

---

# PE. ANTONIO VIEIRA E MAQUIAVEL NA FORMAÇÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA

Wallace Faustino da Rocha Rodrigues

**RESUMO:** o objetivo do texto é promover uma breve reflexão da formação do Brasil a partir da atuação de Antonio Vieira, orientando-se por seus sermões. A referência básica para a leitura consiste na consideração do Brasil como detentor de uma tradição ibérica, visível nas pregações do jesuíta. De forma igualmente lacônica, contrapor-se-á a constituição brasileira às teses de Maquiavel no que diz respeito ao Estado, levando em conta as mencionadas virtudes e a fortuna, fundamentais ao se questionar o papel do príncipe.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antonio Vieira; iberismo; Maquiavel.

---

## Índice

Introdução . . . . .	1
1 A Ibéria diante das transformações da modernidade . . . . .	2
2 Maquiavel, o Estado e a sociedade . . . . .	4
3 O Barroco em Antonio Vieira . . . . .	6
3.1 A construção do Brasil . . . . .	7
Considerações finais . . . . .	10
Referências Bibliográficas . . . . .	11

## Introdução

A COLONIZAÇÃO portuguesa se traduz na adoção de uma tradição igualmente portuguesa, transcrita, de modo geral, nas Ciências Sociais, por meio da tradição ibérica. Assim sendo, como diversos teóricos já o ressaltaram, torna-se premente salientar o importante significado desta tradição para a configuração do formato final assumido pela sociedade brasileira. Esta seria uma forma de expor de maneira concisa a própria sociedade com suas nuances, abrindo possibilidades para os naturais questionamentos filosóficos, políticos e sociológicos a contribuírem de forma precisa para uma interpretação social e valorização de alguns

de seus principais aspectos. Assim sendo, o presente e humilde texto objetiva, principalmente, fornecer bases para a percepção desta tradição na configuração da sociedade brasileira desde seus primórdios. O ponto de partida escolhido a demarcar tal fato está em alguns dos sermões de Antônio Vieira, levando em conta fundamentalmente o seu característico elemento barroco que, aliás, contornará toda a argumentação a seguir em virtude do pressuposto barroquista na constituição do povo brasileiro.

Como estratégia para ressaltar a atuação de Vieira no Brasil – e, também, para a promoção de maiores debates em torno do tema – faz-se uma breve apresentação de algumas das principais características da obra *O príncipe*, de Maquiavel, destacando a sua importância para a constituição do que ficou conhecido como o Estado moderno. Por sua vez, admite-se como princípio que a formulação maquiaveliana contribui de maneira definitiva para o formato final do Estado Moderno no que toca à *razão de Estado*. Por fim, a sociedade visualizada por Maquiavel é brevemente contrastada com aquela vicejada por Vieira, estando este seguindo os preceitos ibéricos. Para a conclusão,

O conteúdo deste artigo está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte desta obra carece de expressa autorização do editor e do(s) seu(s) autor(es). O artigo, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade do(s) autor(es).

---

© 2019, Wallace Faustino da Rocha Rodrigues.

© 2019, Universidade da Beira Interior.

Wallace Faustino da Rocha Rodrigues: Docente do curso de Ciências Sociais da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Brasil.

uma síntese a salientar a singularidade da sociedade brasileira em sua constituição.

## 1 A Ibéria diante das transformações da modernidade

O ponto de partida para a ambicionada contribuição refere-se ao lugar ocupado pelo Barroco na formação da sociedade latinoamericana e, especificamente, da brasileira. Para tanto, brevemente, na esteira da tese de Barboza Filho (2000) esboça-se como essencial a necessidade de se transcender a perspectiva formal do Barroco tal como comumente apresentado na História da Arte. Ou seja, o projeto consiste em possibilitar não mais percebê-lo exclusivamente como um fenômeno artístico, mas sim como uma espécie de elemento conceitual a servir de referência teórica para a delimitação de formas de vida e movimentos sociais muito bem caracterizados na História (Hatzfeld, 2002). Neste comenos, a obra de Maravall, *A cultura do Barroco*, mostra-se fundamental na orientação da leitura, pontuando o Barroco em termos conceituais e, conseqüentemente, promovendo sua valorização epistemológica tanto em termos históricos, como filosóficos e sociológicos, ao apresentar a formulação de uma cultura barroca de origem ibérica (Maravall, 2009). É este roteiro que permitirá contextualizar Vieira e as possibilidades de consideração da sociedade brasileira em constituição tal como o elemento político a ela prescrito.

