

# Colonização portuguesa, sociogênese do Brasil e as possibilidades do agir comunicativo

Gilson Ciarallo<sup>1</sup>

## Resumo

Neste artigo estuda-se a composição social do Brasil colonial, enfatizando como aspectos da cultura portuguesa de então se estabeleceram em articulação com os demais elementos culturais que compuseram essa configuração social. Utilizando-se como marco teórico a teoria da ação comunicativa, estudam-se as possibilidades do agir comunicativo, atentando para o papel que nele exerce a sacralização do sistema colonial. Atributos do catolicismo colonial são explorados, bem como a reprodução da cosmovisão mítico-mágica. Enunciados interpretativos centrais são a correspondência da composição cultural analisada com a imagem de disjunção entre sistema e mundo vivido, a obstrução das possibilidades contidas no agir comunicativo e a inadequação do quadro histórico-desenvolvimental de Habermas para a compreensão da configuração sociocultural relativa à experiência colonial.

**Palavras-chave:** Colonização portuguesa. Catolicismo colonial. Ação comunicativa.

## 1 Introdução

O encontro de tradições socioculturais distintas, possibilitado pela experiência colonial, revela muito acerca da especificidade cultural que se delinea na sociogênese do Brasil. O caráter mercantilista que designa a colonização, atrelado à instituição do padroado de Portugal, sob os auspícios da cristandade, definiu atributos particulares à composição social que se estabelece.

---

<sup>1</sup> Professor de Metodologia da pesquisa nos cursos de pós-graduação do ICPD – UniCEUB. Doutor em sociologia (2005) pela Universidade de Brasília.

Neste estudo, apresento algumas reflexões que contribuem para a compreensão dessa composição histórico-cultural. Enfatizo a influência de aspectos da cultura portuguesa que chegam à colônia, os quais entram em diálogo com os outros elementos na confluência de fatores que constituíram o sistema colonial.

Ao longo da reflexão, nos parágrafos seguintes, procuro compreender a configuração social do período colonial à luz da teoria da ação comunicativa. A fim de possibilitar um melhor entendimento da utilização desse quadro teórico, apresento primeiramente alguns conceitos e aspectos gerais do arcabouço teórico de Habermas, seguidos por considerações interpretativas que emergiram no estudo da composição sociocultural que aqui coloco sob análise. Em seguida, dou atenção a alguns dos traços que contribuem para a compreensão da legitimação do sistema colonial, os quais se traduziram como resistências à liberação do potencial contido no agir comunicativo. A oclusão do agir comunicativo é então mais bem entendida, considerando-se a natureza do catolicismo que se estabeleceu na colônia, bem como a reprodução da cosmovisão mítico-mágica.

## **2 Arcabouço teórico: razão comunicativa**

Pode-se caracterizar a teoria da ação comunicativa como histórico-desenvolvimental, designação que é relativa à compreensão da trajetória do racionalismo ocidental ao longo do processo histórico, na mesma tradição de Max Weber. Ao considerar como a sociedade ocidental se transformou ao longo dessa trajetória, Habermas introduz a noção de razão comunicativa, baseada na intersubjetividade que se estabelece por intermédio da linguagem e que tende a aumentar progressivamente à medida que avança a moderna cultura ocidental. A superação das imagens mítico-mágicas do mundo, entendidas como estruturas abarcadoras do saber coletivo, abre caminho para o advento dessa nova concepção de razão, a qual abre trilhas para novos saberes, constituídos a partir da interação. Cabe considerar que esse desenrolar histórico está intimamente ligado à noção weberiana de desencantamento do mundo.

Nessa formulação teórica, o processo histórico-cultural que se desenrola no Ocidente provoca a “liberação progressiva do agir comunicativo”, o qual é chamado a sobrelevar a autoridade outrora assumida pelos mitos e pela religião. Advém a razão comunicativa, um conceito que remonta à “[...] experiência central da força sem coação da fala argumentativa, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso” (HABERMAS, 1984, p. 26-27). É, portanto, por meio da fala argumentativa e do entendimento mútuo (*mutual understanding*) que os participantes nela implicados superam a subjetividade inicial de suas concepções, dando-se conta, ao mesmo tempo, da existência da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto de suas vidas.

O conceito de razão comunicativa está atrelado ao paradigma do entendimento mútuo, de forma que o foco é depositado na atitude performativa que adotam os indivíduos nas interações mediadas pela linguagem. Em tais interações há pretensões de validade inerentes aos atos de fala, pretensões que podem ser criticadas e fundamentadas.

O consenso racional, por sua vez, encontra-se intimamente ligado e dependente do desbloqueio dos domínios de validade que estão imersos e perdidos na forma mágica de conceber o mundo, ou pouco delimitados ou distintos nas imagens religiosas do mundo. Em conexão com a teoria weberiana da racionalização, Habermas salienta que é somente no contexto da modernidade que as esferas culturais de valor diferenciam-se de modo a alcançar a especificidade das pretensões de validade, o que se dá à medida que ocorre a linguistificação do sagrado (*linguistification of the sacred*): a aura de encantamento e temor difundida pelo sagrado são reconduzidas ao cotidiano na força vinculante das pretensões de validade criticáveis.

Atrelada à noção de linguistificação do sagrado está o processo de racionalização do mundo vivido. Sendo o mundo vivido o reservatório de conhecimentos armazenados, de coisas sabidas, de firmes convicções que os participantes em comunicação desenvolvem a partir de processos cooperativos de interpretação, sua racionalização é uma decorrência da dissolução do núcleo arcaico de normatividade, de desencantamento e despotenciação do âmbito sacral presente nas imagens de mundo anteriores à modernidade ocidental.

