

UMA TRAJETÓRIA INTELLECTUAL PERIFÉRICA: HUSSEIN ALATAS E A SOCIOLOGIA AUTÔNOMA

João Marcelo Ehlert MAIA¹
Gabriela de Brito CARUSO²

■ **RESUMO:** A sociologia dos intelectuais avançou enormemente no campo das ciências sociais. Entretanto, este campo ainda nos fornece poucos indícios para analisar as condições específicas de formação intelectual em contextos não-ocidentais e/ou periféricos. Como forma de debater esse problema, o artigo realiza um estudo de caso da trajetória intelectual de Syed Hussein Alatas (1928-2007), sociólogo malaio que foi pioneiro das ciências sociais no Sudeste asiático. Comparamos a argumentação presente em seus escritos de juventude sobre islamismo e política com os temas elaborados em seu livro mais celebrado, *The Myth of the Lazy Native*, de 1977. Procuramos comprovar a hipótese de que pensamento do autor sobre o pós-colonialismo, o imperialismo e a mente cativa tem sua gênese na argumentação sobre os princípios da religião islâmica. Consideramos que essa hipótese desafia pressupostos clássicos da sociologia dos intelectuais, que destacam o peso da secularização e da autonomização do campo acadêmico como imprescindíveis para a formação dos intelectuais modernos.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Syed Hussein Alatas. Sociologia dos intelectuais. História da sociologia. Centro-periferia.³

¹ FGV – Fundação Getúlio Vargas. Professor do Centro de Pesquisa e Documentação em História Contemporânea do Brasil. Rio de Janeiro – RJ – Brasil. 22253-900 – joao.maia@fgv.br

² FGV – Fundação Getúlio Vargas. Graduanda do Centro de Pesquisa e Documentação em História Contemporânea do Brasil. Rio de Janeiro – RJ – Brasil. 22253-900 – caruso.all@gmail.com

³ Os autores gostariam de agradecer à FAPERJ pela concessão de auxílio financeiro (APQ1/2010) e de uma bolsa de iniciação científica para a realização deste projeto.

Introdução

Os estudos sobre intelectuais têm uma longa tradição no campo da sociologia. Dos trabalhos clássicos de Karl Mannheim até as pesquisas de Pierre Bourdieu, os desdobramentos na área sempre foram fontes de renovação teórica da própria disciplina, fato que ocorre ainda hoje, em especial na sociologia norte-americana (LAMONT, 1987; COLLINS, 1998; FRICKEL; GROSS, 2005). Pode-se dizer que ao longo deste tempo foram exploradas as mais diferentes variáveis tidas como relevantes para a explicação da ação social desses personagens: classe social, gênero, cultura, espaços e redes de sociabilidade, filiações ideológicas e discursos. Entretanto, as abordagens teóricas mais conhecidas pouco dizem sobre as condições particulares da formação desses atores em contextos não-ocidentais e/ou periféricos⁴, nos quais a relação entre a vida intelectual, a política e a organização da esfera pública não seguiu os mesmos marcos que caracterizaram as sociedades civis burguesas clássicas. Sustentamos que esses contextos apresentam problemas distintos para a análise, o que nos obriga a reler a tradição disciplinar à luz de novos materiais empíricos.

Este artigo busca, portanto, discutir temas da sociologia histórica dos intelectuais em contextos periféricos a partir de um estudo de caso sobre a trajetória de Syed Hussein Alatas (1928-2007), sociólogo malaio que foi um dos pioneiros das modernas ciências sociais no Sudeste Asiático, além de ter desempenhado funções públicas de relevo em seu país. Nossa ideia é utilizar o caso de Hussein Alatas para pensar as trajetórias periféricas e seus efeitos sob a produção intelectual, sugerindo, ao final, algumas inferências analíticas que possam interessar aos estudiosos brasileiros.

A escolha de nosso caso justifica-se porque consideramos que a biografia intelectual de Alatas – que apresentaremos com detalhe na segunda seção deste texto – revela uma criativa combinação entre religião e conhecimento sociológico, que desafia os tradicionais pressupostos no campo da sociologia histórica dos intelectuais a respeito do fenômeno da secularização e seu impacto na esfera pública. Desta forma, sustentamos que este estudo de caso serve para relativizar aspectos consolidados na bibliografia,

⁴ Por “periferia” nos referimos aos países modernos que surgiram na esteira da expansão colonial europeia sobre o mundo, ocupando posição subordinada na divisão internacional do trabalho. É certo que os realinhamentos geopolíticos contemporâneos alteraram essa dinâmica (difícil tratar a China como um país periférico hoje), mas consideramos que o conceito é operativo em termos históricos.

revelando novos modos de investigação do problema que podem abrir caminhos promissores para os estudiosos brasileiros, que também se veem as voltas com um universo intelectual não homólogo àquele que inspirou as abordagens europeias e norte-americanas. Mais especificamente, o artigo se propõe a identificar como os primeiros trabalhos de Alatas, dedicados ao esclarecimento do Islã para europeus e muçulmanos, inauguram uma forma de análise e de crítica que seria empregada em seus trabalhos posteriores acerca do colonialismo e da modernização. A combinação entre crítica religiosa e ciência social rigorosa nos parece uma fatura intelectual inusitada e “boa para pensar”.

O artigo está dividido em duas seções principais. Na primeira, analisamos algumas contribuições clássicas para o tema da sociologia histórica dos intelectuais, evidenciando as limitações dessa disciplina para dar conta das formações intelectuais em contextos não-ocidentais. Destacamos em especial os trabalhos de Mannheim, Gramsci, Bourdieu e Elias, por considerarmos que eles têm uma função exemplar no campo, além de informarem boa parte das reflexões feitas por especialistas brasileiros. É claro que o campo hoje comporta uma pluralidade de abordagens, mas nossa ideia é justamente dialogar com os referenciais clássicos que pautaram os debates sobre a gênese dos modernos intelectuais e suas relações com a consolidação dos Estados-Nações. Nosso interesse não é propriamente fazer uma exegese teórico-metodológica dos autores, mas evidenciar que boa parte de suas análises é construída a partir da generalização de casos históricos específicos, fazendo com que nem sempre suas teorias sejam facilmente universalizáveis. Na segunda parte, apresentamos o estudo de caso focado em Hussein Alatas, enfatizando o nexo entre formação religiosa e imaginação sociológica e tomando como eixo a crítica ao eurocentrismo e seu lugar no discurso sociológico do autor. Utilizaremos material primário (artigos, editoriais e livros escritos pelo autor) e literatura secundária para tratar o objeto, além de apresentarmos uma breve análise de trajetória como recurso metodológico. Na conclusão do artigo, reiteramos os ganhos analíticos trazidos pelo caso, ensaiando uma aproximação com o caso brasileiro.