O ponto de destaque de Maravall circunscreve a consideração quanto ao conjunto de transformações sociais em vigência na Europa e, sobretudo, na Península Ibérica (*Idem*). O seu posicionamento conceitual frente ao Barroco admite uma consideração plena quanto a essas transformações e movimentos, permitindo o estabelecimento de diálogos produtivos e consistentes entre os movimentos sociais visíveis de então. Maravall, ainda condicionado a uma interpretação da História, sublinha o período como aquele em que se encontra vigente uma transformação do mundo medieval para o moderno, atribuindo ao Barroco uma participação fundamental para o sucesso efetivo desta transformação e conseqüente alteração de paradigmas. Há, em sua percepção, relativo determinismo da História que tende a justificar a sua percepção do Barroco como um conceito de época – embora sustente a idéia da elaboração conceitual como referência para se pensar teoricamente os fenômenos do período, tratando-se, portanto, de um consistente recurso metodológico.

Para avançar, o ponto fundamental presente

nas argumentações de Maravall refere-se à forma como é concebida a sociedade refletida no Barroco (*Ibidem*). Trata-se, notavelmente, de uma sociedade em transformação, apropriando-se de valores fundamentalmente humanistas, mas, ao mesmo tempo, mesclando valores ainda não humanistas. A insistência de Maravall nesta reflexão é constante e reforçada pelo reconhecimento do Barroco como cronologicamente posterior ao Renascimento, demonstrando como alguns de seus elementos fundamentais remetem diretamente ao Renascimento. Logo, seguindo ainda o seu olhar de historiador, o sujeito barroco seria produto de um conjunto de crises econômicas e políticas vivenciadas durante os séculos XVI e XVII, assimilando a isso, claro, os elementos caracterizados como modernos e presentes na cultura renascentista. O Barroco, portanto, é visto como uma espécie de investida conservadora em meio à crise social e cultural – o Protestantismo com a fatídica percepção do indivíduo como isolado da presença de um Deus. Assim sendo, entoaria a retomada de valores progressos, tidos como mais representativos em constante negação da apocalíptica realidade vivida (*Ibidem*).

É diante do cenário laconicamente descrito acima que a caracterização do sujeito ibérico, o seu processo de constituição como um todo e a afirmação de sua tradição, devem ser pensados. Através da fundamentação em Aristóteles e das reflexões embasadas nas teses de Santo Tomás de Aquino, os teóricos humanistas e, sobretudo, os dominicanos e jesuítas, reconhecem a existência de uma lei natural presente no cidadão e em todas as coisas relacionadas a ele de modo direto. Trata-se de observar uma noção divina de ordem correspondente à percepção aristotélica da sociedade perfeita. Tal noção identificar-se-ia com os princípios tomistas de lei natural e lei positiva, sendo esta última uma representação de sua anterior e, conseqüentemente, manifestação clara dos anseios de Deus no mundo. A lei positiva, portanto, seria um rearranjo humano em seu mundo, orientando-se sempre pelo suposto conhecimento imanente da lei divina e, depois, mas não igual, da lei natural e a ordem presumida (Skinner, 1996).

Pensando em termos do formato adquirido pela colonização e o constante subjugo dos povos nativos, como os índios, o raciocínio presume um princípio de ordenamento social a contemplar debates em torno de temas como o consentimento de poder sobre um grupo a partir da justificativa fundada no bem geral de todos (Eisenberg, 2000). Portanto, diferentemente de um prenúncio de ma-

nutenção da liberdade individual, o consentimento sustentaria a idéia tomista da sociedade como algo único e subjacente à constituição do sujeito de um modo geral. Logo, não se trata de reconhecer unicamente o princípio de um homem se protegendo do outro, mas, pelo contrário, de o homem existir em função da comunidade política à qual pertence e que, segundo consta, está eminentemente sob ameaça (Skinner, 1996). A cultura do Barroco deve ser assimilada e compreendida exatamente neste sentido. A sua ênfase apocalíptica capta de maneira exata a constante ameaça a que se encontra submetido o sujeito barroco projetando invariavelmente a sensação de dor insuportável diante da perda da identidade do todo – isso ajuda a explicar a confusão feita na concepção do Barroco como a arte da Contra-Reforma, quando, na verdade, a Contra-Reforma deve ser vista no interior do Barroco ao projetá-lo como uma cultura e a reação católica como um movimento no interior desta cultura (Maravall, 2009).