Em um ponto específico da formulação de seu arcabouço teórico, Habermas se dá conta dos limites das aproximações teóricas que identificam a moderna sociedade ocidental com o mundo vivido, deparando-se, ao mesmo tempo, com a impotência da razão comunicativa diante da complexidade do mundo moderno. Tais limitações levam à necessidade de se conceber, simultaneamente, a sociedade enquanto sistema e enquanto mundo vivido, estando o sistema ligado sobretudo às transformações que ocorrem nos quadros de reprodução material da sociedade. Na teoria da ação comunicativa, sistema e mundo vivido são diferenciados ao passo que a complexidade do primeiro e a racionalidade do segundo ganham estatura. A moderna cultura ocidental, por sua vez, alcança um nível de diferenciação sistêmica no qual organizações cada vez mais autônomas são conectadas umas às outras por intermédio de meios de comunicação deslinguisticados, tais como dinheiro e poder. Na sociedade ocidental moderna ocorre, desta feita, a disjunção entre sistema e mundo vivido, o que resulta no desenvolvimento de esferas de ação econômica e política para as quais o background do mundo vivido tende a ser irrelevante. Essa dinâmica é marcada, portanto, pelo atrofiamiento do mundo vivido em relação ao sistema. Esse equacionamento teórico é construído, reafirmo, com vistas à compreensão do advento e avanço da moderna sociedade ocidental.

### **3 Sociedade colonial brasileira e razão comunicativa: uma aproximação interpretativa**

Na conjugação da sociedade brasileira do período colonial, o processo de liberação do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo encontra resistências nítidas. Em outras palavras, a composição social do Brasil, considerada em sua gênese, não é compreendida fluentemente sob a ótica da imagem teórica habermasiana relativa à liberação do potencial de racionalidade, própria da lógica do agir comunicativo. É em decorrência disso que, nesse quadro de formação do Brasil, entendo não ter sido harmoniosa a dissolução do núcleo arcaico de normatividade, a qual dá lugar às imagens de mundo racionalizadas, segundo Habermas (1984).

As afirmações no parágrafo acima decorrem da seguinte interpretação daquela conjugação social: no contexto do Brasil colonial o processo de linguistifica-

ção do sagrado (recondução da potência do sagrado ao cotidiano da interação mediada pela linguagem) encontrou limitações que eram próprias da dinâmica social específica do contexto social colonial. Tais limitações existiram porque a cultura brasileira em constituição reuniu tradições culturais diversas muito diferentes entre si, cada qual marcada por uma possibilidade cognitiva específica (HABERMAS, 1990).<sup>2</sup> Essa diversidade trouxe consequências importantes para a sociedade que se constituía, uma vez que foram decisivas para a constituição do reservatório de saberes comuns, isto é, para a composição do mundo vivido da sociedade colonial, a visão de mundo a partir da qual os indivíduos mutuamente se compreendiam. Consequentemente, nesse contexto sociocultural não houve condições adequadas para a construção das imagens de mundo racionalizadas que foram fundamentais para o advento e a predominância da razão comunicativa que marcaram a trajetória da moderna cultura ocidental.

Acrescente-se que, uma vez sob a operação diretiva da Cristandade colonial, a prevalência do núcleo arcaico de normatividade que legitimava o sistema colonial, junto com a cosmovisão mágica sobrevivente, constituíram mais obstáculos nas trilhas que, de acordo com a teoria habermasiana, levam às imagens de mundo racionalizadas próprias do Ocidente moderno. Sugere-se, então, que o processo que culmina no surgimento das imagens de mundo racionalizadas é decididamente parcial ou seletivo (SOUZA, 2000) nos quadros do Brasil colonial.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Sistematiza padrões de desenvolvimento cognitivo-sociais a partir da teoria psicogenética do desenvolvimento do indivíduo, de Piaget. No contexto sob investigação padrões cognitivos distintos, representados pelos europeus, pelos indígenas e pelos africanos, que não viveram os mesmos processos históricos de socialização, são agrupados sem qualquer preocupação com vistas à integração social, o que implica a obstrução dos contextos formativos do horizonte dos processos de entendimento mútuo.

<sup>3</sup> A seletividade da modernização brasileira explica-se pela presença concreta dos valores fundamentais que designam a essência da modernidade ocidental, ainda que apresente dessemelhanças nítidas em sua configuração (seletiva) comparada com outros casos concretos de realização dos valores culturais (também seletivos) próprios do Ocidente moderno. Compreende-se, dessa maneira, a possibilidade de estudar a composição sociocultural brasileira como uma variante peculiar da composição histórico-cultural do Ocidente moderno.

Na teoria habermasiana a racionalização das imagens de mundo possibilitaram os novos modelos de organização social que surgiram no decorrer da trajetória ocidental, aumentando os níveis de complexidade dos sistemas (HABERMAS, 1984). Entretanto, colocando-se em perspectiva os quadros socioculturais do Brasil colonial, entendo que os processos de complexificação sistêmica daquela composição social inicial ocorreram sem que houvesse relações de causalidade com o mundo vivido colonial. Em razão disso, pode-se afirmar que a sociogênese do Brasil adéqua de um modo peculiar à imagem da disjunção (*uncoupling*) entre sistema e mundo vivido enunciada por Habermas na teoria da ação comunicativa. O sistema colonial, portanto, encontrava-se em uma situação de independência em relação ao mundo vivido, e impunha-lhe restrições que impediram que a coordenação da ação acontecesse por intermédio da linguagem visando à compreensão mútua. Essa compreensão mútua, por sua vez, consiste em aspecto essencial para a predominância da razão comunicativa na teoria habermasiana.

#### **4 Sacralização e legitimação do sistema colonial**

O sistema colonial é fortemente marcado pelos movimentos que definem sua sacralização. Em outras palavras, o atributo sacral designativo do sistema colonial que aqui se coloca em perspectiva apresenta-se como elemento essencial com vistas a compreender o amplo quadro da sociogênese do Brasil. Nesse sentido, cumpre considerar que o sistema colonial é implantado, no contexto aventado, sob os auspícios da Cristandade. Em outras palavras, os tentáculos da expansão da Cristandade colonial contribuem para a definição do caráter sacral do sistema.

O conceito de Cristandade constitui, ao mesmo tempo, construções históricas e míticas que, para Riolando Azzi (1994, p. 7), encontram-se “[...] polarizadas ao redor de determinados princípios que fundamentam a ordem social de um povo, e simultaneamente garantem sua estabilidade e expansão”. Por conseguinte, ao se manterem sob o manto protetor dos monarcas, os colonizadores lusitanos revestiam-se da missão de expandir a Cristandade colonial brasileira como expansão da Cristandade lusitana. Tal concepção, por sua vez, distingue-se em grande medida da do mundo moderno, no qual o Estado se apresenta como realidade

autônoma, assim como as instituições eclesiásticas, as quais passam a depender exclusivamente de seus chefes, influenciando apenas indiretamente na composição política e social contemporânea.

