toutes les potentialités historiques et heuristiques de résolution des dilemmes de notre existence sociale.

The article makes a counterpoint between the concepts of development and those of self-management and participation in the Brazilian context, following through the 'cultural complexes' involved. For that he follows through the rationalism of the Protestant Nordic culture and affectionate attitude of Brazilian culture. He ends with the concept of cordial man in whom would reside all the historical and heuristic potentialities for the resolution of the dilemmas of our social existence.

## ÍNDICE

**Palabras claves:** racionalismo, cultura protestante, actitud afectiva, hombre cordial
**Keywords:** rationalism, protestant culture, affective attitude, friendly man
**Mots-clés:** rationalisme, culture protestante, attitude affective, homme cordial

## AUTOR

APARECIDO FRANCISCO DOS REIS

Doutor em Sociologia pela UNESP e professor do Mestrado em Desenvolvimento Local/ Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Matto Grosso do Sul.
Contacto: reis@ucdb.br