

# Empreendedorismo à brasileira e alguns pontos cegos dos cânones da recepção da obra de Max Weber<sup>1</sup>

Prof. Bezamat de Souza Neto, DSc. (DECAC/UFSJ)  
Prof. Roberto Bartholo, Dr. (COPPE/UFRJ)  
Prof. Maurício César Delamaro, DSc. (FEG/UNESP)

*O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!*  
(Riobaldo em “Grande sertão: veredas” de João Guimarães Rosa)

## 1. Prólogo com parábola

Estamos no início de nossa *travessia* (que se pretende modestamente *empreendedológica*). Vislumbrados os condicionantes e especificidades, em meio a tantas outras e várias *veredas*, esperamos contribuir para um melhor entendimento acerca do empreendedorismo e suas possibilidades na condição brasileira. Dada a predominância do econômico na determinação do modo de vida da modernidade globalizada contemporânea, não chega a ser surpreendente que a difusão das doutrinas hegemônicas sobre o Empreendedorismo esteja impregnada do ideário econômico liberal. Mas, no contexto de países e regiões periféricas (mesmo os ditos *emergentes*), a agenda é outra: a dimensão metaeconômica do desenvolvimento tem proeminência, identificando-se como a expansão dos espaços *situados* de vigência da justiça e da liberdade. E nessa perspectiva:

“... desenvolvimento deve ter três atributos básicos: **desenvolvimento das pessoas**, aumentando suas oportunidades, capacidades, potencialidades e direitos de escolha; **desenvolvimento para as pessoas**, garantindo que seus resultados sejam apropriados eqüitativamente pela população; e **desenvolvimento pelas pessoas**, empoderando-as, isto é, alargando a parcela de poder dos indivíduos e comunidades humanas durante sua participação ativa na definição do processo de desenvolvimento do qual são sujeitos e beneficiários”.(NOVAES, 2003, p. 20-21).

Fica claro também que nesse contexto histórico-cultural a política de desenvolvimento implica “encarar os pequenos produtores e empreendedores como **arquitetos potenciais do futuro** e ampará-los com um conjunto de políticas públicas construídas a partir do princípio de tratamento desigual aos desiguais, ou seja, de ação informativa em favor dos mais fracos, sem poder e sem voz” (SACHS, 2003, p. 57). E, sendo assim, o curto prólogo se aproxima do fim, dialogando com a advertência de Riobaldo: *Sertão é onde manda quem é forte com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!*

“Sertão”, para João Guimarães Rosa, é a *vida*. E “viver é muito perigoso”. O lugar onde “*tudo é e não é...*”. Na contemporaneidade dos nossos Sertões esse *locus* assume a face do **Mercado**, onde também *viver é muito perigoso* e *tudo* (ou quase tudo!) é e *não é*. **Astúcias** são as características e *ferramentas vitais* das pessoas *empreendedoras*, são as virações dos viradores num **enfrentamento pactuado**.

Mas como passar através desse pacto com as forças que Riobaldo diria ser nascidas do seio do *sei-lá-o-nome* (ou, ainda, em outras palavras de Guimarães Rosa no *Grande sertão*:

---

<sup>1</sup> - Capítulo extraído na íntegra de **EMPREENDEDORISMO ALÉM DO PLANO DE NEGÓCIO**, Eda Castro Lucas de Souza e Tomás de Aquino Guimarães (Orgs). São Paulo: Editora Atlas, 2005, pp. 21-41 (capítulo 2).

veredas: “o Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Coxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Rapaz, o Tristonho, o Não-sei-que-diga, o Que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos...”) ? Como viver o pós-pacto?

Na referência a pacto com a potência diabólica da infinitude monetária, queremos também aludir a um possível *demiurgo da gnose*, da revelação pelo conhecimento: “*demiurgo instigador antes que redentorista, inimigo dos conceitos de culpa e expiação e, conseqüentemente, da moral derrotista e da submissão*” (COUSTÉ, 1996, p. 243). Aprendizado e conhecimento libertários: a *terceira-margem-de-um-rio* – onde ao espontaneísmo das astúcias “naturais” se agregam astúcias artificiais, artefatos e ensinamentos. Terceira margem, de que a “parábola” (SOUZA NETO, 2003, p. 267-269) nos aproxima:

**“Era uma vez um sapo que habitava os pântanos do Norte.**

**Havia também uma linda princesa de nome Miranda, filha de Próspero. Miranda certa vez libertou Caliban, seu horroroso escravo corcunda. E o fez ensinando-lhe o idioma do Senhor, O escravo então adquire novos poderes da fala e o caminho da liberdade nessa terra de tantas regras bem marcadas. Ele é livre para afirmar sua própria identidade, dando expressão ao ameaçador caos que habita sua “barbárie”:**

***‘A senhorita me ensinou sua língua, e o que ganhei com isso foi que aprendi a praguejar. Que a peste vermelha caia sobre vocês, por me terem ensinado sua linguagem’.***<sup>2</sup>

**E como agora estamos falando de ‘pacto’ com o *sei-lá-o-nome* e de revelação pelo conhecimento (da ‘língua do Senhor’ porque não?), é possível para os *calibans* inventar, empreender ousadias: *praguejar... romper...libertar...***

***‘Disse para pegar peixe, não faço mais,  
Lenha, ao ser mandado, não busco mais,  
E os pratos, não esfrego nem lavo mais!  
Ca, Ca, Caliban, Caliban, ban, ban, Cacá [...]  
Liberdade! Que dia a ser celebrado! Que dia! Celebre-se a  
liberdade, a liberdade! Que dia a ser celebrado! Liberdade!’***<sup>3</sup>

**Assim aconteceu naquele pântano do Norte. E a bela princesa Miranda beijou aquele *sapo-do-Norte*, que se transformou no *Príncipe Entrepreneur*: um sapo que pula por boniteza na busca constante por oportunidades de sucesso. Um verdadeiro *winner* que transformou seu pântano na maior nação do Ocidente.**

**Por aqui, num *brejomangue* qualquer, o *sapo-do-Sul* só pula por precisão. O tempo não pára... E, o *sapo-do-Sul* pulando por precisão. E sua Miranda envelhecida, ranzinza e chata, por aqui chegou transformada em *Megera Cartesiana*,**

<sup>2</sup> - SHAKESPEARE, William. A *TEMPESTADE*. Primeiro ato, cena II. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L & PM. 2002, p. 29. Coleção L & PM Pocket.

<sup>3</sup> - SHAKESPEARE, William. A *TEMPESTADE*. Segundo ato, cena II, op. cit., p. 64.

reclamando do calor, dos cheiros e da indolência tropical. E o *sapo-do-Sul*, pula por precisão – mas pula! – e não quer de jeito algum *beijo-de-megera-sem-ginga*. ‘É ruim, heim!’, coaxava ele, e prosseguia na lida e na vida – se *virando* aos pulos – e dizendo que para ele bastava um *brejomangue-sem-margens* para viver.

Mas os ‘doutores’ em *business administration* têm outra *consciência de si*. Outros planos para os *brejosmangues* da vida. Inspirados no case do *Príncipe Entrepreneur* e também por acharem aquele *pulo-por-precisão* coisa pobre e *declassée*, insistiram com a ‘Megera’ para encontrar um projeto de intervenção adequado. E apresentaram a ela gráficos e gráficos, números e números, e formularam uma nova teoria do desenvolvimento *integral*, para apoiar a *necessidade* de superar o *pulo-por-precisão-do-sapo-do-Sul*.