A concepção de Estado Cristão ou Cristandade, por sua vez, denota uma organização social na qual a comunidade de fiéis e a sociedade civil constituem uma só entidade, estando os chefes eclesiásticos e os chefes políticos em condições tais que seus papéis sociais se interpenetram. Em razão disso, a sacralidade que perpassa a organização social é o aspecto mais expressivo da Cristandade. Tal sacralidade, no contexto colonial, era proporcionada pelo que Azzi (1981, p. 23) chama de “Teologia da Cristandade”, cujo princípio teológico tradicional, que afirma não haver salvação fora da Igreja, passa a ser entendido como “fora da Cristandade luso-brasileira não há salvação”. O reino lusitano, por sua vez, concebia-se como revivescência do reino de Israel: os lusitanos como povo eleito, predestinados por Deus, portadores de salvação. Assim, ao serem as vicissitudes políticas e comerciais dos lusitanos concebidas como manifestações da presença e da vontade de Deus, suas conquistas eram, como consequência disso, legitimadas como expressão do desígnio de Deus em prol da edificação da Cristandade.

Desse modo, a teologia da Cristandade leva a evangelização a significar não apenas a transmissão da mensagem cristã, uma vez que também significa conduzir os colonizados a se pautarem segundo critérios da cultura lusitana. Esses dois aspectos da missão apresentam-se intimamente interligados no contexto de colonização do Brasil: sendo o reino lusitano o lugar de salvação, a ação missionária consistia em instrumento eficaz com vistas a fazer com que a cultura portuguesa fosse aceita pelos colonizados. Por conseguinte, o caráter sacral do sistema colonial é mais bem entendido dentro do quadro histórico-social da expansão da Cristandade, em cujo seio foi instaurado.

Cumprе salientar que é inerente à lógica da Cristandade colonial estarem os missionários a serviço não apenas do evangelho, mas também da Coroa portuguesa. Assim, o projeto político e econômico da Coroa portuguesa foi sacralizado e justificado em nome da fé cristã. Nesse contexto, uma das decorrências da teologia da Cristandade na composição social da colônia foi o estabelecimento do princípio

de guerra santa: a cruz aliada à espada, na mesma acepção expansionista das cruzadas, aliando à religião interesses, sobretudo políticos e econômicos. Sobrevive, portanto, o mesmo *clima* triunfalista que prevalecia na investida contra os mouros da época medieval, conforme salientou Hernani Cidade (1963, p. 23) ao referir-se ao modo como concebia a vida e o mundo, o português da última metade dos quatrocentos, a qual considera ser o mesmo do século XVI.

Esse espírito medieval de cruzada de que fala Hernani Cidade pode ser percebido nos escritos de Anchieta acerca da guerra dos portugueses contra os índios tupis em Piratininga, recuperados por Serafim Leite (1954, p. 210-211):

Parece-nos, agora, que estão abertas as portas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam postos debaixo do jugo, porque para este gênero de gente não há melhor pregação do que a espada e vara de ferro.

Seguia-se, dessa feita, a tradição da conquista, própria do quadro histórico lusitano. A expansão marítima portuguesa é mais bem entendida se esse traço é considerado como atributo. Assim compreende Boxer (2002, p. 17), ao referir-se às conquistas lusitanas no ultramar no período que vai do século XV ao século XIX, salientando a intolerância em relação a outros credos e raças: “Mouros e sarracenos (como eram chamados os mulçumanos), judeus e gentios eram considerados popularmente condenados ao fogo do inferno no outro mundo. Consequentemente, não deviam ser tratados com muita consideração neste”.

É na conjuntura de expansão político-econômica lusitana, da qual são atributos a herança da guerra santa e das cruzadas, que se pode compreender a incursão do sistema colonial com sua guerra justa. Hernani Cidade (1963, p. 23) lembra que, em 1455, o Papa Nicolau V enviava ao rei de Portugal a bula *RomanusPontifex*, a qual autorizava o reino a “conquistar, vencer e subjugar todos os sarracenos ou pagãos [...] e outros inimigos de Cristo, onde quer que se encontrassem”. Esse caráter de guerra justa atrelada à expansão do reino de Portugal é recorrente nos escritos dos historiadores do pensamento católico no Brasil. Azevedo (1978, p. 58), por exemplo, referia-se a Mem de Sá, o terceiro governador geral do Brasil, como “o príncipe cruzado da indiada”.

Teologicamente legitimado, o caráter violento do sistema colonial pode ainda ser caracterizado pela obstrução do agir comunicativo, impedindo que indivíduos pudessem, por intermédio da linguagem, interagir nessa composição social, colocando-a como objeto de discussão. Nesse contexto, o paradigma do entendimento mútuo não encontra vias adequadas a fim de desenvolver-se, como ocorre nos quadros da teoria habermasiana, em suas considerações sobre o advento da razão comunicativa. Reitere-se que é condição para o desenvolvimento do paradigma do entendimento mútuo o desbloqueio dos domínios de validade, os quais estão imersos e perdidos nas imagens mítico-mágicas do mundo e insuficientemente delimitados na religião.

A composição social característica da sociogênese do Brasil apresenta uma realidade muito diferente daquela que é marcada pelo desbloqueio dos domínios de validade a que Habermas se refere. Com efeito, no contexto colocado sob análise, o bloqueio dos domínios de validade é intensificado e perpetuado à medida que, no ato colonizador, utiliza-se de preceitos e dogmas religiosos – incompreensíveis às imagens de mundo originais dos indígenas e africanos – com vistas a justificar a incursão do sistema. Dentro dos domínios do sagrado, a comunicação efetiva é sistematicamente restringida (HABERMAS, 1984, p. 189).

Obstrui-se o agir comunicativo não só por estarem os domínios de validade subordinados aos dogmas e preceitos religiosos. O agir comunicativo é obstruído, sobretudo porque uma imagem do mundo (a judaico-cristã), constituída historicamente, é imposta enquanto interpretação unívoca da realidade envolvente àqueles que não podem compreendê-la imediatamente. O sistema é violento principalmente porque impede a compreensão mútua por intermédio da linguagem, pois opera fragmentando o mundo vivido da sociedade colonial. Esse mundo vivido, por sua vez, é entendido como sendo o lugar onde falante e ouvinte se encontram, pretendendo que seus enunciados coincidam com o mundo que os envolve.