A sociologia dos intelectuais e a tensão centro-periferia

A literatura especializada na gênese dos intelectuais tende a passar obrigatoriamente pelos escritos de Karl Mannheim. Em

um de seus estudos clássicos sobre o tema, Mannheim (1957) apresentou pontos essenciais para pensar as bases históricas da inteligência, apontando o peso de fatores sociais na conformação do pensamento dos indivíduos. Assim, o sociólogo alemão mobilizou variáveis tais como os espaços de sociabilidade, as gerações e os estilos de pensamento para analisar como as ideias são modeladas historicamente e transformadas em contextos sociais diversos.

Mannheim caracterizava a modernidade a partir da convivência conflituosa de pontos de vista e ideias que expressavam interesses e posições políticas de distintas classes sociais. Nesse cenário, no qual não havia monopólio da verdade e o relativismo surgia como fator incontornável, teriam emergido as ideologias em sentido estrito. Essa disputa só se tornou possível graças à perda do monopólio que a classe clerical na Idade Média detinha sobre a produção de conhecimento. A nova camada de letrados surgidos na modernidade, a *intelligentsia*, paulatinamente se tornaria uma categoria profissional à medida que concorria por uma audiência pública e pelos benefícios advindos desta. Para Mannheim, o fenômeno da secularização teria sido fundamental para a emergência dessa camada social, pois teria permitido que a palavra não fosse mais monopolizada por uma casta religiosa, abrindo espaço para o questionamento incessante das condições do discurso público. Isso fez com que a política se tornasse uma esfera pautada por valores e crenças radicalmente diversas, que não teriam mais um quadro normativo partilhado entre todos os agentes.

Nas análises de Antonio Gramsci ([1949] 1991), a atividade intelectual é tida como comum a todos os homens, e os intelectuais são aqueles que fazem do pensar sua principal atividade. Tornou-se famosa a distinção feita pelo pensador sardo entre os intelectuais tradicionais e os orgânicos. Os primeiros seriam aqueles personagens oriundos de camadas históricas que sempre tiveram o privilégio da cultura escrita e de sua interpretação, tais como padres, funcionários estatais e eruditos aristocráticos. Já os orgânicos seriam gerados pelo próprio desenvolvimento histórico das modernas classes sociais, servindo ao empresário capitalista e à burocracia estatal, sendo, por exemplo, economistas, administradores, cientistas e outros profissionais especializados.

Os intelectuais orgânicos teriam a função de dar consciência e homogeneidade às classes a que estão ligados intrinsecamente. Na visão gramsciana, as modernas sociedades ocidentais

tenderiam a privilegiar a formação de intelectuais orgânicos em detrimento das velhas camadas rurais tradicionais. Seu conhecido ensaio sobre o americanismo exemplifica esse diagnóstico, ao apontar como esse novo paradigma produtivo simplificaria a estrutura de classes e tornaria desnecessária a existência de setores desvinculados do mundo da produção capitalista e, portanto, “parasitários” (GRASMCI, [1930/1932] 2001).

No entanto, foi quando escreveu sobre sociedades nas quais a presença de intelectuais tradicionais seria predominante que Gramsci abarcou contextos alternativos aos modelos costumeiros, como Inglaterra ou França. Diferentemente dos intelectuais orgânicos, que seriam os responsáveis pela nova forma do Estado e da sociedade, portando-se como “funcionários da superestrutura” que moldam o mundo segundo a classe burguesa, os intelectuais tradicionais seriam figuras herdadas de formações histórico-sociais anteriores ao florescimento das relações capitalistas.

Estes intelectuais tradicionais teriam um forte sentimento de continuidade através do tempo e se veriam como independentes em relação às classes sociais, sendo disputados no processo da luta pela hegemonia. Seriam eles clérigos, filósofos, juristas, escritores, podendo tanto se vincular às classes dominadas quanto às dominantes, adquirindo certa autonomia em relação aos interesses imediatos das classes sociais.

A Itália onde Gramsci viveu era um cenário um tanto diferente daqueles em que as teorias sobre intelectuais se desenvolveram, um país com papel econômico secundário e modernização tardia em comparação à Inglaterra, à França e à Holanda. Nesse contexto, os intelectuais tradicionais teriam maior protagonismo na condução da vida política, mas isso parece ser entendido por Gramsci como um traço recessivo de formações sociais não plenamente desenvolvidas em termos capitalistas. O americanismo representaria justamente uma estrutura mais simples e racionalizada, guiada pela lógica da produção, na qual a política teria maior homologia com a estrutura de classes.

Como se vê, as formulações de Mannheim e Gramsci não reservam necessariamente grandes visadas analíticas para o universo das formações periféricas. A tese da secularização, por exemplo, não contempla países de tradição islâmica na qual a religião ocupa outro lugar na narrativa pública, muito mais central e articulado à própria gênese da sociabilidade

intelectual (ARJOMAND, 2004). A classificação de “intelectuais tradicionais”, por sua vez, parece genérica demais para iluminar a produção simbólica de agentes que não se ajustam perfeitamente ao figurino rural descrito por Gramsci a partir das características do mundo social meridional italiano. Seriam os praticantes das novas ciências sociais no mundo pós-colonial, personagens que combinam especialização e ativismo público generalizado, intelectuais “tradicionais”, por exemplo?

Outras formulações conhecidas no campo de estudos dos intelectuais parecem refletir essa limitação. O clássico estudo de Norbert Elias ([1939] 1995) sobre o processo civilizador, por exemplo, é construído a partir de uma comparação entre letrados na França e na Alemanha, esta última tomada como caso recessivo no qual os intelectuais não teriam logrado se organizar de forma ajustada ao mundo da produção capitalista e seus interesses mercantis. Ao contrário da França, onde os literatos participavam do mundo dos salões da alta nobreza e contribuíram para disseminar uma visão de mundo – a *civilité* – que se nacionalizou, na Alemanha esses personagens se viram alijados tanto do mundo estatal-cortesão, como também do universo mercantil, optando por uma visão de mundo avessa ao universalismo cosmopolita do Iluminismo e aos padrões civilizatórios cortesões. A categoria de *kultur* traduziria essa expressividade avessa à modelagem da personalidade civilizada, tida pelos letrados alemães como exemplo de superficialidade.

Esta narrativa de Elias está na raiz de trabalhos de outros autores sobre o problema dos intelectuais alemães, em que se destacou o insulamento dos mesmos na posição de “mandarins”, em constante tensão com as forças do mundo capitalista moderno (RINGER, 1969).

Assim, a perspectiva avançada por Elias para o tema da organização dos intelectuais em contextos tidos como desviantes construiu-se a partir do caso alemão, destacando-se o conflito entre mundo dos intelectuais e a dinâmica da vida produtiva e os consequentes problemas do isolamento social e do protagonismo excessivo da *intelligentsia*. Este é um eixo analítico interessante, mas que não contempla todas as variedades de ajustamento entre intelectuais e vida pública em contextos tão diversos como na América Latina, África ou Sudeste Asiático. Embora nesses continentes os intelectuais também vivenciassem processos de construção nacional tardios, tal como no caso alemão, isso não significou que o perfil apresentado por Elias tenha se repetido.