Aí deu-se a surpresa de ser: A *Megera*, que já tinha percebido que com menos roupas o calor não era tanto, vinha se afeiçoando ao *jeitinho cordial sedutor* desse *sapo-do-Sul*. E resolveu, de sua própria conta e risco, ir numa *Vereda Morta* e lá fazer um ‘pacto’ com o *sei-lá-o-nome*. E sendo feito, ela se transformou numa linda e sestrosa *mulata-do-di-cavalcanti*, e ao som de *manguebit* foi dançando ao *brejomangue*. O *sapo-do-Sul* ao vê-la, não resistiu. E ela ensinou-lhe a ‘fala do Senhor’ – mas com outras palavras. E foram dançar numa *outra-terceira-margem*, onde o beijo dado transformou-o num *sapo-modernista*, que também pulava, mas agora com *precisa boniteza*.

E o *brejomangue* não se transformou na ‘maior nação do Ocidente’. Nem ninguém nunca quis. Mas certamente, vive-se hoje mais feliz por lá.”

## 2. Sobre a modernidade contemporânea e o empreendedorismo

A organização do trabalho é o suporte de algumas das mais profundas e significativas transformações por que passa a modernidade contemporânea (BARTHOLO, 2002). A idéia de desenvolvimento sofre radical metamorfose (BARTHOLO, 1984 e BARTHOLO; TUNES DA SILVA, 2004). É nesse contexto que emerge a atenção sobre a temática do empreendedorismo e o papel dos pequenos negócios como vetor do desenvolvimento econômico (DEDECA, 1997; DRUCKER, 1987; FJLION, 1999; THORTON, 1999; HISRICH; PETERS, 2002).

No caso do Brasil, a abertura da economia, visando sua inserção competitiva na modernidade dita globalizada, foi acompanhada, a partir da segunda metade dos anos 1980, de importante crescimento das taxas de fundação de novos negócios. Isso não é difícil de ser compreendido, uma vez consideradas a forte terceirização das atividades não essenciais nas empresas de médio e grande porte, as mudanças no mundo do trabalho, com redução na oferta de empregos formais, e a privatização e desregulamentação de atividades econômicas até então sob forte indução e dirigismo estatal, um processo de transformações que impôs mudanças tanto na quantidade como na qualidade do emprego (SACHS, 2003).

Segundo Pochmann (1998), entre 1989 e 1996 a População Economicamente Ativa (PEA) aumentou 16,5%, ao passo que a parcela da PEA ocupada cresceu 11,4% no mesmo período. O resultado foi um brutal aumento do desemprego: 179,1%, o equivalente a mais de 3,260 milhões de pessoas sem vaga no mercado de trabalho. Por outro lado, dados do Fundo de Amparo ao Trabalhador (FAT) (MTE, 1999) apontam para uma queda na média anual de participação dos empregos com vínculo legal no total da ocupação, de 53,7%, em 1991, para 44,5%, em 1999.

Sachs (2003) afirma evidenciar tão inequívocas mudanças no mercado de trabalho brasileiro o crescente papel das atividades autônomas e dos pequenos empreendimentos na socioeconomia cotidiana. Dados do SEBRAE apontam que em 2003 as empresas (micro, pequenas e médias) representavam 99,35% do total de empresas existentes no Brasil, o que implicaria um universo de aproximadamente 4,5 milhões de estabelecimentos industriais, comerciais e de serviços, responsáveis por quase 60% da mão-de-obra ocupada no país (SEBRAE, 2003).

Filion (1999) aponta que qualquer análise sobre pequenas empresas deve ser precedida por uma discussão em torno dos proprietários-gerentes de tais negócios, realçando o vínculo biunívoco: em cada pequeno negócio existente há um empreendedor que o criou. Fica assim turva a distinção entre pequeno empresário e empreendedor, o que implica uma mescla entre os campos de análise dos pequenos negócios, do auto-emprego e do empreendedorismo. As fronteiras e delimitações conceituais tornam-se fluidas, não apenas pelo fato do empreendedorismo como campo de estudo atrair especialistas de muito variada origem. A fecunda interdisciplinaridade se associa com um quase inexistente consenso quanto à identificação conceitual do empreendedor e a delimitação do campo de estudo do empreendedorismo (e dos pequenos negócios).

Os pioneiros nos estudos sobre empreendedorismo foram economistas, que consideravam os empreendedores como agentes econômicos racionais que aproveitavam as oportunidades com a perspectiva de obterem lucros correndo os riscos associados ao investimento de seus próprios recursos (monetários e não monetários). Mas Filion (1999) aponta que a perspectiva economicista é reducionista e limitada para dar conta da complexa variedade de determinações do empreendedorismo, principalmente por se recusar a aceitar modelos teóricos não quantificáveis. Como um corolário disso, o campo do empreendedorismo terminou sendo desbravado por perspectivas teóricas de cunho *comportamentalista e funcionalista*.

A sociologia norte-americana efetivou uma recepção da obra de Max Weber que a reduziu a um enquadramento nos cânones funcionalistas, com destaque para as perspectivas de Bendix (1960), Merton (1938) e Parsons (1937). Para aferirmos quão distantes e restritivas essas recepções podem ser, basta compararmos tais enquadramentos com as proposições do pensador alemão Müller-Armack, visando atualizar as teses weberianas sobre a ética econômica das religiões universais, e construir uma criativa descrição dos *estilos econômicos* referida ao contexto europeu.

Mas, independentemente de aprofundarmos a discussão sobre as discrepâncias existentes entre as formulações originárias da obra de Max Weber e as versões dela elaboradas quando de sua recepção hegemônica pela sociologia norte-americana, o fato é que ali foi identificada uma referência ao *sistema de valores ético-econômicos* como elemento fundamental para a explicação do comportamento empreendedor. Referência norteadora para as diversas abordagens comportamentalistas, descritivas de identidades e características dos agentes empreendedores que dominaram o campo de estudos acadêmicos sobre o empreendedorismo até o início dos anos 1980, sendo as mais comuns: inovação, liderança, flexibilidade, capacidade de aprendizagem prática, capacidade de

correr riscos calculados, perseverança, independência, autoconfiança e necessidade de realização. É com base nisso que se formulam diversas tipologias. E Filion (1999) as reconhece úteis como base para a compreensão do comportamento geral dos empreendedores, do seu sistema de valores, do modo como tomam decisões, possibilitando sua aplicação como “modelo” em diversos estudos na área do empreendedorismo. Mas nem a variada empiria nem o esforço teórico-interpretativo sobre ela apoiado lograram estabelecer um perfil genérico (ou *um tipo ideal*) do empreendedor. E essa incapacidade parece apontar para a necessidade de uma reflexão mais aprofundada. Parece não haver aqui apenas incompatibilidades metodológicas na comparabilidade das bases de dados coletadas. Parece haver uma questão eminentemente conceitual de fundo. E ela nos remete ao próprio entendimento da pergunta: *o que é isso, um empreendedor?*