Tal astúcia do sistema colonial é mais bem compreendida se considerarmos que toda a primeira fase da história da instituição eclesiástica no Brasil decorre sob o regime do padroado dos reis de Portugal. O padroado consistia em uma forma típica de compromisso entre a Santa Sé e o governo português, o qual se traduzia

no direito, por parte de Portugal, de administração dos negócios eclesiásticos, concedidos pelos papas aos soberanos portugueses (BOXER, 2002). É nesse mesmo quadro que, em 1522, o papa Adriano conferia a D. João III a dignidade de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, transmitida em seguida aos seus sucessores no trono. Os monarcas passaram então a exercer ao mesmo tempo um poder de ordem civil e eclesiástica, principalmente nas colônias e domínios portugueses. Eles eram os chefes efetivos da Igreja no Brasil.

A união entre a Igreja e o Estado lusitano ganhava caráter sacral e a Coroa passava a ser o símbolo tanto da Igreja como do Estado. E disso decorria a íntima colaboração entre o poder político e o eclesiástico. A Coroa se comprometia a manter a fé católica como religião oficial e a empenhar-se na difusão da fé, oferecendo aos eclesiásticos os meios econômicos para a realização de sua missão religiosa (AZZI, 1987, p. 21). Essa configuração marcou o cenário político brasileiro até os fins do século XIX, transformando a Igreja católica em instrumento ao serviço dos mecanismos coloniais.

Ao passo que se instituía o primeiro bispado do Brasil, mediante a bula *SuperspeculamilitantisEcclesiae*, de 25 de fevereiro de 1551, o papa Júlio III expressava claramente os direitos outorgados a D. João III e seus sucessores. Por intermédio da instituição do padroado, o monarca português acumulava as tarefas de evangelização e da catequese, bem como a promoção do culto, a nomeação e o sustento dos ministros eclesiásticos. Roma ficava relativamente fora das tomadas de decisão referentes à Igreja. Os assuntos eclesiásticos da colônia, por conseguinte, estiveram quase que inteiramente nas mãos da coroa, que deles se ocupava por meio de um departamento de administração, a Mesa da Consciência e Ordens. A autoridade eclesiástica assumia o compromisso de colaborar para o fortalecimento do projeto colonial, inculcando nos súditos da Coroa os deveres de fidelidade e obediência. Consistia, assim, em um instrumento eficiente com vistas a manter a unidade e a coesão social do Império luso em expansão.

Uma teologia da Cristandade (AZZI, 1981) operava no sentido de justificar o projeto colonial, elevando os portugueses à condição de corsários do reino de Deus:

Os outros homens, por instituição divina, têm só obrigação de ser Católicos, o Português tem obrigação de ser Católico e de ser Apostólico. Os outros Cristãos têm obrigação de crer a Fé: o Português tem obrigação de a crer, e mais de a propagar (VIEIRA, 2000, p. 281).

Nessas palavras do jesuíta é nítido certo messianismo, próprio das correntes messiânicas em Portugal do século XVI. Azzi (1987, p. 59-60) sustenta que uma ideia forte de Vieira era que Portugal estava destinado a ser o quinto império, de extensões universais, sucedendo aos quatro grandes impérios do mundo antigo (o dos assírios e caldeus, o dos persas, o dos gregos e o dos romanos). No fim dos tempos, ao ser escolhido por predestinação divina, Portugal tinha reservada a glória de levantar-se como um quinto império.

Em Vieira, as conquistas lusitanas são sacralizadas, como neste trecho do *Sermão pelo Bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda*, escrito em 1640:

Ouvimos a nossos pais, lemos nas nossas histórias, e ainda os mais velhos viram em parte, com seus olhos, as obras maravilhosas, as proezas, as vitórias, as conquistas que por meio dos portugueses obrou em tempos passados vossa onipotência, Senhor. [...] Vossa mão foi a que venceu, e sujeitou tantas nações bárbaras, belicosas e indômitas, e as despejou do domínio de suas próprias terras, para nelas os plantar, como plantou com tão bem fundadas raízes; e para nelas os dilatar, como dilatou, e estendeu em todas as partes do mundo, na África, na Ásia, na América (VIEIRA, 2000, p. 443-444).

O espírito da cruzada sobrevive à expansão do império luso. É igualmente representativo desse pensamento o *Sermão da Bula da S. Cruzada*, proferido por Vieira na catedral de Lisboa, em 1647. Nele fazia apologia da Bula da Cruzada, instituída pelo papa Inocêncio X:

O motivo que teve primeiro o papa Gregório Décimo Tércio, e depois seus sucessores, e hoje o Santíssimo Padre Inocêncio Décimo, Nosso Senhor, para conceder as mesmas indulgências da Cruzada aos Reinos de Portugal, foi, como se contém na mesma bula, o subsídio dos nossos soldados da África, que armados sempre, e em velas naquelas fronteiras, defendem as portas da Espanha e da Cristandade contra a invasão dos mouros (VIEIRA, 2008, p. 242).

Também nos escritos de Anchieta é nítida a aliança entre cruz e espada, com vistas à justificação da guerra contra os indígenas. Em seu poema *De Gestis-Mendi de Saa*, de 1563, Anchieta enaltece o terceiro governador geral e suas tropas em guerra contra grupos indígenas, afirmando que os soldados com suas espadas pertencem “aos esquadrões de Cristo”. A parte final do poema é constituída de hino de graças pela vitória da cruz, através das armas portuguesas, aniquilando o poder do inferno, expresso no massacre das populações indígenas. É nesse contexto que aparece a exultação dos soldados: “Desfraldando a bandeira da cruz vencedora e das cinco chagas que tu, ó Cristo, sofreste em teu corpo exangue pelo gênero humano e que domaram para sempre o feroz tirano do inferno” (ANCHIETA, 1970, p. 129-133). E, em enaltecimento ao governador geral:

[...] um dia o Pai onipotente volveu os olhares dos reinos da luz à noite das regiões brasileiras às trevas que suavam em borbotões, sangue humano. Então mandou-lhes um herói das plagas do Norte, um herói que vingasse os crimes nefandos, que banisse as discórdias, freasse o assassínio, bárbaro e contínuo, acabasse com as guerras horrendas, abrandasse os peitos ferozes e não sofresse impassível cevar-se em sangue de irmãos queixadas humanas (ANCHIETA, 1970, p. 53).