O fenômeno do colonialismo, por exemplo, implicou outra forma de experimentar o problema da alienação e da dualidade entre vida intelectual e experiência social, gerando um conjunto de discussões clássicas sobre “imitação” ou “originalidade” que não replicaram os debates alemães. Estamos falando, portanto, de formas diferentes de enfrentar o insulamento social descrito por Elias.

O problema do falso universalismo nos parece claro também na obra de Pierre Bourdieu, uma das principais referências, ainda hoje, para se pensar o problema dos intelectuais no Brasil (MELO, 1999). Embora Bourdieu não construa propriamente uma sociologia histórica dos intelectuais, é possível extrair de seus argumentos a presença de elementos particulares ao caso europeu, que são abstraídos quando da confecção de seu discurso.

Seus estudos utilizaram o conceito analítico de campo para entender o peso dos constrangimentos econômicos e sociais sobre a vida intelectual, bem como o efeito de refração exercido pela dinâmica específica do universo dos bens simbólicos sobre os agentes. Seu esquema é bastante operatório, mas construído sobre uma leitura do tema da racionalização religiosa em Max Weber que pressupõe uma progressiva autonomia do mercado de bens simbólicos em termos de uma depuração de fatores externos a esse campo. Isto é, toda a fabulação bourdiana baseia-se na formação de campos relativamente autônomos nos quais haveria posições estruturalmente consolidadas e inter-relacionadas entre si. Ilustração desse procedimento está no estudo do impressionismo feito por Bourdieu, que é, na verdade, uma análise da construção histórica da autonomia estética no campo artístico francês, processo que permitiu a emergência de um discurso sobre o gosto desvinculado das demandas estatais e acadêmicas anteriores (BOURDIEU, 1989). Outro trabalho empírico clássico foi o estudo sobre Gustave Flaubert, que se traduziu como uma investigação sobre a gênese social de um projeto artístico que rompeu com critérios avaliativos exógenos à fatura literária e transformou o culto à estética formal no eixo estruturante da própria literatura moderna (BOURDIEU, 1996). Como se pode ver, estamos diante de um conceito abstrato que descreve a história da formação e do funcionamento do mundo cultural europeu.

O campo é, portanto, um construto analítico feito a partir da releitura de uma excepcionalidade histórico-civilizatória associada à emergência do mundo moderno europeu, processo

descrito na linguagem weberiana que serviu de base a Bourdieu como uma autonomização das esferas de valor. Interessante notar, aliás, que Weber produziu sua teoria a partir justamente de sua sociologia das religiões mundiais, contrastando Oriente e Ocidente. Ora, como o caso de Hussein Alatas ilustrará, nem sempre a construção do mundo intelectual caminhou no sentido de maior autonomização em relação a demandas e valores externos a ele, e isso não necessariamente deve ser tomado como um desvio ou uma patologia. É possível encontrar sofisticação teórica e crescente profissionalismo intelectual em ambientes nos quais a religião tem papel relevante na esfera pública e a política constantemente se imiscuiu nas atividades dos cientistas sociais.

Mais recentemente, houve esforços notáveis para se pensar o tema dos intelectuais em chave menos eurocêntrica, em especial no campo da história da sociologia e dos cientistas sociais, este grupo específico de intelectuais que interessa mais diretamente a este artigo. Destaco aqui os trabalhos de Farid Alatas (ALATAS, 2006) – filho de Hussein Alatas – e de Raewyn Connell (CONNELL, 2007), nos quais se discutem tradições culturais próprias do Sul Global, nas quais temas como colonialismo, imperialismo e questão agrária ganharam maior relevância do que no *mainstream* da disciplina. O trabalho de Connell, em especial, é exemplar na sua crítica ao falso universalismo que marca boa parte da teoria sociológica consumida globalmente, teoria esta que tende a universalizar pressupostos históricos que são próprios das sociedades metropolitanas. Entretanto, esses trabalhos não dialogam criticamente com a sociologia dos intelectuais em si, como pretendemos fazer aqui. Consideramos, portanto, que há muito ainda a ser feito para resolver adequadamente este debate. Como forma de apresentar novos dados para iluminar este tema, a próxima seção versa sobre o estudo de caso centrado na obra de Hussein Alatas.

Syed Hussein Alatas: um estudo de caso

Nascido na Indonésia em 1928, na cidade de Bogor, Syed Hussein Alatas foi uma criança de elite islâmica de ascendência árabe. Sua formação escolar, já no seu novo lar na Malásia, deu-se no English College, onde logrou assimilar o repertório cultural básico do colonizador. Seu desempenho o motivou a estudar sociologia da religião na Universidade de Amsterdã, para onde

partiu no final da década de 1940. Durante quase dez anos, Hussein Alatas não apenas morou na Europa, como também viajou pelo Norte da África e pelo Oriente Médio, colhendo material para sua tese e conhecendo as lideranças do emergente movimento anticolonial do Terceiro Mundo, entre as quais Mohamad Natsir, que seria importante financiador do jornal *Progressive Islam*, editado entre 1953 e 1955.

Note-se que, desde os anos de 1920, existiam na Holanda associações estudantis motivadas por sentimentos anticoloniais, que buscavam agregar a jovem intelectualidade oriunda da Indonésia e da Malásia em espaços de ativismo político e religioso (ROSE, 2010). Neste sentido, Hussein Alatas trilhou um caminho já aberto por outros personagens do anticolonialismo que também se formaram na diáspora pelas sociedades colonizadoras europeias.

Ao retornar para seu país em 1958, Hussein Alatas iria ocupar um cargo na editora governamental Dewan Bahasa, além de se tornar professor de Filosofia na Universidade da Malásia. No início dos anos 1960, escreveu seus primeiros artigos mais importantes, mobilizando o arsenal da sociologia histórica alemã para investigar a formação da civilização islâmica na região da península malaia (ALATAS, 1963, 1964, 1965). Até 1967, serviu como chefe da divisão cultural do departamento de estudos malaios, ao mesmo tempo em que se envolvia mais fortemente com a política local, em um período turbulento marcado por tensões étnicas entre malaios e chineses.

A Malásia fora uma colônia do Império britânico até 1957, quando obteve sua independência. A vida política do país era marcada pela cisão entre a comunidade malaia, cujos representantes políticos outrora ocuparam posições de governo no sistema colonial, e os grupos de origem chinesa, com forte ascendência no comércio e na vida econômica. Esta tensão fazia com que boa parte das discussões girasse em torno do estatuto de cidadania na Federação malaia e sobre a divisão de poder político entre a comunidade que se acreditava verdadeiramente “nacional” e os grupos étnicos que defendiam uma concepção mais aberta de nacionalidade. A posição “malaizante” terminou sendo acolhida pelo *United Malays National Organization* (UMNO), agrupamento político dominante e que se associou à política de afirmação racial que defendia os *Bumiputra* (palavra de origem malaia que significava “os filhos do solo”, ou seja, os nativos malaios).