Em sua tese doutoral Souza Neto (2003) sugeriu o “*virador*” como *metamodelo* do empreendedor brasileiro. O *virador* é um empreendedor de si mesmo e um artesão da vida. Seu empreender não pressupõe demandas racionais e cartesianas. A afirmação de si mesmo na vida vivida é seu alfa e ômega. As narrativas correntes na literatura hegemônica de negócios sobre empreendedorismo revelam um outro eixo de referência que a *viração*. Nelas o que ressalta é o sucesso individualista, convergindo tal literatura para nutrir positivamente um imaginário de poder e de vitória, convergente com o estereótipo norte-americano do *self-made-man*, capaz de uma autoconstrução quase solitária numa apologia do eu, que heroiciza a figura do empreendedor nas idealizações do *american dream*. Como evidenciou em sua tese doutoral Souza Neto (2003), o *virador* brasileiro tem precário enquadramento em tal marco referencial teórico. Isso implica o dilema de ou rever o cânone das definições conceituais ou negar ao virador brasileiro o atributo do empreendedorismo. Filion (1999) atribui boa parte das dificuldades aqui apontadas ao fato da maioria das pesquisas existentes se prenderem unicamente ao perfil psicológico, buscando ter por foco de atenção o estudo do que o empreendedor “é”, e não a análise do que ele “faz”. E quando essa análise acontece, concentram-se em atitudes individuais relativas a liderança, motivação, participação em reuniões etc., não tendo por foco de atenção uma perspectiva eminentemente inter-relacional. Esse autor alerta para a carência epistemológica dos correntes estudos sobre empreendedorismo e propõe a fundação da *entreprenology* como novo campo do conhecimento, ampliando o foco das teorias correntes *para além do indivíduo*, definindo sucintamente o seu campo de estudo como: o campo do empreendedorismo pode ser definido como aquele que estuda os empreendedores, examina suas atividades, características, efeitos sociais e econômicos e os métodos de suporte usados para facilitar a expressão da atividade empreendedora. Contudo, nenhum campo acadêmico pode prescindir da teoria. Para a criação de uma teoria do empreendedor, provavelmente será necessário separar pesquisa aplicada de pesquisa teórica, estabelecendo uma nova ciência, a *empreendedologia* (*entreprenology*). Essa nova ciência talvez possa criar um corpo teórico composto por elementos convergentes de estudos teóricos sobre empreendedores, efetuados por *empreendedologistas* (*entreprenologist*) em várias disciplinas. O próprio empreendedorismo permaneceria como um campo de pesquisa aplicada, produzindo resultados de interesse para empreendedores potenciais e empreendedores de fato (FILION, 1999, p. 21).

Os estudos e pesquisas, em *empreendedologia*, quer sejam de cunho qualitativo ou quantitativo, focam a ação empreendedora e seu complexo contexto de causas e efeitos. A atenção sobre a “expressão da atividade empreendedora” despendida pelo esforço teórico pode formular hipóteses que sirvam de base para a proposição de padrões repetíveis e treináveis, como elementos de uma pedagogia empreendedora. Mas essa possibilidade não deve iludir. A fecundidade de tais proposições depende de vínculos situacionalmente determinados. E compreender os contextos situacionais onde as ações empreendedoras se inserem e considerar as relações de mútuo condicionamento entre situação e empreendimento é algo que vai muito além do simples pragmatismo. Essa compreensão implica a referência da ação empreendedora a uma compreensão antropológico-filosófica

da condição humana, onde *é na referência ao homem como ser relacional que se indica o sentido e o porquê do empreender.*

É certo que as especulações teóricas podem e devem ser apoiadas em projetos, pesquisas e intervenções na realidade, numa atitude conforme a perspectiva humboldtiana de empenhar-se por *metamorfosear tanto mundo quanto possível na própria pessoa a partir de provocantes e livres inter-relações* (BARTHOLLO, 2001). Desde tal perspectiva, colocar e responder à pergunta “*por que empreender?*” indica uma possível convergência entre epistemologia e ética, abandonando os limites da cegueira pragmática que se pretenda valorativamente neutra. Um abandono com fortes implicações. Um abandono que pode nos conduzir a concordar com a afirmativa de Landes (2002, p. 39): “*Max Weber tinha razão. Se a história do desenvolvimento econômico nos ensina alguma coisa é que quase toda a diferença está na cultura.*”

Uma vez que o empreendedorismo é um fenômeno cultural (DOLABELA, 2003), a compreensão do empreendedorismo no contexto brasileiro depende da referência à cultura brasileira. Teorizar sobre o empreendedorismo brasileiro implica o empenho por formular um saber situado, uma vez que os empreendedores não agem e reagem de maneira idêntica em todos os lugares (SOUZA NETO, 2003) – suas racionalidades se constroem socialmente “*in situ*”. E essas racionalidades “situadas” são diversas, híbridas, flexíveis, complexas e abertas (ZAOUAL, 2003).

É interessante considerarmos no estudo do empreendedorismo no Brasil os dados do *Global Entrepreneurship Monitor*, pesquisa de âmbito multinacional e de longo prazo, coordenada pelo Babson College e a London School of Business com amplo apoio do Kauffman Center for Entrepreneurial Leadership ligado à Ewing Marion Kauffman Foundation. O levantamento visa, principalmente, investigar o intrincado e complexo relacionamento entre empreendedorismo e crescimento econômico. Seus resultados podem ser acessados a partir do *site* <[www.gemconsortium.org](http://www.gemconsortium.org)>.

Os dados da pesquisa GEM (2003) demonstram que a posição brasileira no *ranking* de países empreendedores, apesar de ter caído da primeira em 2000 para a sexta posição em 2003, ainda é bastante elevada se comparada aos outros 37 países que participam da pesquisa. O principal indicador quantitativo GEM de empreendedorismo é a Taxa de Atividade Empreendedora Total (TAE), que indica a proporção de empreendedores na população adulta, e é construído como a relação entre o número de habitantes que começam um novo negócio ou expandem um já existente e o total da população de adultos. A TAE (2002, por exemplo) apresenta enorme variação: indo de 1,8%, no Japão, a 18,9% na Tailândia. No Brasil, a TAE (GEM-2003) é de 12,9%, o que representa uma estimativa de 13.536.000 empreendedores. Para Dornelas (2001), isto significa que, ainda que ocorrendo de forma diversa, menos organizada do que em países mais desenvolvidos, o empreendedorismo brasileiro é uma realidade incontestável, com significativo papel na economia. E que merece estudos mais aprofundados.

Essa perspectiva é compartilhada por Dolabela (2003), que ressalta que, em um país como o Brasil – com alta concentração de renda e imensas disparidades regionais, e onde o capitalismo de risco permanece embrionário e restrito a um incipiente mercado de capitais – , a desorganização econômica potencializa as oportunidades empreendedoras, principalmente para os já desempregados e os jovens, egressos de percursos de formação sem possibilidade de acesso a emprego com carteira assinada, sendo significativo que apenas cerca de 15 a 20% dos jovens consigam emprego formal.

Apesar do significativo contingente de pessoas que se dispõe a iniciar novos pequenos negócios no Brasil, diversos fatores dificultam sua atuação e restringem o desenvolvimento

do empreendedorismo e das pequenas e médias empresas no Brasil, com implicações indesejáveis sobre a geração de empregos e a estrutura industrial, uma vez que as grandes empresas tendem a se posicionar de modo cada vez mais concentrado em seus *core business*, e a terceirização de processos é característica do dinamismo da organização industrial contemporânea.