Conforme nota Serafim Leite (1938, p. 116-117), o mesmo espírito pode-se encontrar em Manuel da Nóbrega em carta escrita em 1556, justificando a caça aos índios em decorrência de terem sido o primeiro Bispo do Brasil e seus companheiros mortos e devorados por eles:

Os que mataram a gente da nau do Bispo se podem logo castigar e sujeitar, e todos os que estão apregoados por inimigos dos cristãos, e os que querem quebrantar as pazes, e os que têm escravos dos cristãos e não os querem dar, e todos os mais que não quiserem sofrer o jugo justo que lhes derem e por isso se alevantarem contra os cristãos. Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa.

Nas entrelinhas desses discursos podem-se identificar, a partir da alusão que faz Habermas (1990, p. 84) à psicologia de Piaget, os elementos que esse teórico utiliza a fim de classificar, dentro de seu quadro histórico-desenvolvimental, o ad-

vento do estágio universalista, no qual surgem “imagens cosmológicas do mundo, filosofias e religiões que substituem as explicações narrativas dos contos míticos por fundamentações argumentativas”; são relativas a esse estágio representações cosmocêntricas ou teocêntricas da divindade – “o Deus uno, transcendente, onisciente, perfeitamente justo e piedoso do cristianismo” –; aparece a manifestação de uma pretensão de validade geral ou universalista, própria das grandes religiões mundiais e, atrelada a essa pretensão, a necessidade da propagação do Reino de Deus para todo o mundo, a partir de Portugal, baseada na instituição do padroado, sob a égide da Cristandade. É essa imagem cosmológica do mundo que fornece as bases para a legitimação do sistema colonial.

Entretanto, dessa forma de pensamento, de tal dinâmica de argumentação, a qual é representativa do estágio universalista do quadro desenvolvimental habermasiano, “[...] os princípios supremos aos quais se reportam todas as argumentações são ainda subtraídos à própria argumentação e imunizados contra as objeções” (HABERMAS, 1990, p. 20). Daí a suscetibilidade à manipulação, ao uso argumentativo a partir de interesses externos à própria natureza da religião; daí a dificuldade em reconhecer na cultura alheia um discurso apreciável. São essas condições desfavoráveis à liberação do agir comunicativo.

Hernani Cidade (1963, p. 122) chama a atenção para o período: o século XVI, que “conferiu à religião considerada verdadeira” direitos tais que não reconhecemos hoje, sobretudo em razão do “espírito de tolerância de nosso tempo”. Hoornaert (1981, p.25), por sua vez, salienta que o indígena jamais foi considerado “fronteira” nos documentos históricos, jamais teve respeitada a sua alteridade, uma vez que o catolicismo de então não tinha consciência daquelas fronteiras, sendo o outro concebido como marginal. Como, então, ver o outro como coprodutor do reservatório de símbolos e significados que se compartilhava na sociedade colonial? No quadro de sentidos estabelecidos o outro só se “encaixava” na configuração social se “reduzido” à fé cristã.

As capelas, os santuários e a imagem da cruz, sempre presentes, afirmavam a posse da terra em nome de Deus. Os eclesiásticos tinham seu valor para a empresa capitalista no sentido em que funcionavam como verdadeiros bandeiran-

tes, enquanto agentes de defesa das fronteiras e, além disso, enquanto eficientes transformadores de índios *brabos* em índios *mansos*, em uma eficiente dinâmica de redução do colonizado ao sistema colonial e na manutenção deste em nome da Cristandade, sob os auspícios do padroado.

O sistema colonial, de regime de plantagem escravista (*Plantation*), instituído à sombra da bandeira da Cristandade, subordinado à Coroa, à luz de uma imagem de mundo cosmológica e teocêntrica, de pretensões de validade universalistas e imunizado contra objeções, proporcionou um sistema de dominação profundamente marcado pela identidade das autoridades – Deus, rei e senhor local. Identidade que, de acordo com Hoornaert (1981, p.38), encontrou na instituição do padroado a influência decisiva no âmbito cultural.

A homogeneidade identitária entre as três autoridades (Deus, rei e senhor local), ao ficarem mantidas e articuladas em um vínculo sagrado, possibilitaram o estabelecimento do tipo de dominação tradicional descrito por Weber (1994), o que contribuiu para prover sustentabilidade e coesão ao sistema colonial, uma vez que obediência ao senhor local equivalia à obediência ao rei, e obedecer ao rei era equivalente a obedecer a Deus.

A instituição do padroado estava, portanto, diretamente ligada à ordem da realidade suprassensível, sendo legitimada pela imagem cosmológica e teocêntrica do mundo. Tal imagem, por sua vez, não admitia objeções, mantendo distantes as possibilidades do paradigma do entendimento mútuo a que já nos referimos anteriormente. Pensando ainda a partir dos termos da teoria da ação comunicativa, a autoridade do sagrado – dogmas e preceitos judaico-cristãos sistematizados na teologia da Cristandade – provê, nessa composição social, uma redoma de sentidos baseada em uma imposição normativa fundamental que é, por sua vez, resistente ao desenvolvimento da razão comunicativa. Ao impedir que a racionalidade comunicativa se desenvolva, tal imposição normativa é lida a partir da perspectiva das imagens de mundo mítico-mágicas, as quais eram já constituintes das imagens de mundo originais de indígenas e africanos, bem como de muitos colonos. Os sentidos que se reproduzem na conjuntura do catolicismo colonial têm essa natureza mítico-mágica e compõem o reservatório de conhecimentos que os indivíduos

os desenvolvem nos processos cooperativos de interpretação da realidade. Esses sentidos monopolizam o horizonte dos processos de entendimento mútuo, o qual coincide com o mundo vivido da sociedade colonial.