Em 1968, Hussein Alatas formou o Gerakan, partido de inspiração trabalhista que buscava superar as clivagens entre minorias que marcavam a política malaia. O partido era considerado uma espécie de agremiação dos intelectuais, pois seus cargos diretivos eram ocupados por alguns professores universitários. A despeito do prestígio, o Gerakan foi bastante afetado pelos distúrbios violentos que ocorreram após a celebração de uma vitória eleitoral em 1969. Novamente, esses distúrbios foram ativados pelas tensões étnicas que marcavam a política do país. Neste período, Alatas já mudara sua base acadêmica para a Universidade Nacional de Singapura, onde chefiou o departamento de estudos malaio entre 1967 e 1988. Durante dois breves anos, entre 1988 e 1990, foi vice-chanceler da Universidade da Malásia, mas saiu do cargo após contratar profissionais sem respeitar as políticas de cotas étnicas que pautava o regime malaio.

Até sua morte em 2007, Hussein Alatas continuou a pesquisar e ensinar, em outras universidades na península. Sua trajetória algo conturbada oscilou entre a academia e o engajamento político, mas sempre manteve certa posição independente diante dos discursos hegemônicos que marcaram a consolidação da sociedade pós-colonial malaia. Assim, sua formação islâmica nunca o levou a assimilar os pressupostos mais radicais da “islamização do conhecimento” (ABAZA, 2002) que atraíram tantos intelectuais no final dos anos 1970, incluindo-se aí seu próprio irmão, Syed Al-Attas, que foi uma espécie de nêmesis para Hussein Alatas. Seu engajamento político também não o levou a postos estáveis de comando na região, marcada pela política modernizadora burguesa nas décadas de 1970 e 1980 conhecida como “Mahathirismo”, uma referência a Mahathir Muhamad, líder político e autor do livro *The Malay Dilemma*. A configuração tecnocrática da vida intelectual na Malásia, caracterizada pela presença de *think-tanks* e instituições sob forte controle estatal, também não foi propícia ao espírito irrequieto de Hussein Alatas, que não poupou críticas às doutrinas mahathistas alimentadas pelo partido do poder, o já citado UMNO.

Como se vê, esta é uma trajetória que desafia as narrativas clássicas sobre a gênese dos intelectuais modernos, nas quais o tema da secularização e a autonomização do campo universitário são determinantes para produzir o lugar de discurso desses personagens. Embora não fosse um adepto da islamização do

conhecimento, Hussein Alatas pensou sua escrita e sua atividade como sociólogo a partir desta formação religiosa, e tal articulação esteve longe de ser recessiva ou operar como obstáculo para sua projeção intelectual. Trata-se, portanto, de localizar no material bibliográfico os elementos que nos permitam apreender esta configuração de um discurso sociológico e político original e periférico.

São muitos os escritos deste intelectual malaio, mas selecionamos aqui a experiência religiosa de Alatas desenvolvida em seu trabalho no jornal *Progressive Islam* e alguns de seus escritos mais extensos, destacando seu trabalho sobre a democracia no Islã, feito no âmbito dos seus esforços juvenis de organização político-intelectual (ALATAS, 1956) e seu livro sobre o mito do nativo preguiçoso, trabalho que o consagrou internacionalmente como uma espécie de precursor do pós-colonialismo acadêmico (ALATAS, 1977). Faremos referência também ao seu artigo mais famoso, escrito na primeira metade da década de 1970 e direcionado à crítica do colonialismo mental (ALATAS, 1972). Nossa estratégia de exposição parte da apresentação das ideias principais de Alatas, delineadas na sua obra tardia, para então retomar seus primeiros escritos, voltados para o tema da religião islâmica.

O livro *The Myth of the Lazy Native* explicita como a imagem do nativo do sudeste asiático construída pelo colonizador teve uma função de justificar sua intervenção colonial. A argumentação do autor se utiliza da metodologia da sociologia do conhecimento. Para falar das origens e das funções que “o mito do nativo preguiçoso” teve durante o século XVI até o século XX na Malásia, Filipinas e Indonésia, Alatas vale-se de dois conceitos: ideologia e capitalismo colonial.

Ao discorrer sobre a ideologia, Alatas utiliza o conceito elaborado por Mannheim, tratando-a como um sistema de crenças que procura justificar de forma distorcida uma ordem política, social e econômica, configurando-se de forma autoritária e expressando o interesse de um grupo em particular. A ideologia é constituída por diferentes fontes (religião, ciência, economia, história) e estabelece uma falsa consciência entre os dominantes e dominados.

Para evidenciar como a ocupação colonial forjou uma ideia essencialista do comportamento nativo, Alatas buscou relatos históricos sobre os malaios, os filipinos e os javaneses anteriores

à ocupação inglesa. Ao comparar estes escritos e aqueles elaborados e difundidos durante o período colonial britânico, notam-se as divergentes características atribuídas a esses povos. Enquanto as narrativas portuguesas destacam aspectos positivos dos habitantes da região de Java, as imagens que passaram a circular no século XIX a partir da colonização holandesa ganham outra tonalidade. Como aponta o autor, essa mudança coincide com a implantação do regime de trabalho forçado, que iria opor nativos e colonizadores em torno de concepções distintas sobre o trabalho e a terra.

A ideologia colonial teria utilizado o tema do nativo preguiçoso justamente para racionalizar as práticas de trabalho compulsórias nas colônias. Segundo Alatas, a imagem negativa dos nativos e da sua sociedade foi mobilizada para justificar racionalmente a conquista e o domínio europeu sobre a área, distorcendo elementos da realidade local para assegurar a reprodução ideológica.

Já ao discorrer sobre o capitalismo colonial, outro conceito central de sua obra, Alatas destacou as seguintes características: controle do acesso ao capital pelo poder econômico do colonizador, governo da colônia exercido pelos representantes do domínio externo, níveis mais elevados de negócios e indústria na mão da comunidade dominante, direção da importação e exportação imposta para servir ao interesse do domínio externo, preferência pelo modo agrário de produção em detrimento da industrialização, mínima expansão tecnológica e científica, organização da produção sobre trabalho compulsório, ausência de organização trabalhista para contrabalançar a exploração e não-envolvimento da maior parte da população nos empreendimentos capitalistas.

Alatas vale-se do conceito de capitalismo colonial porque as teóricas clássicas que pretendiam definir o capitalismo, como a de Max Weber, partiam especificamente da experiência histórica europeia. Como apontado por Alatas, Weber considerava o trabalho livre uma característica essencial do capitalismo moderno, o que não se verificava nas sociedades colonizadas.