Ademais, diante deste enquadramento, o Barroco pressupõe mecanismos de persuasão, segundo os padrões retóricos de Aristóteles, tentando conferir legitimidade às formas sociais de então. Trata-se de uma espécie de artifício capaz de reforçar a idéia de sociedade, garantindo a configuração de sentido social a partir de uma identificação completa e plena entre o todo social e as leis natural e, fundamentalmente, positiva (Argan, 2004). Assim sendo, a tradição em questão encontraria amparo significativo nas próprias formas sociais que, por meio do Barroco, confeririam justificativa para a existência da respectiva sociedade. Explora-se, a contento, seus elementos mais basilares, permitindo à sociedade a identificação plena consigo mesma, reforçando o seu significado de existência perante uma ordem divina suprema e atemporal (Barboza Filho, 2000).

Não seria errôneo afirmar que a moderna teoria do Estado, no tomismo, encontra-se fundamentada no direito natural e no princípio de ordem, a partir da vontade divina, presente nele. Nota-se o contraste com a perspectiva luterana a negar a existência de uma justiça inerente ao homem. Para o tomismo, esta justiça existe e opera segundo as regras divinas evidenciadas pelas escrituras e pela tradição da Igreja enquanto instituição representativa da vontade divina no mundo temporal. A título de comparação, os luteranos, por sua vez, teriam apenas um tribunal da consciência em que a fé conduziria as suas ações no mundo, sendo ela interpretada internamente por se encontrar em desconexão com qualquer outra forma de manifesta-

ção divina, seja por meio de autoridades mundanas, seja por meio de leis supostamente inscritas no universo natural a explicar a sua ordem (Skinner, 1996).

Segundo os tomistas, pensando no príncipe-governante, não admitir uma justiça interna ao homem – orientando e revelando a bondade de Deus – é reconhecer que os homens governam exclusivamente por si mesmos, distantes de qualquer desígnio divino. O movimento de Tomás de Aquino dá-se exatamente em sentido contrário ao permitir o reconhecimento desta manifestação divina por meio de uma justiça presente no interior do homem a ambicionar uma conexão direta com as leis naturais constantes nas Escrituras e na tradição da Igreja. Obviamente, seguindo este raciocínio, o dilema humano torna-se imanente e exacerbado a partir do momento de reconhecimento da existência de uma subjetividade constantemente ativa a conduzir a ação humana mediante a forma como o próprio homem deve posicionar-se segundo a lei natural, anterior a ele mesmo. O mundo, em si, possui uma ordem eterna indiscutível enquanto o homem, por sua vez, é detentor de relativa autonomia diante desta ordem, embora não consiga – e sabe disso – contrariar a lei natural. Portanto, a constituição da lei positiva é um permanente dilema na medida em que tenta contemplar por meio da consideração das Escrituras a lei natural (*Idem*).

Neste ínterim, a compreensão da crise vivida pelo homem e pontuada claramente por Maravall induz a uma espécie de perda de orientação deste mesmo homem diante de uma “bagunça” da segura ordem social em que vivia. Não é admitido, por sua vez, qualquer questionamento aos desígnios de Deus e encontrar-se diante de uma ordem social a contestar a lei positiva e, conseqüentemente, as leis natural e divina, corresponde a um questionamento da essência humana propriamente dita – uma essência humana materializada na forma adquirida pela concepção ideal de sociedade vislumbrada por Tomás de Aquino nas teses de Aristóteles (*Ibidem*). Como as possíveis dúvidas quanto à ordem social não podem ser manifestadas concretamente nas coisas, transmutam-se diretamente para o interior do sujeito do período configurando, então, uma cultura humana caracterizada pelo medo constante e por estar eminentemente à beira de um precipício metafísico subscrito pela impossibilidade de se posicionar diante da dúvida.