## **5 O catolicismo que se estabelece na colônia e os obstáculos a outras formas de pensamento**

O cristianismo instaurado na colônia tem traços singulares, as quais tomam uma forma bastante distinta da religião que se expandiu no continente europeu. Importante, contudo, é atentar para o tipo de catolicismo e conjuntura cultural de Portugal à época. Em Portugal, havia acentuada repressão direcionada ao movimento da Renascença e do Humanismo que varria a Europa na mesma época dos descobrimentos. Essa repressão marcou o catolicismo português com os traços próprios do período medieval, como se houvesse um movimento oposto àquele que se expandia no continente.

Antônio Saraiva (1974, p. 92) afirma que toda a Península Ibérica fica de fora desse movimento no campo das ideias, carecendo, por exemplo, de descobertas científicas. As elites, por sua vez, davam manutenção à escolástica medieval, oferecendo resistência a ideias vindas de fora. O autor descreve uma batalha na esfera das ideias que tem íntimas relações com outra batalha, bem maior, na esfera econômico-social. Certos desfechos na primeira esfera implicariam abalos na segunda, isto é, colocaria em risco a estrutura agrário-feudal dominante na Península Ibérica. Um movimento oposto, portanto, valorizou ideias cuja identidade estiveram mais atreladas à Idade Média. Os expoentes mais significativos desse movimento foram a Contra-Reforma e a Companhia de Jesus, que contribuíram para a manutenção de diversos “traços arcaizantes” na cultura ibérica, como sustenta Bosi (1997, p. 29) ao tratar da pouca influência da Renascença em Portugal.

Merece destaque o papel que desempenhou a Companhia de Jesus para a perpetuação dos traços arcaizantes a que Bosi se refere. Afinal, a ela compete, em grande medida, a educação da sociedade ibérica da época. Em 1555 tomava conta do Colégio de Artes e ganhava um lugar estratégico na Universidade de Coimbra.

Passa, então, à Companhia de Jesus o monopólio da educação, sobretudo aquela das classes dirigentes. Fecham-se, dessa maneira, as portas para o desenvolvimento da ciência moderna que ganhava forma fora das fronteiras portuguesas (SARAI-VA, 1974, p. 93-94).

Em um contexto de repressão às novas ideias, assumiu papel importante o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, criado no século XV principalmente para reprimir a burguesia “cristã-nova” em favor dos grupos agrários espanhóis. Ocorre que sua ação se generalizou a todas as formas de heterodoxia, sendo levado a controlar inclusive a produção literária e científica através de mecanismos de censura. Dessa forma, contribuiu para aniquilar as correntes humanísticas, isolando Portugal do restante da Europa. Azzi (1987, p. 110) lista as seguintes categorias de obras proibidas em Portugal e seus domínios: livros de autores ateus e de autores protestantes que combatessem o poder espiritual do papa e dos bispos, ou que atacassem artigos da fé católica; autores que negassem a obediência ao papa; livros de feitiçaria, quiromancia, magia e astrologia; livros que, apoiados em falso fervor religioso, levassem à superstição e ao fanatismo; livros obscenos e livros infamatórios; que contivessem “sugestões de que se siga perturbação do estado político e civil que tudo concedem ao povo contra as sagradas e invioláveis pessoas dos príncipes”; que utilizassem os textos das Sagradas Escrituras em sentido diferente do usado pela Igreja; autores que misturassem artigos de fé com os de mera disciplina; que impugnassem os direitos, leis, costumes, privilégios da Coroa e dos vassalos; obras “dos pervertidos filósofos destes últimos tempos”; livros publicados na Holanda e na Suíça atribuídos a advogados do parlamento da França e que tratavam da separação entre o sacerdócio e o império.

Vale notar que são em maior número as regras condenatórias dos livros que versam sobre religião. Tal aspecto salienta, na Inquisição, o traço característico de radicalização do problema da fé, levando aos extremos a questão do dualismo céu/inferno, deus/diabo, luz/trevas, bem/mal.

É esse também mais um traço do quadro cultural em que se processa a socio-gênese do Brasil. São essas as ideias e os mecanismos que imprimirão no Brasil colonial o modo de pensar à semelhança da metrópole. Modo de pensar que é, por sua

vez, transplantado para a colônia pelas vias das estruturas do catolicismo. A Companhia de Jesus no Brasil, por exemplo, levou aos extremos seus traços medievais, fechando-se para o mundo moderno que se desenhava muito além das fronteiras de pensamento que aqui instituíram. Sobre a organização das bibliotecas nos colégios, Serafim Leite (1938, p. 541-542) chamava a atenção para a escassez de livros de textos para as escolas, sendo abundantes os de natureza ascética ou doutrinal, enviados, sobretudo por eclesiásticos. As atenções dos jesuítas voltavam-se para a doutrina e espiritualidade católica, com um escopo declaradamente catequético.

Ao proceder com a compreensão desse quadro sociogenético dentro do arcabouço teórico habermasiano histórico-desenvolvimental, verifica-se imediatamente uma “quebra” da harmonia característica daquele arcabouço teórico: não vislumbramos a possibilidade de se conceber a sociogênese do Brasil encaixando-a simplesmente no quadro histórico-desenvolvimental no qual Habermas interpreta o Ocidente, chamando a atenção para a liberação dopotencial contido no agir comunicativo.

Na teoria da ação comunicativa, Habermas tem como ponto de partida da trajetória as sociedades arcaicas, em um percurso desenvolvimental ascendente, rumo às sociedades modernas. Vislumbra-se uma quebra dessa harmonia se se considera o fato de ser a formação do Brasil marcada pelo atrelamento das possibilidades da filosofia aos dogmas religiosos. Tal é a composição social do Brasil colonial que o catolicismo que para cá é transplantado contribuiu no sentido de intensificar tal atrelamento, já bastante presente no catolicismo de Portugal. E intensifica-se justamente porque o mecanismo de justificação teológica – da Cristandade, da escravidão, da guerra justa – operou nas bases de constantes reprodução e recriação de dogmas, os quais mantiveram-se imersos nas imagens mítico-mágicas do mundo, dirigindo a reprodução simbólica do mundo vivido colonial.

Ora, a conjuntura de sociogênese a que nos referimos não se adequa harmoniosamente ao quadro histórico-desenvolvimental habermasiano principalmente porque neste, ao passo que se desenvolvem as grandes religiões mundiais, começam a surgir imagens racionalizadas do mundo. A essas imagens racionalizadas do mundo, Habermas associa a abertura dos caminhos para o advento da razão comu-

nicativa, a qual marcará a moderna cultura ocidental. De maneira muito diferente disso, o catolicismo do contexto colonial, ao proceder de forma a intensificar a operação de reprodução e recriação de dogmas, obstruiu os caminhos que levariam à liberação do potencial contido no agir comunicativo, oferecendo resistência ao advento da razão comunicativa.