Na visão de Alatas, o capitalismo seria um sistema econômico associado à aquisição de bens, caracterizando-se pelo uso de métodos racionais para aumentar o lucro, que deve ser sempre ascendente. Daí a importância de se explicitar o que se quer dizer por “capitalismo colonial”, conceito que reconhece a presença do

capitalismo no sudeste asiático, porém aponta as especificidades de sua configuração.

Note-se que a obra é uma das primeiras a denunciar o imperialismo das mentes, apontando a sobrevivência das estruturas de dominação e as consequências da ideologia do capitalismo colonial sobre o pensamento. Além disso, o livro também critica as ciências sociais ocidentais e seus conceitos supostamente universais, mas que são gerados a partir de experiências europeias, e a forma como são replicados em contextos não-ocidentais sem prévia adaptação.

Mas de onde vem esta perspectiva anticolonial e crítica dos estereótipos veiculada no livro? Como se percebe, essa formulação é anterior ao próprio trabalho clássico de Edward Said sobre o Orientalismo, originalmente publicado em 1978, surgindo como um exemplar de discursos sociológicos anticoloniais que eram disseminados no chamado Terceiro Mundo desde meados dos anos 1950 (SAID, 2007). Sustentamos que a origem dessas questões está na experiência religiosa de Alatas quando vivida durante seu encontro com o mundo ocidental. O argumento que aponta a necessidade de contextualizar sócio-historicamente um evento, atentando para os perigos de pensar o outro a partir de seus próprios parâmetros, também está presente nos escritos de juventude do autor. Essa estrutura argumentativa foi utilizada por Alatas ainda na década de 1950 para evidenciar como o Ocidente interpretou erroneamente a religião islâmica. Já neste momento, Alatas apontava para a necessidade de se historicizar o pensamento ocidental, que se pretenderia universal.

Existe pouca informação acerca dos passos que Alatas percorreu em seus anos de estudo na Holanda, no entanto, durante nossa pesquisa foi possível encontrar algumas publicações realizadas na Europa, entre elas as fontes já citadas: o jornal *Progressive Islam* e o livreto *Democracy of Islam*. Essas publicações indicam que houve uma necessidade do autor, a partir de sua formação islâmica, de discutir e desmistificar alguns preconceitos com os quais se deparou na sua experiência universitária. A recente biografia escrita pela sua filha reforça essa percepção, na medida em que indica como esse periódico foi fruto do ativismo político-religioso de Alatas quando confrontado com estereótipos sobre o mundo islâmico vivenciados no Velho Continente (ALATAS, 2010).

O jornal não buscava pregar a palavra do Profeta, mas desnaturalizar alguns pressupostos sobre a religião islâmica e

articular religião e conhecimentos político-sociais. Além de tentar desmistificar o Islã para o Ocidente, procura também esclarecer racionalmente seus pressupostos para os próprios muçulmanos. Note-se que o jornal não era veículo para simples doutrinação, pois os artigos buscavam articular os temas do islamismo aos problemas de construção de um Estado-Nação pós-colonial. Neste sentido, são constantes as referências a autores e intelectuais ocidentais que permitiam refletir sobre o socialismo, a democracia e o planejamento social.

No artigo *The Early Spread of Islam* (ALATAS, 1954a), por exemplo, Alatas dá exemplos históricos de como o Profeta Maomé e o exército muçulmano eram preferidos pelos povos dominados em comparação com seus antigos tiranos. O autor aborda as reformas sociais implementadas, tais como a reorganização mais igualitária do sistema agrário, a liberdade religiosa (mediante taxação), a isenção do serviço militar para não muçulmanos, assim como a existência de um primitivo “imposto de renda” aferido de acordo com as condições materiais de cada um.

Outro artigo, intitulado *Education in Islamic Society* (ALATAS, 1954b), chama a atenção para o papel da educação na transmissão dos valores sociais, dos padrões culturais, dos ideais e das formas de conhecimento específicas de uma sociedade. Nutrido pela concepção pragmática de educação elaborada por John Dewey, Alatas vê a educação como tendo a tarefa de moldar o indivíduo para que esse possa viver de acordo com os padrões esperados pela sua sociedade e sua cultura.

Pensando o baixo desenvolvimento educacional e a baixa produção de conhecimento dos povos muçulmanos em geral, quando comparado aos níveis europeus, Alatas aponta as guerras, os desastres naturais e a dominação de uma elite minoritária como os principais fatores de desarticulação que impediram a formação de um amplo sistema educacional, e não a opção religiosa em si. Para reforçar seu argumento, Alatas volta à Idade Média para mostrar que no século X, todo conhecimento científico era derivado das universidades muçulmanas da Espanha.

Sua proposta educacional foca a educação religiosa islâmica, ao mesmo tempo em que contempla o ensino da ciência moderna e da filosofia. O conhecimento do Ocidente deveria ser desfrutado com uma mente aberta e crítica, pois a proposta da educação não seria apenas promover o conhecimento, mas desenvolver o caráter. Podemos perceber nos artigos sintetizados que o autor

realiza um trabalho intelectual similar ao presente em *The Myth of The Lazy Native*, recuperando historicamente os relatos clássicos para demonstrar que o discurso atual se configura em cima de preconceitos construídos pela visão enviesada do homem ocidental.

Ainda tratando de educação, em editorial intitulado *Our Intellectual Horizon* (ALATAS, 1955a), Alatas defende o valor positivo que a busca por conhecimento tem dentro da religião islâmica e como ela deve ser motivada. Defende a necessidade do fiel muçulmano fazer uso dos conhecimentos desenvolvidos na cultura ocidental, atentando para um método crítico de assimilação. O autor assinala alguns cuidados que devem ser tomados no estudo das ciências modernas, em especial as ciências humanas, pois as suas ideias são em geral frutos de uma experiência histórico-cultural específica.

Alatas aponta o conhecimento profundo da história como a melhor forma de prevenção diante do falso universalismo do pensamento ocidental, citando o exemplo da secularização, fator supostamente essencial para a modernidade, mas cujo sentido deriva especificamente da tradição religiosa europeia. Segundo Alatas, conhecendo bem a religião islâmica e o passado do povo muçulmano, assim como as ciências modernas e a história do seu surgimento, o muçulmano poderia tirar proveito das ideias ocidentais sem colocar sua fé e seu caráter em segundo plano. Isso não implicaria uma transferência direta do conhecimento, mas sim um processo de uma assimilação crítica.

Preocupações similares aparecem nos dois últimos artigos que Alatas escreveu para o jornal. No primeiro, (ALATAS, 1955b), analisa o fenômeno da colonização como uma relação histórica entre nações, na qual uma explora a outra visando o benefício dos que retém o poder. Alatas se detém no período entre o século XIX e o XX, e toma os escritos de Raymond Kennedy como base para analisar as principais características do colonialismo, que seriam: a segregação pela cor, no caso relacionado à pretensa superioridade cultural e racial da civilização europeia; o controle político do país subjogado; a dependência econômica do país colonizado em relação a seu colonizador; os baixos padrões dos serviços oferecidos à sociedade, em especial a educação; e a falta de contato social entre os nativos e os colonizadores.