Diante deste cenário, retomando a perspectiva de Portugal e Espanha em pleno século XVII, percebe-se o sujeito ibérico como vivendo uma

crise social, econômica e política a proporcionar questionamentos quanto à legitimidade do próprio sujeito e, conseqüentemente, a identidade construída por ele. Parte desta crise tem como responsável a entrada da Europa em um novo ciclo demarcado essencialmente pelos movimentos religiosos advindos da Contra-Reforma e a consagração da idéia de indivíduo. Trata-se, portanto, dos primeiros passos da configuração do que veio a ser conhecido como modernidade. O questionamento à tradicional forma de vida ibérica torna-se algo inevitável e, mediante às fórmulas apresentadas pelo restante da Europa, Portugal e Espanha vêem-se impingidos a ressignificar o seu posicionamento no mundo – qual o sentido de sua existência e, então, o sentido da vida do sujeito ibérico? Richard Morse, no célebre *Espelho de Próspero* (1995), salienta que à Ibéria conferiu-se a possibilidade de optar por dois caminhos: 1) A irrevogável manutenção de sua tradição e o seu lugar no mundo como um todo, tentando constantemente recrudescer os valores sociais cultivados ao longo dos séculos anteriores; 2) A adesão à modernidade ocidental o que, de certa forma, implicaria a legitimação de princípios como aqueles vigentes na doutrina protestante e em sua concepção de indivíduo. Obviamente, o segundo caminho não poderia ser escolhido, restando eleger, senão de maneira exclusiva, pelo menos preservando ao máximo as características vicejadas no primeiro caso (Morse, 1995).

É preciso visualizar como que a Ibéria, em especial a Espanha, percebe a modernidade ocidental anunciada e os seus dilemas sinalizam exatamente para o questionamento à sua tradição. Não obstante tais questionamentos, é preponderante a necessidade de afirmação desta tradição e o neotomismo apresenta-se como o caminho fundamental para o processo (*Idem*). É exatamente neste enquadramento que a cultura barroca opera e pode ser vista, de alguma forma, em termos das técnicas a ela imanentes – a remontarem aos elementos retóricos na formulação mais claramente aristotélica –, como uma espécie de artifício a afirmar a relevância da tradição ibérica por meio do neotomismo (Barboza Filho, 2000). Portanto, a Ibéria erige para si mesma um projeto próprio de modernidade, não como forma exclusiva de fazer frente aos acontecimentos visualizados no restante da Europa, mas, claro, devido aos problemas por ela mesmo percebidos na forma como se encontrava no mundo. Este novo projeto, por sua vez, engloba a forma como as suas colônias recém-descobertas passam a ser incorporadas. É neste

cenário que Antonio Vieira e sua obra, especificamente os seus sermões, devem ser percebidos.

## 2 Maquiavel, o Estado e a sociedade

Como visto, a perspectiva neotomista vigente na reafirmação da tradição ibérica – juntamente com a sua ressignificação – na ânsia de construção de um projeto claro de modernidade, induz à consideração da sociedade em um plano distinto da matriz individualista ocidental. Pelo contrário, a ênfase aproxima-se muito mais dos princípios originariamente desenvolvidos por Aristóteles, mediante releitura de Santo Tomás de Aquino, a valorizar a constituição social como um todo em um constante exercício a reposicionar a figura humana no interior desta sociedade. Tal configuração salienta a possível relevância de uma comparação com alguns dos princípios desenvolvidos de forma clara nas teses de Maquiavel, especificamente em *O príncipe* (Maquiavel, 2012). Este, em alguma medida, esforça-se no sentido de promover uma valorização do Estado e da ordem acima de qualquer coisa. Trata-se de uma percepção da exigência do formato político como algo premente a qualquer tipo de sociedade. Por sua vez, tal formato posiciona-se acima da própria sociedade, o que o faz desenvolver de maneira clara a perspectiva da *razão de Estado*, que configura-se como uma espécie de ordenamento essencial para a sobrevivência da própria sociedade. Por fim, este princípio de ordenamento social, feito, segundo Maquiavel, por meio da política, da *razão de Estado*, tende a condicionar a *vida da sociedade* à *vida do Estado* – desse modo cria-se uma razão para a sua existência.