Essa interpretação ganha força se considerarmos que os grupos indígenas e africanos, elementos constitutivos da composição social colonial, em muito menor medida colocavam em perspectiva – de forma crítica – a teologia nas quais se baseavam os dogmas. Os preceitos do catolicismo eram absorvidos à maneira da reprodução das imagens mítico-mágicas do mundo. Como já afirmado anteriormente, eram essas imagens que compunham o mundo vivido colonial. É desse mundo vivido colonial que poderiam advir os recursos para a ação comunicativa na sociogênese do Brasil.

Essa análise torna-se mais adequada se considerarmos que na colônia só circulava produção intelectual sob o rígido controle da censura régia. Censura que era, por sua vez, intermediada pelos quadros institucionais do catolicismo colonial. Acerca da produção literária do Brasil colonial, Antônio Cândido de Mello e Souza (1960, p. 92-93) observou que, até a segunda metade do século XVIII, estiveram sob o signo da religião e da transfiguração, sendo essa a diretriz ideológica, “[...] justificando a conquista, a catequese, a defesa contra o estrangeiro, a própria cultura intelectual”.

Assim era que todo tipo de pensamento devia ser conduzido dentro de parâmetros teológicos e filosóficos bem definidos, seguindo uma cultura padronizada, de tendência universalista e de tipo clássico. Em *Compêndio narrativo do peregrino da América*, obra do início do século XVIII, Nuno Marques Pereira (1939, p.45) expunha esse tipo de pensamento, traduzindo a preeminência da filosofia moral transmitida pelos seminários: sabida pelo gentio a filosofia o levaria à idólatra, ao cismático levaria à apostasia, enquanto ao protestante levaria à heresia. Todavia, se praticada por um católico cristão tem-se “[...] o verdadeiro fruto das Escrituras, com que se aproveita; e os reparte pelos mais com liberal graça do Espírito Santo, enchendo-os de bens espirituais”. Filosofia e religião são mantidas atadas a fim

de se obter o verdadeiro sentido das coisas e como maneira eficaz de organizar a sociedade, segundo Vita (1969, p. 26-27), um “[...] típico produto da prosa mística e moralista tradicional de claro intuito: inculcar a doutrina teológica sob as mais diferentes formas, conjugando ao mesmo tempo filosofia militante e teologia”.

Nessa conjuntura histórico-cultural do Brasil colonial, o aprisionamento das formas de pensamento aos dogmas religiosos contribuiu para perpetuar o caráter ritual de sua produção intelectual. Por conseguinte, os processos de intensificação da capacidade de reflexão sobre a realidade concreta, os mesmos que possibilitaram o desenvolvimento do racionalismo científico característico do quadro histórico-desenvolvimental do Ocidente, em muito menor medida se estabeleceram na sociogênese do Brasil: “[...] o lugar acadêmico no império português, inclusive no Brasil, se limitou a ser um lugar de doutrinação, de domesticação intelectual, nunca de reflexão a partir da vida concreta” (HOORNAERT, 1981, p.323).

Aludindo à teoria da ação comunicativa, o ritualismo característico daquela “tradição acadêmica” a que Hoornaert se refere constituiu, no Brasil do período colonial, o “invólucro” dos princípios supremos aos quais se reportavam eventuais argumentações. Tais princípios supremos, em determinado estágio da dinâmica social, estavam ainda subtraídos à argumentação e imunizados contra objeções. Tal é o contexto da sociogênese do Brasil, caracterizado que é pelo aprisionamento da filosofia aos dogmas religiosos (ou aos próprios princípios supremos).

## **6 A herança do catolicismo português e a perpetuação da cosmovisão mítico-mágica**

Vale salientar ainda que o catolicismo português distinguia-se do quadro geral europeu por manter vivas diversas práticas, ritos e crenças características da época medieval. Os portugueses perpetuavam, em alguma medida, a mundividência mítico-mágica sob a qual eram depositadas as interpretações do mundo próprias da época medieval. Levando em conta novamente do quadro histórico-desenvolvimental da teoria da ação comunicativa, cumpre lembrar que o surgimento das imagens racionalizadas do mundo, cujo advento liga-se ao desenvol-

vimento das grandes religiões mundiais, propicia o surgimento de uma razão que estabelece a ruptura com os mitos e com o pensamento mágico. Tal consideração vai ao encontro desta tese acerca da adequação imperfeita e dissonante do quadro sociogênico sobre o qual nos debruçamos à trajetória histórico-desenvolvimental que é característica da teoria habermasiana, já que o catolicismo vivido pelo povo português no período em questão era intensamente marcado por imagens mítico-mágicas do mundo. Assim, o catolicismo vivido pelo colono, bem como aquele reinterpretado pelo indígena e pelo africano, não foi caracterizado, no contexto colonial, pela ruptura com o mito. Ao contrário, o catolicismo vivido pela sociedade colonial foi reproduzido e recriado sob a direção da reprodução simbólica do pensamento mítico-mágico.

Esse traço da religião em Portugal marcou também o contexto colonial. Gilberto Freyre (2002, p. 169) o destaca, ao descrever a religião entre portugueses como “[...] uma liturgia antes social do que religiosa, um doce cristianismo lírico com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs”. Trata-se de uma mentalidade que mantém bastante estreitas as fronteiras entre realidade sensível e suprassensível, que busca nas divindades a satisfação de seus desejos ou necessidades cotidianos.

O quadro sociocultural de sociogênese do Brasil incorporou esses elementos da mundividência mítico-mágica portuguesa que, sob o revestimento do catolicismo popular português, contribuiu para a composição singular do catolicismo que o contexto colonial gerou, reproduzindo com acentos diversificados a “topografia lendária do cristianismo medieval”, como sustenta Lindoso (1984) também evidenciada por Cascudo (1976, p. 33), para quem foi o elemento branco colonial o responsável pela maioria dos mitos, sobretudo no que tange à “força modificadora” que sobre eles incidia, sendo o “efeito português” muito presente em sua produção e reprodução.