Já o segundo artigo (ALATAS, 1955c) é um exercício de desconstrução das racionalizações que justificariam cada uma

dessas características do colonialismo, evidenciando um *modus operandi* típico do autor: a análise das ideologias supostamente universalistas do pensamento europeu a partir da assunção de um lugar teórico crítico, que assume o problema colonial como o eixo central de uma sociologia feita em contextos periféricos.

É esta preocupação epistemológica – a operação de assimilação conceitual a partir de um lugar periférico de enunciação – que está presente na maior parte de seu trabalho. Na década de 1970, boa parte de sua produção intelectual se concentraria exatamente na discussão epistemológica sobre o processo de transposição de conceitos cunhados na experiência cultural europeia para sociedades em desenvolvimento. Seu conhecido artigo sobre o fenômeno da “mente cativa” é exemplar desta perspectiva (ALATAS, 1972). Nele, Alatas recupera o conceito cepalino de “efeito-demonstração” e analisa como os administradores e gerentes malaios utilizavam-se acriticamente de estratégias e categorias derivadas de outras experiências históricas, gerando uma dissonância intelectual na sua prática. A crítica não se orienta para uma defesa da indigenização do conhecimento ou para o nativismo ingênuo, mas sim para a denúncia da assimetria existente na circulação de conhecimento entre centros e periferias. Nesse sentido, Alatas se coloca numa posição moderada, propondo que a relação com o Ocidente seja de troca e aprendizado mútuo, sem o isolamento voltado para o tradicional, nem o programa de modernização segundo os manuais ocidentais.

Em *Democracy of Islam*, texto produzido em Amsterdã alguns anos antes de sua publicação na Inglaterra e dirigido ao público holandês e universitário, Alatas procura mostrar como os preconceitos em relação aos muçulmanos teriam raízes nas cruzadas e na intolerância da fé católica. O autor busca desconstruir a ideia de que o Islã seria uma religião retrógrada e intolerante, que pregaria o fatalismo, a predestinação e a condição inferior das mulheres.

Para isso, Alatas anuncia que os conceitos usados para tratar de religião na Europa não deveriam ser utilizados para entender o Islã, afinal os europeus consideram religião uma relação de fé mais delimitada entre o indivíduo e Deus, enquanto no islamismo esta teria um significado mais amplo, relacionando-se a um modo de viver que abarcaria todas as instâncias da vida do homem, incluindo a política.

O mesmo raciocínio é utilizado para tratar a democracia. Segundo Alatas, a concepção de democracia incluiria uma forma de pensar a vida que contém valores e ideias que correspondem à maneira como cada sociedade concebe a natureza humana. Existiriam diferentes modos de vida que se expressariam de maneira democrática e, portanto, poder-se-ia falar de diferentes tipos de democracia.

Retomando em uma breve análise a democracia em Roma e na Grécia clássicas, Alatas analisa algumas concepções sobre natureza humana que moldaram aquela forma de democracia. O valor que os gregos e depois os romanos atribuíam ao status de cidadão e a inferioridade inerente do estrangeiro e do escravo são tomados como exemplos de como o sistema político estaria intimamente ligado a concepções que a comunidade tem acerca do papel dos homens na sociedade.

Já o princípio democrático do Islã vem da concepção de um deus uno, e, portanto, da unidade da raça humana. Alatas destaca passagens do Alcorão para mostrar que, sob a lei de Maomé, marcada pela razão e pela sublimidade, praticava-se a igualdade entre os homens e a liberdade religiosa, evidenciando o espírito democrático do Islã. Desta forma, o autor nos mostra como, a partir de visões de mundo diferenciadas, poderíamos ter diferentes formas de exercer a democracia tendo como base alguns princípios fundamentais que caracterizam esse fenômeno.

Esses escritos, que à primeira vista têm propósito mais religioso do que sociológico, surpreendem pela densidade da argumentação, que mobiliza autores como Darwin, Dewey e Kant para fundamentar seus argumentos sobre a cultura islâmica. Podemos observar também a presença maciça das leituras de Mannheim, autor fundamental para seus escritos posteriores, apontando assim outra via que sugere umnexo entre a temática religiosa e a temática do colonialismo. Isto é, a adaptação do Islã à modernidade é consequência de uma ordem mundial implantada pela colonização, uma ordem que não substitui a civilização islâmica, mas se mescla a ela de forma assimétrica. Isto explica porque os textos religiosos de Alatas não se configuram como simples doutrinação religiosa, pois demandam um exercício reflexivo constante sobre as condições do pensamento autônomo em circunstâncias marcadas pelo colonialismo.

No campo intelectual do Sudeste Asiático, Alatas é identificado não apenas como um dos fundadores da sociologia, mas

também como representante da geração pós-independência. Os temas da descolonização das mentes e o repensar do desenvolvimento lhe garantem lugar entre os intelectuais do terceiro-mundo que emergiram neste contexto de crítica pós-colonial (ABAZA, 2002). Sua obra também o coloca entre os intelectuais muçulmanos críticos que, sem descartarem a origem islâmica, adotaram de forma ponderada uma perspectiva intelectual ocidental. (KERSTEN, 2011). Esta linhagem de intelectuais modernistas pode ser traçada até a primeira metade do século XX no Oriente Médio, com ressonância na Indonésia, onde diferentes religiosos buscaram produzir uma versão mais racionalista e menos mística do Islã (FEDERSPIEL, 2006). Finalmente, os debates travados no jornal *Progressive Islam* sobre política e colonialismo ecoavam os diálogos estabelecidos entre socialismo e islamismo que começavam a ganhar força no mundo árabe.

Como se vê, a crítica ao eurocentrismo no discurso das ciências sociais, um tema caro ao universo das sociologias periféricas entre os anos de 1950 e 1980, pode ser explicada por uma experiência pessoal que mesclava religião e experiência colonial. Isto configura um tipo de articulação entre vida intelectual e esfera pública que desafia conceitos clássicos como “secularização” e “intelectual tradicional”, abrindo as portas para outra compreensão da produção de ideias em contextos periféricos.

Conclusão

Como apontamos na primeira seção, parte significativa da sociologia história dos intelectuais foi constituída a partir de reflexões oriundas da experiência europeia, mesmo quando voltadas para casos tidos como não-modelares. São efeitos desse particularismo a ênfase nos temas da secularização e na autonomia do campo intelectual, bem como a ausência de investigações mais detidas sobre os contextos periféricos, usualmente vistos como reflexos negativos da experiência central. Mais do que simplesmente rejeitar teorias ou interpretações por seu eurocentrismo, é necessário requalificá-las e criticá-las a partir de casos empíricos que ilustrem a diversidade de formas de organização da vida intelectual.