Enfrentar e superar fatores restritivos, minimizando seus efeitos negativos, exige um elenco diversificado de iniciativas por parte do Governo, que vão do tratamento fiscal diferenciado a programas de qualificação de mão-de-obra, com vistas a elevar a competitividade dos empreendimentos e reduzir-lhes a alta taxa de mortalidade. Entretanto, a falta de estudos e pesquisas focados nas especificidades desse segmento produtivo brasileiro é indicativa do desconhecimento das suas reais necessidades. E sem um efetivo painel de controle não há como conduzir o processo a bom termo.

### **3. Sobre a sociologia de Max Weber, sua recepção e a compreensão dos caminhos do empreendedorismo brasileiro**

O tema central do presente capítulo é a discussão dos pressupostos da interpretação hegemônica sobre a identidade cultural brasileira e o empreendedorismo. Souza (2000) denomina grande parte da produção teórica relativa à identidade cultural brasileira de “sociologia da inautenticidade”, na qual ganha corpo a idéia de um Brasil modernizado “para inglês ver”, com uma modernização superficial, epidérmica e “de fachada”. A “sociologia da inautenticidade” se apoiaria sobre um conjunto de temas (com destaque para a herança ibérica, o personalismo e o patrimonialismo), formando “um sistema inter-relacionado com poderosíssima influência sobre nosso pensamento social, vale dizer, sobre nossa reflexão sobre nós mesmos, assim como nossa vida prática e institucional” (SOUZA, 2000, p. 11). Essa perspectiva se associa a proposições que buscam caracterizar as condições e conseqüências do “individualismo moral” como a condição preferencial e ambiência propícia para o surgimento do *entrepreneur* enquanto tal (SOUZA NETO, 2003). E tais condições e conseqüências são referidas em sua gênese ao contexto da Europa moderna e burguesa.

Nesse marco referencial teórico, a difusão do empreendedorismo se identifica com a transplantação das supostas invariantes características do contexto originária do “individualismo moral”. Isso implica que a difusão do empreendedorismo se vincularia a um processo de *institutional building*. Desse modo, no bojo de estratégias de desenvolvimento, referidas à inserção de economias regionais na economia mundial globalizada contemporânea, a promoção do empreendedorismo se transmuta no transplante de um *way of life*. Esse *entrepreneur* se transforma em produto de exportação do modo hegemônico de globalização e *cavalos de Tróia* do seu *individualismo moral*. Perde-se de vista a possibilidade de outros modos de vida, de globalização, de modernidade e de empreendedorismo.

Nosso empenho nesse capítulo é por indicar a compatibilidade da perspectiva sociológica de raiz *weberiana* com uma concepção de empreendedorismo que não seja exclusiva e excludente, apontando para implicações que a fecunda intuição teórica de Weber possa ter para a interpretação do caso brasileiro (SOUZA NETO, 2003).

Para Weber (1864-1920), a racionalização interna à esfera religiosa pode ser percebida como uma forma de resolver o dilema da interação do homem com os meios social e natural. Na discussão da especificidade do desenvolvimento religioso ocidental, a racionalização religiosa (e a importância da Reforma Protestante nesse contexto) propicia elementos suficientes para indicar a especificidade do diagnóstico weberiano do desenvolvimento ocidental. Desvelar a especificidade do desenvolvimento ocidental é o fio

condutor dos estudos em sociologia da religião de Weber, com uma preocupação central expressa no primeiro parágrafo do seu *Prefácio geral*: “que associação de condições concorreram para que, precisamente no Ocidente, e apenas nele, tivéssemos produções culturais, as quais – pelo menos assim gostamos de imaginar – representam direções de desenvolvimento de significado universais?” (WEBER, apud SOUZA, 1999, p. 30).

O grande painel de estudos comparativos abrangendo hinduísmo, confucionismo, taoísmo, judaísmo e cristianismo tem para Weber sentido como recursos para encontrar resposta a tal questionamento. Não deixa de ser sintomático que até o dia de hoje o vasto trabalho de pesquisa dos estudos weberianos sobre sociologia da religião (suas *Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie*, – UTB Verlag, Stuttgart, 1988) não tenha tradução brasileira. Apenas dispomos do texto clássico de mais ampla divulgação, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1989). Infelizmente, ele é peça de um painel e sua mais plena compreensão carece da referência a esse contexto. No texto da “ética protestante” são apresentadas hipóteses positivas, que respondem pelo favorecimento de um dado processo. Hipóteses que deveriam ser referidas ao *contraste* com o observado em outros contextos onde tais favorecimentos terminam abortados. Weber não pretende em momento algum de seus estudos sobre sociologia das religiões desvelar-lhes a “essência”, o que de resto seria tarefa exterior ao labor sociológico, e que para ser efetivada demandaria um empenho teológico e mesmo místico. Sua intencionalidade é indagar sobre as implicações de uma ética econômica religiosamente fundada sobre o escopo das ações dos seres humanos em comunidade, buscando, através de uma “sociologia compreensiva”, acessar o sentido atribuído às ações pelos sujeitos a partir das vivências e representações dos atores sociais.

A primeira concepção weberiana de que lançaremos mão é a *idéia de salvação* no mundo protestante. Essa idéia foi intensificada com o calvinismo, que mostrou como o “chamado” puritano abriu caminho para o compromisso responsável e impessoal. Para o calvinismo, o dogma mais característico é a. “doutrina da predestinação”, segundo a qual apenas alguns homens são eleitos para a vida eterna, sem que se possa ter acesso aos motivos que levaram Deus a fazer tal escolha. A totalidade da condução da vida como unidade é o que conta para que se alcance a salvação, e não a soma de ações isoladas.

Em outras palavras, na medida em que foram abolidos os canais de mediação na ética protestante, além do fechamento dos espaços de “compromisso”, o fiel puritano passou a estar em completa solidão na conquista da graça, sendo o único responsável pela própria *salvação*, restando para ele apenas a “palavra de Deus”. E esse trágico isolamento individual criou uma sensação de insegurança insuportável para as necessidades emocionais do homem comum.

No entanto, a questão da dúvida da própria eleição ganha um significado central, propiciando a elaboração da doutrina da “certeza da salvação”. Essa doutrina traz uma enorme responsabilidade individual para o fiel, ao conferir um sentido sagrado ao trabalho intramundano, interpretando-o como meio para o aumento da glória de Deus na Terra, dando ao crente a segurança de que seu comportamento é não apenas “agradável a Deus”, mas, acima de tudo, “fruto direto da ação divina”, possibilitando assim o bem maior, qual seja: a certeza da salvação. Em contrapartida, “os católicos não levaram tão longe quanto os puritanos (e antes deles os judeus) a racionalização do mundo, a eliminação da mágica como meio de salvação” (WEBER, 1989, p. 81).

Para Weber (1988, p. 81), o católico “nasce na igreja”, e a expectativa do recebimento da graça é dada “para o justo e para o injusto”. E essa idéia de salvação traz uma transferência paternalista para o católico, que não se sente responsável por sua salvação, uma vez que a distribuição da graça é de responsabilidade eclesiástica.

Outra concepção importante explorada por Weber (1989), para melhor entendimento da ética puritana, a *idéia de vocação*, ganha, assim, um novo entendimento, na medida em que passa a contar como “sinal de salvação”, mais ainda, como sinal de salvação a partir do *desempenho diferencial*, sendo então esse desempenho compreendido como atributo da graça divina e um fim em si. E tem-se então uma ascese intramundana que direciona toda a força psicológica dos prêmios religiosos para o estímulo do trabalho, segundo critérios de maior desempenho e eficiência possíveis (SOUZA NETO, 2003).