Em *O príncipe*, *virtú* e *fortuna* são dois conceitos utilizados pelo autor a funcionarem como uma espécie de ferramenta interpretativa a julgar a maneira como o príncipe, incorporando a autoridade do Estado, deve proceder. Suas ações, diretamente, materializam-se nas ações do Estado e, por sua vez, na atuação sobre a sociedade. Assim sendo, diversas virtudes são encontradas na figura do príncipe e a sua utilização está condicionada à forma como o povo age e se posiciona diante do governante. Se se tratar de um povo temeroso, vale-se de uma *virtú*; se for um povo arrojado, é outra e assim sucessivamente. As diferentes características da constituição social em questão, de alguma forma, encontram correspondência na *fortuna*. Ou seja, trata-se de um conjunto de elementos diretamente ligados à história do respectivo povo mas que, inevitavelmente, referem-se ao

plano do real e da ação deste povo. Saber lidar com a *fortuna*, com os acontecimentos cotidianos, torna-se algo proeminente na ação do governante enquanto figura do Estado. O que está em jogo é a capacidade de o príncipe jogar com os elementos diretamente relacionados à realidade de seu povo e conseguir, de alguma forma, antecipar-se aos fatos, aos acontecimentos, à *fortuna*, prevendo a maneira como este mesmo povo reagirá diante de uma ou outra adversidade. Por isso, para Maquiavel, a *prudência* e a *paciência* seriam duas das virtudes mais importantes, por incorporarem o comedimento na ação da conduta do príncipe frente ao povo diante de uma adversidade, tal como a capacidade de esperar os acontecimentos de forma a conseguir fazer os devidos julgamentos das respectivas ações do povo em questão.

De certa forma, é possível promover uma comparação entre a percepção de Vieira quanto à constituição da sociedade e a de Maquiavel, conforme relatada em *O príncipe*. A coincidência de abordagens dá-se pela maneira como ambos autores delimitam precisamente o espaço ocupado pela sociedade na formação do todo e a maneira como esta sociedade deve se orientar mediante a existência, em seu interior, de paixões a impulsionarem-na em suas ações. No caso de Maquiavel, a comparação mostra-se consistente principalmente se se tomar como referência o papel ocupado pelo príncipe, o governante materializando a figura do Estado, como devendo, para o seu sucesso e, portanto, o sucesso do Estado, antecipar-se às próprias ações dos sujeitos em sociedade. Neste caso, os termos *virtú* e *fortuna* funcionam exatamente como conceitos para se refletir às ações políticas tomadas pelo príncipe levando-se sempre em conta (1) as suas características pessoais, (2) os elementos essenciais àquilo que chama de bom governante e, por fim, (3) as características dos sujeitos-súditos. Maquiavel acentua a todo instante a não homogeneidade entre as distintas repúblicas de seu período, demarcando a sua definição a partir, justamente, da maneira como se deve perceber a variação dos três elementos acima e a forma como operam ao longo do tempo e do espaço. A vida longa, ou não, de um governo encontra-se condicionada pela forma como tais elementos se combinam (*Idem*).

Por conseguinte, a fortuna, até certo ponto, figura como um elemento histórico, a salvaguardar o acaso como parte da história de um povo. Porém, tal concepção histórica não é ingênua, pois Maquiavel ressalta de forma precisa a interferência dos homens para a constituição de sua história. Gros-

seiramente falando, seria como se se pensasse esta história a partir do tempo e como uma espécie de *depósito* das ações mais elementares dos sujeitos de um povo, de uma nação. Não obstante, como o seu pensamento revela-se sumamente preocupado com a política, com o Estado – materializando-o na figura do príncipe – seria simplório condicionar o destino deste Estado a acontecimentos funestos. De certa forma, *O príncipe* tenta justamente demonstrar como o verdadeiro governante de um povo deve posicionar-se de tal forma a conseguir “controlar” e superar a sorte dos acontecimentos, qual seja, a *fortuna*.

Não ignoro que muitos foram e que tantos ainda são da opinião de que as coisas que sucedem no mundo vêm-se de tal forma governadas pela fortuna e por Deus que os homens, com a sua sabedoria, não poderiam retificá-las e que nem sequer haveria meio de remediá-las. Baseados nisso, eles depreendem que, para defini-las, menos valeria esforçar-se em demasia que se entregar ao regimento da sorte. Tal opinião recebeu um grande crédito nestes nossos tempos em razão das grandes transformações que vimos e que ainda vemos, a cada dia, superar todas as humanas conjeturas. Meditando-o, eu mesmo, algumas vezes, senti-me parcialmente inclinado a aceitar esse juízo. [...] No entanto, visto que não é nulo o nosso livre arbítrio, creio poder ser verdadeira a arbitragem da fortuna sobre a metade das nossas ações, mas que *etiam* ela tenha-nos deixado o governo da outra metade, ou cerca disso. (*Ibidem*, p. 120).