Pensar a trajetória de Syed Hussein Alatas nos pareceu importante para evidenciar como a experiência de formação de um

intelectual e cientista social periférico difere das dos intelectuais dos países centrais, e como essas diferenças condicionam de outra maneira o pensamento e a produção simbólica. O colonialismo e seus efeitos, por exemplo, não foi tema destacado na sociologia histórica clássica dos intelectuais, a despeito da centralidade desse fenômeno no mundo moderno e seu impacto nas reflexões dos letrados em diferentes continentes.

A análise da trajetória no nosso estudo de caso revelou que o incômodo de Hussein Alatas com a construção de imagens essencializadas do outro, baseadas em conceitos criados a partir de experiências particulares hegemônicas, iniciou-se em seus escritos sobre religião. Foi deste esforço de raciocínio que Alatas passou a questionar as produções europeias sobre o Sudeste asiático iniciadas durante o colonialismo. Ou seja, longe de ser obstáculo para a emergência de formas modernas de reflexão social, a religião, neste caso, desempenhou papel relevante na formação de uma trajetória intelectual distante do figurino recessivo da tradição ou dos “intelectuais tradicionais”.

Como vários trabalhos contemporâneos vêm chamando a atenção, é cada vez menos possível narrar a história do pensamento social e seus agentes sem atentar para a centralidade do fenômeno colonial na emergência do mundo moderno (CONNELL, 2007; RODRIGUEZ; BOATCÃ; COSTA, 2010). Ou seja, nos parece que os temas da secularização, da autonomia dos campos e da dinâmica recessiva dos intelectuais periféricos poderiam ser balanceados por enquadramentos analíticos que levassem em conta a profunda assimetria nas trocas intelectuais transnacionais e a produção de lugares de fala marcados pela dialética entre autonomia e subordinação.

A trajetória de Hussein Alatas encontra ressonância na experiência de outros intelectuais e cientistas sociais oriundos do chamado Terceiro Mundo. Assim, a reconstrução biográfica feita pelo economista egípcio Samir Amin (AMIN, 1994) destaca justamente o impacto do tema colonial na sua formação marxista e na própria forma de organização de sua intervenção intelectual, marcada pela combinação entre ativismo político e organização institucional (no caso da CODESRIA⁵, importante centro de pesquisas africano). Em outro contexto, o percurso percorrido por intelectuais como o cientista social egípcio Anouar Abdel-Malek

⁵ CODESRIA é a sigla para Council for the Development of Economic and Social Research in Africa, instituição criada em 1973, na cidade senegalesa de Dakar.

também evidenciou como religião, sociologia e mobilização política encontraram seu ponto comum num local de enunciação marcado pelo choque do colonialismo e a consequente busca por autonomia intelectual (que, reiteramos, não deve ser confundido com nativismo). A obra de Abdel-Malek, concentrada principalmente nas décadas de 1960 e 1970, também foi marcada pela assimilação crítica da sociologia europeia (tanto o marxismo, como a sociologia do colonialismo de Balandier).

Pode-se dizer que o período entre as décadas de 1950 e 1980 foi marcado pela emergência de um campo transnacional periférico, no qual temas como colonialismo, alienação, dependência e imperialismo foram objetos de reflexão por parte de sociólogos e intelectuais de distintos países do Terceiro Mundo. Pesquisas recentes vêm mostrando como havia uma efetiva circulação internacional dessas ideias entre cientistas sociais e economistas latino-americanos e asiáticos, seja na forma da teoria da dependência (PINHEIRO, 2010), seja na forma das ideias estruturalistas cepalinas (LOVE, 1998). Já sabemos que no caso sul-americano, havia uma dinâmica regional que foi fundamental para o surgimento de uma teoria crítica do desenvolvimento, realizada em centros como o CLAPCS e a FLACSO, em Santiago do Chile (BEIGEL, 2010; BRASIL JR., 2011). Em todos esses contextos, pode-se notar a centralidade do problema da assimetria entre centros e periferias, tema que se traduzia tanto em termos intelectuais, motivando teorias sobre a dependência acadêmica, como em termos prático-institucionais, implicando formas de organização e ativismo que não se encaixavam nos modelos clássicos do que seria os “intelectuais modernos”.

Não é difícil ver a relevância dessa discussão para o caso brasileiro, no qual tivemos também uma consolidação universitária tardia, combinada a uma rica tradição intelectual na qual o tema do encontro violento entre colonialismo e América foi determinante (BOSI, 1992; CÂNDIDO, 1959). Pode-se dizer que o Brasil constitui-se, portanto, em excelente exemplo de um campo intelectual no qual o problema da autonomia teve que lidar com a tensão entre “imitação” e “autenticidade”, dois fantasmas a assombrar escritores, cientistas sociais e outros profissionais do simbólico.

Talvez uma das melhores respostas para este dilema esteja na obra de Silviano Santiago, para quem a produção intelectual latino-americana pode ser mais bem interpretada a partir do

conceito de entre-lugar, que traduz exatamente um lugar de enunciação que se apropria das formas estéticas metropolitanas e as reprocessa de forma paródica e/ou crítica (SANTIAGO, [1978] 2000). Silviano estava pensando na literatura, mas nada impede de localizarmos no pensamento social de maneira geral traços desta forma de recriação, que está longe de ser uma simples recepção passiva. Na sociologia, por exemplo, boa parte da produção feita entre os anos de 1950 e 1970 – mesma época na qual escrevia Alatas – valia-se de um engajamento crítico com as teorias estabelecidas em contextos centrais, que eram devidamente reformuladas. Foi assim, por exemplo, com a sociologia da modernização e do desenvolvimento, produto norte-americano que foi ressignificado em terra brasílica, na qual se evidenciaram contradições existentes no próprio corpo teórico original (BRASIL JR., 2011). A ideia de redução sociológica, defendida por Guerreiro Ramos (1958), implicava exatamente a releitura crítica dos conceitos metropolitanos a partir da exposição de seus fundamentos históricos e culturais particulares. Em ambos os casos, estamos diante de intelectuais no entre-lugar, que buscavam pensar autonomamente sem que isso implicasse qualquer posição nativista fundada em concepções sobre a “autenticidade” nacional.

Já temos, portanto, interpretações sobre nossa História Intelectual que destacaram como a dinâmica das ideias no Brasil muitas vezes baseou-se num jogo criativo e dinâmico com a Europa e os Estados Unidos, evitando a identificação entre periferia e consumo intelectual passivo. Ainda assim, permanecemos por demais insulados em torno do problema da “questão nacional” e da “singularidade brasileira”, sem atentarmos para a inscrição de nossos problemas num universo mais geral. Assim, se a trajetória de Hussein Alatas nos fornece um indício para o questionamento das narrativas hegemônicas sobre os intelectuais periféricos, talvez seja a hora de ampliarmos nossa visada comparativa, com o objetivo de aprendermos com outros casos nos quais esse encontro também foi criativamente resolvido.

MAIA, J. M. E.; CARUSO, G. de B. An intellectual peripherally trajectory: Hussein Alatas and the autonomous sociology. *Perspectivas*, São Paulo, v. 41, p.53-77, jan./jun. 2012.