O objetivo da salvação e o caminho da salvação, então, passam a exercer uma influência recíproca de forma a propiciar uma condução de vida metódica em que essa nova *confiança implícita* torna-se um poderoso incentivo aos pensamentos e comportamentos apropriados. A profissão como vocação, e a dignificação e valorização do trabalho como decorrência, é um fundamento analítico crucial para o entendimento do *ethos* protestante que perpassa toda a conduta do fiel e a conseqüente inserção do indivíduo “no mundo” ao estabelecer um “novo” código secular de conduta: muito trabalho, honestidade, seriedade, o uso cuidadoso do tempo e do dinheiro (LANDES, 2002).

Como aponta Vaz (1993a), o termo *ethos* que utilizamos em português corresponde à transliteração de dois vocábulos gregos: *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *épsilon* inicial). Sendo que:

*“... a primeira acepção de ethos (com eta inicial) designa a morada do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do ethos. Este sentido de lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do ethos como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação [...]. A segunda acepção de ethos (com épsilon inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. [...] O ethos nesse caso, denota uma constância no agir que se contrapõe ao impulso do desejo (órexis). Essa constância do ethos como disposição permanente é a manifestação e como que o vinco profundo do ethos como costume, seu fortalecimento e o relevo dado às suas peculiaridades. O modo de agir (trópos) do indivíduo, expressão da sua personalidade ética, deverá traduzir, finalmente, a articulação entre ethos como caráter e o ethos como hábito (VAZ, 1993a, p. 13-14)”.*

No contexto da abordagem weberiana sobre o *ethos* protestante devem ser apontadas ainda duas importantes diferenciações adicionais. A primeira é a *idéia de vocação*. Para o protestantismo, ela representa um “chamado” que implica o envolvimento do fiel no mundo: sua religiosidade é vivida nas ações intramundanas. No catolicismo ibérico, a fé afirma um “descolamento do mundo”, virtudes são referidas a um horizonte utópico extramundano. A segunda é a *distinção entre seita e igreja*. Weber (2000) observa que, no seu tipo ideal mais puro, a seita rejeita as indulgências eclesiásticas e o carisma oficial. É uma comunidade que tem o ideal de uma igreja pura, de santos invisíveis, em que o indivíduo tem de ser qualificado para converter-se em membro dela. Há um envolvimento pessoal implícito nesse processo que marca um sistema voluntário “natural”, bem como um processo de pertencimento, que se afirma através de um associativismo horizontal racionalizado, muito importante na afinidade entre religião e política, política e sociedade, sociedade e economia. Além do fato, de grande importância sociológica, de na seita a comunidade ser o “aparato de seleção e acreditamento social” que separa os qualificados dos não qualificados.

A natureza das seitas, seu caráter privativo e sua pluralidade (as várias denominações), seu sistema voluntário, o pressuposto de igualdade entre seus membros para a perseguição da salvação, a autonomia na relação direta com Deus, a busca de auto-aperfeiçoamento na vida diária, todos esses traços fazem com que haja uma efetiva inserção do fiel no mundo. Para o senso comum das seitas protestantes, o esquema de valores que eu uso na *minha* igreja passa a ser o mesmo que devo acionar na *minha* casa, no *meu* trabalho e na *minha* comunidade, ou seja, no *meu* mundo. Essa exigência de “coerência” de valores em ambientes tão distintos implica uma prática social mais uniforme (SOUZA NETO 2003).

A vida vivida do católico comum se apóia na franquia cotidiana do dispositivo sacramental da confissão. A possibilidade ao alcance da mão de renovar o percurso mundano pela penitência e o perdão viabiliza uma sociabilidade mais maleável, flexível e plástica. Aqui parece radicar uma aptidão mais disseminada para redesenhar percursos de vida, ir e vir num processo onde infringir normas e obedecer a mandamentos parece ser construído numa lógica *fuzzy*, não numa exigência exclusivista do tipo *ou, ou*. A capacidade de viver uma vida aberta às possibilidades renovadas do “se virar” parece encontrar aqui um enraizamento metafísico mais propício que em meio às exigências protestantes de coerência (SOUZA NETO, 2003).

As concepções weberianas que sumariamos – a *idéia de salvação*, a *idéia de vocação*, a *distinção entre seita e igreja* – nos ajudam a elucidar os contrastes pretendidos e apontam para a “revolução de consciência” vista por Weber (1989) como a desencadeadora de todas as grandes conquistas do Ocidente, tais como: capitalismo moderno e calculável, mercado competitivo, democracia, Estado racional burocrático, direito racional e formal, imprensa, ciência experimental e, acima de tudo, capacidade do indivíduo de criticar a si mesmo e a tradição em que foi formado.

Weber (1988), ao colocar essa “revolução” como a desencadeadora de todas as conquistas explicitadas acima, pensou, é claro, primeiramente, em afirmar que devemos “evidentemente libertar-nos da idéia” de que é possível “interpretar a Reforma” como “conseqüência histórica necessária” de certas mudanças econômicas. E que tampouco devemos aceitar “uma tese tola e doutrinária” segundo a qual o espírito do capitalismo moderno e suas decorrências “somente teria surgido como conseqüência de determinadas influências da Reforma”, ou que o Capitalismo, como sistema econômico, seria um “produto da Reforma” (p. 61). E Weber reafirma, de forma conclusiva, que um dos componentes fundamentais não só do espírito do moderno capitalismo, mas também de toda a cultura moderna, “nasceu do espírito da ascese cristã” (p. 130).

Na caracterização da ética econômica do protestantismo, de raiz calvinista, Weber (1989) destaca o papel do *ascetismo intramundano*. Não se trata de promover qualquer renúncia ou fuga dos negócios desse mundo como caminho de salvação dos fiéis. Tampouco há mais qualquer distinção entre uma ética econômica laica e outra clerical. Junto com a abolição dos mosteiros dissolve-se tal dicotomia. Os caminhos da salvação dos fiéis não se cindem e bifurcam entre os ordenados e os não ordenados como no mundo católico. Não há mais qualquer diferenciação radical entre comportamento cotidiano e extracotidiano para a redenção da alma. A abolição do sacramento da confissão e penitência para a remissão dos pecados implica uma radical responsabilização individual reforçada pela valorização positiva de uma ação intramundana que pode ter por foco a *prosperidade* como sinal de eleição dos predestinados à salvação. As esmolas não são moeda de troca para a salvação de uma alma que tem no trabalho cotidiano, metódico e disciplinado a via de santificação do mundo.

Para Weber, a especificidade do racionalismo ocidental resulta de uma tensão entre *ética* e *ritual*. O que está em jogo em termos de desempenho cultural é o empenho por moldar eticamente o mundo na passagem do mundo religiosamente motivado para o mundo

secularizado. A reificação do mundo e a conseqüente atitude instrumental em relação a si e aos outros estaria no essencial individualismo do caminho de salvação do protestantismo ascético e na suspeita de divinização das criaturas expressa na monetarização da *caritas* católica. No bojo da mudança cultural impulsionada pela Reforma, o mundo “encantado” do simbolismo mágico é vigorosamente desmágicizado. Os deuses pessoais são derrubados de seus tronos. Erguem-se novos poderes impessoais radicalmente transformadores: o novo mundo da factibilidade técnica das coisas, da monetarização e da acumulação de capitais (FREYER, 1956 e BARTHOLO, 1986).