A *virtú*, portanto, passa a ocupar o espaço deixado pelo mencionado livre-arbítrio. Trata-se de um espaço fundamental em sua capacidade de interferência na configuração dos fatos na História do povo, com suas conseqüências influenciando a estruturação deste mesmo povo e, então, do Estado em questão. Logo, a ação do príncipe, definida por algumas de suas principais qualidades, mostra-se como o diferencial para o ordenamento do todo, da sociedade. Tais qualidades, ora mencionadas por Maquiavel através das habilidades, são enquadradas em sua definição de *virtú*. Seria uma forma de se perceber as virtudes do príncipe, obviamente de origem humana, mas que se diferenciam daquelas dos demais seres humanos, do povo, por se mostrarem fundamentais para a arte do governo. Ou

seja, de alguma forma, o governo de um povo somente mostra-se possível a partir da existência de determinadas virtudes a ocuparem o lugar do livre-arbítrio.

Não seria de todo errôneo afirmar que a formulação das atitudes do príncipe desenhada por Maquiavel deseja, em alguma medida, sobrepor-se aos fatos, à história e, portanto, à *fortuna*. Objetivando a vida longa do Estado, Maquiavel anseia por transpô-lo à História e, notavelmente, à fortuna. Seria como se se pensasse na iniquidade dos acontecimentos funestos em uma imagem em que o príncipe se sobreporia a eles. Trata-se de algo como as virtudes do príncipe adiantando-se – e controlando – a *fortuna*. A previsibilidade torna-se algo fundamental para a saúde e caracterização de um governo, juntamente com a perpetuação do Estado. Por isso Maquiavel assegura a inexistência de um tipo claramente definido de príncipe, de governante, pois a sua característica dependeria essencialmente do formato admitido pela sociedade, por exemplo. As virtudes do príncipe a ressaltarem diante de seu povo variam conforme as características deste povo.

Por sua vez, duas virtudes merecem destaque quando se pensa na relação direta entre o príncipe e a *fortuna*. A *prudência* e a *paciência* mostram-se basilares se se pensar na perspectiva de o governante tentar se adiantar ao tempo e as suas singularidades. As duas embotam a capacidade de o príncipe sincronizar suas ações com os elementos históricos, da *fortuna*, de forma a que outras virtudes tidas como fundamentais para o sucesso do governo, do Estado e, portanto, da sociedade, possam ser inevitáveis. Conseguir desenvolver tais habilidades mostra-se elemento condicionante para a efetivação do governo, tal como permite conferir protagonismo à figura do príncipe na ordenação da sociedade – esta compreendida como submetida à esfera política.

A comparação com a atuação de Vieira surge como inevitável a partir do momento em que o jesuíta, típico homem de ação como tantas vezes ressaltado em seus sermões, denota a capacidade de o próprio homem conseguir dirigir o seu destino. O livre-arbítrio, novamente, desponta como uma espécie de espaço a compreender possibilidades de ação dos sujeitos, entre eles, os próprios súditos do reino e colonos no Brasil. O religioso, em si, encontra-se muito distante do príncipe de Maquiavel, a não ser que se faça uma comparação quanto à sua ação propriamente dita, não atribuindo-lhe, necessariamente, um potencial de governo. Isso porque a ação do príncipe de Maquiavel circunscreve

a órbita do evitável, do controle do tempo. Vieira pressupõe uma vontade de Deus, um formato de sociedade desejado por Deus e constantemente revelado através das escrituras – o que faz com que o julgamento das ações dos sujeitos a compreenderem tais sociedades se torne possível.