■ **ABSTRACT:** *The field study of sociology of intellectuals has improved a lot within the field of the social sciences. However, it still*

offers little insight into how intellectual production is generated in non-western or peripheral contexts. The article address this issue by analyzing a case-study focused on Malayan sociologist Syed Hussein Alatas (1928-2007), who was a pioneer in the building of social sciences in Southeast Asia. We compare threads from Alatas' early work on Islamism and politics with his most well-known book *The Myth of the Lazy Native* (1977). Our aim is to prove that one must look for the sources of Alatas sociological reflections on postcolonialism, imperialism and captive mind in his writings on Islamism and religion. We consider this hypothesis a challenge to classical assumptions posed by the main works on sociology of intellectuals, which tend to emphasize both secularization and the growing autonomy of academic field as crucial factors for the emergence of modern intellectuals.

■ **KEYWORDS:** Syed Hussein Alatas. Sociology of intellectuals. History of sociology. Center-periphery.

Referências

ABAZA, M. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*. London: Routledge, 2002.

ALATAS, M. *The Life in the Writing: Syed Hussein Alatas*. Kuala Lumpur: Marshall Cavendish, 2010.

ALATAS, S. F. *Alternative discourses in Asian social science: responses to Eurocentrism*. New Dheli: Sage, 2006.

_____. The Early Spread of Islam. *Progressive Islam*. v.1, n.3, p.2. 1954a. Disponível em: <<http://eprints.usm.my/8469/>>. Acesso em: 01 mar. 2012.

_____. Education in Islamic Societ. *Progressive Islam*. v.1, n.4-5, p.1. 1954b. Disponível em: <<http://eprints.usm.my/8471/>>. Acesso em: 01 mar. 2012.

_____. Our Intellectual Horizon. *Progressive Islam*. v. 1, n.10, p.1. 1955a. Disponível em: <<http://eprints.usm.my/8585/>>. Acesso em: 01 mar. 2012.

_____. Colonialism. *Progressive Islam*. v. 2, n.3-4, p.1-2. 1955b. Disponível em: <http://eprints.usm.my/8590/1/Progressive_Islam_Vol_2_No_3-4.pdf>. Acesso em: Acesso em: 01 mar. 2012.

_____. Colonialism. *Progressive Islam*. v.2, n.5, p.1-2. 1955c. Disponível em: <http://eprints.usm.my/8591/1/Progressive_Islam_Vol_2_No_5.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2012.

_____. *Democracy of Islam*. The Hague: W. Van Hoeve Bandung, 1956.

_____. The Weber Thesis and South East Asia. *Archives de sociologie des religions*, 8e Année, n.15, p.21-34, 1963.

_____. Theoretical Aspects of Southeast Asian History: John Bastin and the Study of Southeast Asian History. *Asian Studies*. v.11, n.2, p.247-260, 1964.

_____. Feudalism in Malaysian Society. A study in historical continuity. *Civilizations*. v.XXVIII, n.4, p.579-591, 1965.

_____. Collective Representations and Economic Development. In: _____. *Modernization and Social Change: Studies in Modernization, Religion, Social Changes and Development in South-East Asia*. Sydney: Angus and Robertson, 1972. p.53-64.

_____. *The Myth of the Lazy Native*. London: F. Cass, 1977.

AMIN, S. *Re-reading the postwar period: an intellectual itinerary*. New York: Monthly Review Press, 1994.

ARJOMAND, S. A. Coffehouses, Guilds and Oriental Despotism. Government and Civil Society in Late 17th to Early 18th Century Istanbul and Isfahan, and as seen from Paris and London. *European Journal of Sociology*. n.45, p.23-42, 2004.

BEIGEL, F. *Autonomia y dependencia academica*. Universidad y investigacion cientifica en un circuito periferico: Chile y Argentina, 1950-1980. Buenos Aires: Biblos, 2010.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, P. A institucionalização da anomia. In: _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p.255-279.

_____. *As regras da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRASIL JR., A. Dilemas e paradoxos: as formulações de Florestan Fernandes e Gino Germani no início dos anos 1960. In:

CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA, XV, 2011, Curitiba. *Anais...* Curitiba: 2011. Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=189&Itemid=171>. Acesso em: 01 mar. 2012.

CÂNDIDO, A. *Formação da Literatura brasileira*. Momentos Decisivos. São Paulo: Martins Fontes, 1959.

COLLINS, R. *The Sociology of Philosophies: a global theory of intellectual change*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

CONNELL, R. *Southern Theory: social sciences and the global dynamics of knowledge*. London: Polity Press, 2007.

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

FEDERSPIEL, H. *Indonesian Muslim Intellectuals of the twentieth-century*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2006.

FRICKEL, S; GROSS, N. A General Theory of Scientific/Intellectual Movements. *American Sociological Review*. v.70, n.2, p.204-232. 2005.

GRAMSCI, A. Americanismo e fordismo. In: _____. *Cadernos do cárcere*. v.4, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1991.

KERSTEN, C. *Cosmopolitans and heretics: new Muslim intellectuals and the study of Islam*. New York: Columbia University Press, 2011.

LAMONT, M. How to become a dominant french philosopher: the case of Jacques Derrida. *The American Journal of Sociology*. v.93, n.3, p.584-622, 1987.

LOVE, J. *A construção do terceiro mundo: teorias do subdesenvolvimento na Romênia e no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MANNHEIM, K. Los papeles históricos de la 'intelligentsia'. In: _____. *Ensayos de Sociología de la Cultura*. Madri: Aguilar, 1957. p.175-225.

MELO, M. P. C. *Quem explica o Brasil?* Juiz de Fora: EDUFJF, 1999.

PINHEIRO, C. Direct and indirect transitivity. The receptions of dependency theory in India and Singapore and other dialogues between intellectual peripheries from the Global South. IN: WORLD SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES NETWORK MEETING, 2010, Buenos Aires. *Anais...* Argentina: 2010.

RAMOS, G. *A redução sociológica*: introdução ao estudo da razão sociológica. Rio de Janeiro: ISEB, 1958.

RINGER, F. *The decline of the German mandarins*: the German academic community, 1890-1933. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

RODRIGUEZ, E. G; BOATCÁ, M; COSTA, S. *Decolonizing european sociology*: transdisciplinary approaches. Londres: Ashgate, 2010.

ROSE, M. *Indonesia Free*. A political biography of Mohammad Hatta. Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 2010.

SAID, E. W. *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTIAGO, S. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: _____ . *Uma literatura nos trópicos*: ensaios sobre dependência cultural. São Paulo: Perspectiva; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 2000. p.11-29.

Bibliografia consultada

BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BURNS, L. P. Meeting Hussein. In: HASSAN, R. (Org.). *Local and global*: social transformation in Southeast Asia. Leiden: Brill Academic Publishers. 2005. p.331-333.