Apenas no Ocidente foram fornecidas como uma passagem de geração histórica “espontânea” condições de possibilidade para a disseminação do contexto secularizado e do individualismo moral. Isso atesta Schluchter (1979), afirmando que:

*“O desempenho civilizatório específico do racionalismo ocidental moderno foi o desencantamento do mundo. Esse ponto implica na atualização mais conseqüente, até aqui na História, do conflito valorativo. Uma forma de consciência que, já nos inícios do racionalismo ocidental, encontrava-se formulada no contexto da concepção de mundo helênica e que acompanhou o homem de forma latente desde que ele começou a simbolizar foi, na constelação do racionalismo ocidental moderno, definitivamente descoberta e radicalizada [...] Com isso, o aparecimento e o desenvolvimento do racionalismo ocidental moderno parecem representar, para Weber, uma ruptura de princípio na forma da consciência, ou seja, um ‘desenvolvimento’ das formas de consciência, correspondendo, por sua vez, ao nível das concepções do mundo, a um ‘desenvolvimento’ também dessas últimas. No lugar dos deuses pessoais temos agora os poderes impessoais (SCHLUCHTER, 1979, apud SOUZA, 2000, p. 38-39)”.*

Max Weber, ao escrever *A ética protestante e o espírito do capitalismo* – “um dos ensaios mais provocantes e influentes até hoje escritos” (LANDES, 2002, p. 49) – não pretendeu fazer qualquer apologia do “padrão civilizatório” dos povos sob a esfera religiosa protestante, nem preconizar “mero bom-senso comercial” daqueles. Ele se interessava – e “esta é a essência do problema” – em desvelar uma *ética econômica peculiar* e a configuração de determinado *ethos* propício ao florescimento do *espírito do capitalismo moderno* em terras do Ocidente europeu (WEBER, 1989, p. 31), bem como as especificidades da autonomização dos critérios instrumentais de racionalidade que acompanha o processo. Como referencial teórico-analítico Weber distingue a racionalidade instrumental da racionalidade valorativa. Seu ponto de chegada é a afirmação da congruência entre os fundamentos metaeconômicos do protestantismo ascético e o individualismo possessivo do *homo oeconomicus* que o espírito do capitalismo quer instaurar, promover e difundir (DUMONT, 1992). Weber identifica no triunfo ético-político do protestantismo ascético o vetor de transformações que afirma e radicaliza uma nova forma de consciência, nas suas dimensões cognitiva e moral, no contexto do racionalismo ocidental. Isso propicia a promoção do controle racional do mundo, na medida em que este é “desencantado”.

Muitos de nossos pensadores, da mais alta importância, dedicados a interpretar o Brasil na sua especificidade, foram influenciados por Weber como fonte inspiradora para a própria autocompreensão do Brasil (CIVALE, 1995 e SOUZA NETO, 2003). Mas não é menos verdade que ele foi convocado *predominantemente* para explicar o *atraso* da sociedade brasileira e, nesse sentido, para ajudar a identificar os obstáculos que nos impediram de ser

modernos (VIANNA, 1999), não para subsidiar o questionamento sobre a possibilidade de *novos modos de modernidade* alternativos (com respeito ao modo hegemônico) e brasileiros (em seu enraizamento histórico-cultural). E, no entanto, nos parece que aqui reside desafio maior de uma recepção crítica e criativa das inquestionáveis contribuições weberianas. A possibilidade de trilhar tal caminho fica vedada sempre que pensarmos a modernidade como uma única forma, exclusiva e excludente, que sempre se afirma seguida do artigo definido *a*. Não como um leque amplo de formas possíveis, que configuram modos alternativos de modernidades, que se afirmam cada uma delas seguidas do artigo indefinido *uma*. Isso significa reconhecer a possibilidade de uma assimilação crítica da perspectiva weberiana que exclui qualquer pretensão a se afirmar um modo único, exclusivo e excludente de modernidade, ou um padrão de racionalidade *superior* que sirva de modelo e diretriz para todos os outros.

Importante contribuição nesse sentido é a definição de modernidade proposta por Vaz (1993b), que identifica a modernidade com o ato de filosofar, instaurador da ousadia de, em confrontação crítica com as verdades tradicionais, fazer, do presente, instância de juízo crítico racional. As modernidades seriam eventos tão antigos e variados quanto o são os modos de filosofar, que, até onde registra nossa documentação histórica, iniciam-se na Antigüidade Grega. Modernidade, para Vaz (1993b), não é nenhum fato “novo”, mas uma sucessão de *atualidades* que pressupõem uma *vivência histórica do tempo*. Há uma pluralidade de modos possíveis de modernidade, todos eles afirmados na tensão crítica do presente com o passado tradicional.

Num pleonasma deliberado, Vaz (1993b, p. 155) cunha a expressão *modernidade moderna* para designar a modernidade secularizada que emerge no século XVII, impulsionada pela Revolução Científica e o triunfo político-filosófico do cartesianismo. Foi a partir de então que se pretendeu instaurar a modernidade, *um modo de modernidade exclusivo e excludente*, que teve sua disseminação planetária apoiada pelas aventuras coloniais. Para Vaz (1993b), as modernidades antecedentes eram apoiadas numa solução de compromisso entre os discursos da teologia e da filosofia, configurando uma estrutura “*onto-teológica*”. O triunfo político-filosófico do cartesianismo traz uma profunda ruptura e opera radical transformação. A anterior estrutura onto-teológica é substituída por uma nova estrutura “*onto-antropológica*”, onde o homem, como sujeito, se torna o centro do universo inteligível. No *cogito* cartesiano habita o privilégio de um começo absoluto. A religião, antes explicação do mundo, torna-se objeto de estudo onde quem fala não é mais o divino e sim o sujeito humano. E essa emancipação da ordem social da ordem divina propicia condições de possibilidade para a emergência de uma *representação individualista da sociedade*.

Também são significativas para nossa argumentação as indicações fornecidas por Morse (1988) no seu livro *O Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*, onde a comparação entre os dois universos culturais da *Ibero-América* e da *Anglo-América* é retomada num sentido inverso do praticado nas *sociologias enlatadas de importação* que a *Redução sociológica* de Guerreiro Ramos (1996) tanto criticava.

Nas palavras de Morse (1988, p. 13):

*“É sabido que um espelho dá uma imagem invertida. Embora as Américas do Norte e do Sul se alimentem de fontes da civilização ocidental que são familiares a ambas, seus legados específicos correspondem a um anverso e um reverso. Assim, a metáfora do espelho parece-me apropriada ao caso”.*

E ainda:

*“Jamais foi propósito levar a cabo um exercício de construção de modelos, de patologia, de determinismo cultural ou de pedantismo, mas simplesmente ver se a civilização ibero-americana, que evidentemente possui identidade histórica, tem alguma mensagem para o nosso mundo moderno. Quando me dispus a revisar e ampliar meus ensaios anteriores, descobri que rangiam sob o peso dessa intenção. Por isso escrevo este trabalho (ib., p. 16)”.*

Esse autor percorre em seu livro caminhos muito mais variados que a simples crítica à recepção nas Américas das idéias de Weber. Mas é significativa a convergência entre sua perspectiva e a nossa:

*“Embora se possa dizer e tenha sido dito que historicamente o poder econômico é de certo modo anterior ao poder político do mundo anglo-atlântico e que o contrário ocorre no mundo ibérico, trata-se de uma grave simplificação das idéias de Weber sugerir que a racionalidade do capitalismo pode se comparar perfeitamente às calculadas técnicas com que um caudilho afirma seu carisma e conquista seus adeptos. [...] A racionalidade ocidental não foi a rigor um produto do capitalismo, mas um resultado conjuntural de causas econômicas, políticas, científicas, teológicas e filosóficas. O capitalismo poderia definir – e provavelmente acontecerá – e a sociedade ocidental continuaria tão racionalizada como antes. Na verdade Weber temia que o socialismo pudesse inclusive apertar os parafusos da ‘jaula de ferro’ da racionalização. Embora Weber tenha certamente se beneficiado da genial visão marxista da mercantilização da vida no capitalismo, seu próprio tratamento da racionalização estava ainda mais profundamente comprometido com o processo histórico e permitiu-lhe ‘fundir os traços específicos do sistema de produção capitalista com os traços da racionalidade instrumental’. [...]*

*O problema são os vários significados da racionalidade, ou da razão. Qualquer ação pode ter sua lógica própria: o capitalista que faz um investimento para aumentar seus lucros, o caudilho que distribui terras para fortalecer a lealdade de seus seguidores, o azteca que derrama sangue para aplacar seus deuses (MORSE, 1988, p. 131) “.*

Morse (1988) em momento algum se filia à perspectiva hegemônica (que tem por modelo referencial-normativo a formação histórico-cultural da Anglo-América) de que a Ibero-América seja uma formação histórico-cultural *obsoleta*. Ele destaca o contraponto do modo peculiar de inserção da Ibero-América no Ocidente relativamente à “progressiva capitulação da mente ocidental ante as forças desencadeadas por ela mesma” (apud MOREIRA, 1999, p. 204). Para ele a Ibero-América revela quase inesgotáveis reservas de resistência e plasticidade, com uma extraordinária capacidade de auto-renovação e de articulação ante o impacto dos paradigmas estrangeiros:

*“O segredo da ética ibero-católica foi, a princípio, sua habilidade de combinar as rezas dos feiticeiros de Chichicastenango e dos candomblés da Bahia com o catolicismo oficial. Hoje presenciamos a combinação de*

*marxismo-leninismo, trotskismo, maoísmo, rousseunismo, liberalismo de discoteca, neotomismo gálico e neofascismo dentro de uma mentalidade que está apenas começando a descobrir uma 'retórica' modernizada no sentido deliberativo ou forense (MORSE, 1988, p. 156-157)."*

E certamente não há melhor síntese para a provocação feita por Morse no *Espelho de Próspero* que o aforismo nietzscheano do Zaratustra: *nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau; mas, se quer conservar-se, não deve fazê-lo da mesma maneira que seu vizinho.*

Os estudos associados ao campo do Empreendedorismo predominantemente referenciam Weber sem aprofundar as questões aqui levantadas e o apresentam como um dos "fundadores" ou "influenciadores" da *corrente comportamentalista*, sem, a nosso juízo, avaliar adequadamente a dimensão da *ferramenta de análise* por ele desenvolvida. Enquanto tal situação prevalecer, o pensamento *empreendedológico* brasileiro vai seguir em uma constante tensão entre "o avançado" – *eles* – e "o atrasado" – *nós* –, fazendo do *presente way of life* deles o espelho frustrante de nosso inacessível *futuro*.

Dentro dessa perspectiva os Estados Unidos, a "*nação por excelência do protestantismo ascético, onde esse pode desenvolver-se livre de outras influências, quase que como um tipo puro*" (SOUZA, 1999, p. 32), deve ser o lugar privilegiado do florescimento das atividades do *entrepreneur* enquanto tal, e a imagem do *entrepreneur* que emerge da literatura (SCHUMPETER, 1997; McCLELLAND, 1971; DRUCKER, 1987; SHEFKY, 1994; BYGRAVE, 1998; HISRICH; PETERS, 2002; dentre outros) se mescla com a figura do *self-made-man*, expressão do *ethos* do "espírito do capitalismo triunfante". Mas os resultados dos relatórios GEM (*Global Entrepreneurship Monitor*) parecem contradizer de modo cabal tal proposição. Significa isso que Max Weber estivesse errado ao identificar nas sociedades impregnadas pelo protestantismo ascético o ambiente propício ao florescimento do *espírito do capitalismo*? De antemão afirmamos que não. Confundir essas questões é desfocar o debate. Uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa. Muitas vezes o mais difícil na teorização é discernir isso. Disseminação do empreendedorismo é disseminação do empreendedorismo. Gênese do espírito do capitalismo é gênese do espírito do capitalismo. Tomar uma coisa pela outra não apenas confunde. Pode esterilizar os possíveis e necessários vãos do pensamento em sua aventura de trilhar novos caminhos e efetivar novas oportunidades.

O capitalismo contemporâneo passa por alterações profundas geradas pela revolução científico-tecnológica e pela radical reconfiguração geopolítica do mundo pós-soviético de unipolar hegemonia norte-americana: a dimensão do papel do conhecimento como principal força produtiva; novas simbioses de articulação entre produção, infra-estrutura e superestrutura produzindo novos atores e novas relações sociais; uma nova configuração da sociedade do conhecimento, informatizada, que transforma concepções de trabalho e estilos de vida, gera novos padrões culturais, novas relações entre trabalho e lazer, dentre outras tantas. Evidentemente este não é mais aquele capitalismo do qual Weber foi testemunha histórica. Mas, mesmo em meio a tantas reconfigurações, ele nos deu uma preciosa *chave* analítica para melhor entendermos o momento contemporâneo. Nossa questão é muito menos a de apenas repetir a resposta dada por Weber à pergunta que formulou do que *atualizarmos a formulação da pergunta*. As metamorfoses do modo de organização do capitalismo contemporâneo não são apenas um fato técnico (o que não significa desconsiderar todas as radicais implicações da microeletrônica, para apenas nos atermos a um caso exemplar).

A contemporânea *sociedade em redes* (CASTELLS, 1996) explicita novos horizontes de expectativas e espaços de experiência para a solidariedade social. Abrem-se perspectivas

inéditas para a interação das culturas regionais na civilização transnacional globalizada. Quer para bem, quer para mal. Nesse contexto, a plasticidade, a capacidade de acomodação e adaptação destacadas por Sérgio Buarque de HOLANDA em *Raízes do Brasil*, o jogo de cintura, o “se virar” e o “jeitinho” de nossos “microempresários-de-si-próprios”, por exemplo, afinam-se com as “exigências” preconizadas e prescritas pelos *arautos-de-plantão da globalização competitiva*. E, as experiências de agilidade, solidariedade, criatividade e flexibilidade no dia-a-dia em empreendimentos vários, sendo estes e/ou a partir das várias “perplexidades produtivas” movidas pela necessidade, comprovam – como o GEM tem comprovado! – uma *vantagem competitiva* que, efetivamente, não se deixa traduzir em termos de um simples *atraso* (SOUZA NETO, 2003).

Em síntese, a formulação de uma *teoria empreendedológica brasileira* requer tanto superar a servil negativa de valores *positivos* da herança ibérica como também implica o rigoroso exame, crítico e lúcido, dos limites e potencialidades dessa herança histórica, com todas suas contradições e ambigüidades. Portanto, ao invés de importarmos soluções prescritivas para caminhos de superação de nosso suposto *atraso*, o que mais efetivamente importa é compreender nossa condição e discernir possibilidades e impossibilidades de modos de modernidade nela enraizados. Discernir e escolher caminhos, mapeando possíveis perdas e ganhos de nossas escolhas.