Cabe notar a coincidência do uso tanto em Lindoso como em Cascudo de nomenclaturas próprias da designação do espaço. Ao utilizarem os termos *geografia* e *topografia*, descrevem a constituição de uma modalidade de pensamento, de cosmovisão, que caracterizou a composição social colonial. Descrevê-la implica,

sobretudo a observação de seus “relevos” com seus respectivos “acidentes” naturais e artificiais. Nesse sentido, a artificialidade que os marca consiste no invólucro que reveste a mentalidade mítico-mágica colonial, invólucro que coincide com a estrutura do catolicismo, a qual é, por sua vez, constitutiva da complexidade do sistema.

Com vistas ainda à descrição referida acima, note-se que a própria instituição do degredo enviava para o Brasil os feiticeiros que consigo traziam uma infinidade de práticas mágicas, conforme amplamente analisado por Laura de Mello e Souza (1996). Tais elementos acentuaram o tipo de cosmovisão que, no Brasil colonial, o quadro sociogenético suscitou.

Considerando o quadro histórico-desenvolvimental formulado por Habermas, saliente-se mais uma vez o caráter imperfeito e dissonante de uma possível adequação da configuração sociocultural colonial à trajetória desenvolvimental que desembocou no predomínio da razão comunicativa, própria da moderna cultura ocidental. Evidência importante daquelas imperfeições e dissonâncias é o fato de terem se encontrado no Brasil colonial uma diversidade de tradições culturais indígenas, africanas e europeias. Portanto, há, reunidos em uma mesma composição histórico-cultural, diferentes padrões de complexidade social, bem como distintas imagens de mundo. Por conseguinte, não há como adequar sem descontinuidades o quadro da sociogênese do Brasil ao quadro histórico-desenvolvimental habermasiano, principalmente porque a configuração histórico-social da colônia se origina e se desenvolve em um contexto de constante fragmentação, no qual a imagem de mundo, característica das grandes religiões mundiais – naquelas circunstâncias, o Cristianismo – não se reproduziu a partir de um único núcleo de produção e reprodução simbólica.

## **7 Considerações finais**

A busca pela compreensão da especificidade cultural que se delinea na composição social colonial requer um olhar atento para as diversas confluências que levaram a uma apropriação peculiar de aspectos importantes da cultura portuguesa. O modo como o sistema colonial se instaura e se justifica, associado à

reprodução simbólica composta de forma multifacetada, em razão da diversidade cultural que se estabeleceu na colônia, dificultaram em grande medida as possibilidades do agir comunicativo. Em outras palavras, tal arranjo social impediu que houvesse, nos quadros do Brasil colonial, condições favoráveis ao desenvolvimento do que Habermas denomina razão comunicativa, entendida como traço designativo do Ocidente moderno. Todavia, tal compreensão da composição histórico-cultural aqui colocada sob investigação não afasta as possibilidades de se considerar essa resultante cultural como mais uma expressão da modernidade ocidental. Ao contrário disso, acredita-se que olhares dessa natureza permitem considerar a composição social estudada como uma das realizações parciais da moderna cultura ocidental. É com esse intuito que foram tecidas as considerações dispostas neste artigo.

## **Portuguese colonization, sociogenesis of Brazil and the possibilities of communicative action**

### **Abstract**

In this article the sociocultural composition formed in Brazil's colony is investigated focusing on how some aspects of Portuguese culture were established in articulation with other cultural elements that took part of this social configuration. The theory of communicative action is the theoretical framework in which the possibilities of communicative action are analyzed. The role that plays the sacralization of colonial system is also considered, as well as some attributes of colonial Catholicism and the mythical-magical worldview reproduction. Central interpretative statements are the correspondence of the cultural composition analyzed with the theoretical image of the uncoupling of system and lifeworld, the obstruction of the possibilities of communicative action, as well as the inadequacy of Habermas' historical-developmental framework for understanding the colony sociocultural configuration.

**Keywords:** Portuguese colonization. Colonial catholicism. Communicative action.

## Referências

- ANCHIETA, José de. *De gestisMendiSaa*. São Paulo: Ministério da Educação e Cultura, 1970.
- AZEVEDO, Tales. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.
- AZZI, Riolando. A teologia no Brasil: considerações históricas. In: PELAEZ, A. C. et al.*História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.p. 21-43.
- AZZI, Riolando.*A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- AZZI, Riolando.*A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1997.
- BOXER, Charles Ralph. *O império marítimo português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro: J. Olympio; Brasília: INL, 1976.
- CIDADE, Hernani. *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*. Coimbra: A. Amado, 1963.
- FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. In: Santiago S. (Coord.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.p. 121-645.
- HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action*. Boston: Beacon, 1984.
- HABERMAS, Jürgen.*Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Braziliense, 1990.
- HOORNAERT, Eduardo. Teologia e ação pastoral em Antônio Vieira SJ (1652-1661).In: PELAEZ, A. C. et al.*História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981.p. 63-74.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugália, 1938.

LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: IV Centenário, 1954.

LINDOSO, Dirceu. Sumé-Tomé: sobre a religiosidade dos índios brasileiros. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 44, n. 174, p. 265-286, 1984.

PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1939.

SARAIVA, Antônio José. *História da literatura portuguesa*. Lisboa: Europa América, 1974.

SOUZA, Antônio Cândido Mello e. Letras e ideias no Brasil colônia. In: HOLANDA, S. B. (Org.). *História geral da civilização brasileira*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960. v. 2. t. 1. p. 91-105.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VIEIRA, Antônio. Sermão do Espírito Santo. In: PÉCORRA, A. (Org.). *Sermões: padre Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2000. p. 415-440.

VIEIRA, Antonio. Sermão de Santo Antônio. In: PÉCORRA, A. (Org.). *Sermões: padre Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2000. p. 277-293.

VIEIRA, Antonio. Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda. In: PÉCORRA, A. (Org.). *Sermões: padre Antônio Vieira*. São Paulo: Hedra, 2000. p. 441-462.

VIEIRA, Antonio. Sermão da Bula da S. Cruzada. In: VIEIRA, A. *Sermões*. São Paulo: Loyola, 2008. v. 1. p. 241-258.

VITA, Luís Washington. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Globo, 1969.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 1994. v. 1.