Essa é a tarefa prioritária para afirmação do que nos é *próprio* e a rejeição do que nos é *impróprio*, uma vez que **“sapo não pula por boniteza, mas porém por precisão”**.

## Referências bibliográficas

BARTHOLLO, Roberto. *Labirintos do silêncio: cosmovisão e tecnologia na modernidade*. São Paulo: Marco Zero: COPPE-UFRJ, 1986.

\_\_\_\_\_. A crise do industrialismo. Genealogia, riscos e oportunidades. In: BURSZTYN, Marcel; CHAIN, Arnaldo; LEITÃO, Pedro (Org.). *Que crise é esta?* São Paulo: Brasiliense: CNPq, 1984.

\_\_\_\_\_. *A pirâmide, a teia e as falácias. Sobre modernidade industrial e desenvolvimento local*. In: Sociedade do conhecimento: novos desafios universitários, *Anais do Seminário NEAL*. — UniFEI. São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_; TUNES da SILVA, Gabriela. Ucronia. Sobre o tempo da vida vivida e alguns dilemas éticos contemporâneos. *Revista Tempo Brasileiro*, nº 157, p. 5-44, 2004.

\_\_\_\_\_. Solidão e liberdade. Notas sobre a contemporaneidade de Wilhelm von Humboldt. In: BURSZTYN, Marcel (Org.). *Ciência, ética e sustentabilidade. Desafios ao novo século*. São Paulo: Editora Cortez: Unesco, 2001.

BENDIX, Reinhardt. *Max Weber. An intellectual portrait*. Berkeley: University of California Press, 1960.

BYGRAVE, William D. (Ed.). *The portable MBA in entrepreneurship*. New York: John Wiley, 1998.

\_\_\_\_\_. The entrepreneurial process. In: BYGRAVE, William D. (Ed.). *The portable MBA in entrepreneurship*. New York: John Wiley, 1998. p. 1-26.

CASTELLS, Manuel. *The rise of the network society*. Oxford: Blackwell, 1996.

CIVALE, Leonardo. *O avesso do doutor progresso. Tradição, modernidade e “raízes do Brasil”*. 1995. Tese (Mestrado) – COPPE/UFRJ.

COUSTÉ, Alberto. *Biografia do Diabo. O Diabo como a sombra de Deus na história*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1996.

DEDECA, Cláudio S. Reorganização das relações de trabalho no Brasil. A flexibilidade é a única alternativa? In: CARVALHO NETO, Antônio Moreira de; CARVALHO, Ricardo Alves (Org.). *Sindicalismo e negociação coletiva dos anos 90*. Belo Horizonte: IRT – Instituto de Relações do Trabalho: PUC Minas, 1998.

DOLABELA, Fernando. *Pedagogia empreendedora*. São Paulo: Editora de Cultura, 2003.

DORNELAS, J. C. Assis. *Empreendedorismo: transformando idéias em negócios*. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

DRUCKER, Peter F. *Inovação e espírito empreendedor*. São Paulo: Pioneira, 1987.

DUMONT, Louis. *Essays on individualism. Modern ideology in anthropological perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

FILION, Louis Jacques. Empreendedorismo: empreendedores e proprietários-gerentes de pequenos negócios. *Revista de Administração*, v. 34, nº 2, p. 5-28, abr./jul. 1999.

FREYER, Hans. *Theorie des gegenwrtigen Zeitalters*. Deutsche Verlagsanstalt. 1956.

GUERREIRO RAMOS, Alberto, *A redução sociológica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

HISRICH, Robert D.; PETERS, Michael P. *Empreendedorismo*. São Paulo: Bookman, 2002.

IBQP/BABSON COLLEGE/SEBRAE. GEM – Global Entrepreneurship Monitor. Empreendedorismo no Brasil. *Relatório Global*. Paraná: IBQP/SEBRAE, 2003.

LANDES, David. Quase toda diferença está na cultura. In: HARRISON, Lawrence E.; HUNTINGTON, Samuel P. (Org.). *A cultura importa: os valores que definem o progresso humano*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 39-70.

McCLELLAND, David. *Entrepreneurship and achievement motivation: approaches to the science of socio-economic development*. Paris: Editions P. Lengyel: Unesco, 1971.

MERTON, Robert K. Social structure and anomie. *American Sociological Review*, v. 3, p. 672-82, Oct. 1938.

MOREIRA, Roberto S. C. Weber e o mal-estar colonial. In: SOUZA, Jessé (Org.). *O malandro e o protestante. A Tese Weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UnB, 1999. p. 195-210.

MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero. Cultura e Idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MTE (Ministério do Trabalho e Emprego); FAT – Fundo de Amparo ao Trabalhador: *Relatório gerencial 1999*. Disponível em: <[http //www.mte. gov. br/Temas/FAT/RelatorioGer/](http://www.mte.gov.br/Temas/FAT/RelatorioGer/)>. Acesso em: 24 abr. 2003.

NOVAES, Washington. Sumário Executivo. In: SACHS, Ignacy. *Inclusão social pelo trabalho. Desenvolvimento humano, trabalho decente e o futuro dos empreendedores de pequeno porte*. Rio de Janeiro: Editora Garamond: SEBRAE Nacional, 2003.

PARSONS, Talcott. *The structure of social action*. New York: McGraw Hill, 1937.

POCHMANN, Márcio. Desemprego cresceu 179% nos últimos sete anos. *O Estado de S. Paulo* on-line, 23 abr. 1998. Disponível em: <<http://www.estado.estadao.com.br/edicao/pano/98/04/22/eco532.html>>. Acesso em: 24 abr. 2003.

SACHS, Ignacy. *Inclusão social pelo trabalho: desenvolvimento humano, trabalho decente e o futuro dos empreendedores de pequeno porte*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, SEBRAE Nacional, 2003.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus*. Mohr Siebeck Verlag, 1979.

SCHUMPETER, Joseph A. *Teoria do desenvolvimento econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro, e o ciclo econômico*. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Série Os Economistas).

SEBRAE. *Dados estatísticos*. Disponível em: <<http://www.sebrae.com.br>>. Acesso em: 23 abr. 2003.

SHEFKY, Lloyd E. *Entrepreneurs are Made not Born*. New York: McGraw-Hill, 1994.

SOUZA, Jessé. A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro. In: *O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UnB, 1999. p. 17-54.

\_\_\_\_\_. *A modernidade seletiva. Uma re-interpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB, 2000.

SOUZA NETO, Bezamat de. *Contribuição e elementos para um metamodelo empreendedor brasileiro: o empreendedorismo de necessidade do "virador"*, 2003. Tese (Doutorado) – Rio de Janeiro, COPPE/UFRJ.

THORTON, Patricia H. The sociology of entrepreneurship. *Annual Review Sociology*, Palo Alto, v. 25, p. 19-46, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e cultura. In: *Escritos de Filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1993a.

\_\_\_\_\_. Religião e modernidade filosófica. *Revista Síntese (Nova Fase)*, São Paulo, v. 18, nº 53, p. 147-165, 1993b.

VIANNA, Luiz Werneck. Weber e a interpretação do Brasil, In: SOUZA, Jessé (Org.). *O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UnB, 1999. p. 173-193.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1989.

ZAOUAL, Hassan. *Globalização e diversidade cultural*. São Paulo: Cortez, 2003.