A característica barroca dos sermões de Vieira, pensando-se em um enquadramento cultural do Barroco, conforme desenvolvido por Maravall (2009), permite observar um potencial persuasivo e, portanto, de constituição de uma ordem social tida como ideal. Há, claramente, um princípio universal a orientar a percepção da própria sociedade refletida, por exemplo, em concepções como a de *Bem*. Portanto, Maquiavel resume a existência e o formato final da sociedade a partir de sua concepção de uma *razão de Estado* que, resumidamente, sintetizaria a iniciativa de preservação do Estado enquanto única possibilidade de existência social e política. Vieira, por sua vez, vale-se de considerações divinas a significarem a vontade de Deus. Portanto, para este último caso, a vontade de Deus estaria materializada na maneira como a própria sociedade, evidenciando a possibilidade de sua existência, condiciona-se a si mesma.

O objetivo em se promover a comparação entre Vieira e Maquiavel é, num primeiro momento, ressaltar o elemento Barroco presente na constituição do Brasil. Num segundo momento, tenta-se com este trabalho apresentar bases para uma compreensão da formação social e política do Brasil para além das considerações quanto à *razão de Estado* desenvolvidas por Maquiavel. Especificamente em uma obra de Vieira – a *História do futuro* (1998) –, o elemento histórico também se torna preponderante, por mais que faça uma abordagem distinta da de Maquiavel. De toda forma, ambos apresentam a consistência da história em sua capacidade de arremessar as ações humanas chegando a, em alguns momentos, conferir sentido – para a ação do príncipe, em um caso, para a sociedade propriamente dita, em outro.

### 3 O Barroco em Antonio Vieira

Para se captar o elemento Barroco em Vieira de maneira a permitir uma riqueza de análise de caráter sociológico deve-se fugir à limitação conferida pelo plano da História, qual seja, de incorporar o sujeito, o padre Vieira, em um cenário mais amplo que ele. O lacônico objetivo aqui pretende tomar em conta todo o processo descrito nas seções anteriores, expondo a relevância de uma precisão quanto à cultura barroca e a forma como o sujeito

barroco, em si, é construído. O interessante é que, segundo tal enquadramento, Vieira poderia simbolicamente ser considerado como um dos principais representantes do então projeto de modernidade vislumbrado pela Ibéria a englobar o elemento neotomista. Torna-se claro, para tanto, reconhecer a consciência do jesuíta quanto aos elementos modernos, diante de sua tradição e o lugar ocupado por um e por outro.

O desenho do Quinto Império a partir de Vieira se dá segundo a relevância do próprio jesuíta quanto à constituição de uma burguesia mercantil em constante processo de afirmação. Aliás, Bosi apresenta o jesuíta como ciente da importância da burguesia para a consecução de seu projeto imperial – principalmente a partir de uma burguesia mercantil formada por cristãos-novos (Bosi, 2008 e 2009). A importância destacada pelo jesuíta ao componente burguês prenuncia a relevância do progressismo de suas argumentações, por mais que estejam trajadas de elementos tidos como conservadores – o reforço do Império português e, conseqüentemente, da figura real. Entretanto, se se pensar em algo mais amplo, como a transformação central européia, esse progressismo esbarra nas características peculiares da Reforma e em sua concepção de sujeito, transformando a noção de indivíduo peculiar a toda a modernidade. Ou seja, por mais que Vieira valha-se de elementos fundamentalmente tidos como pré-renascentistas, prementes à constituição sócio-cultural da Ibéria como uma forma de aproximar o seu discurso do homem ibérico propriamente dito, conforme a tese do pseudomorfismo presente nas elaborações de Carpeaux (Carpeaux, 1960), há que se tomar em conta o desejo de Vieira em não negar o catolicismo e os seus dogmas consoante visto entre os principais segmentos da burguesia européia, sobretudo aquela originária do protestantismo (Azevedo, 1931; Vainfas, 2010). Assim sendo, assegura-se que o progressismo de Vieira não guarda somente os elementos classificados como conservadores apenas como artifício para a sua transformação em argumentos palatáveis e conseqüente modificação da realidade dos sujeitos ibéricos – nobreza e clero, fundamentalmente – mas, pelo contrário, esse conservadorismo seria, na verdade, a essência da sociedade e o modelo político vicejado pelo próprio Vieira em sua desesperada tentativa de erguer uma noção cultural de sociedade a se perder progressivamente no tempo (Domingues, 1996).

Na esteira desta argumentação, poder-se-ia assegurar a forte e constante presença do Barroco,

nas circunstâncias descritas anteriormente, como artifício para a constituição de uma forma de vida a preservar, em grande medida, algumas das principais características prementes à tradição ibérica. O intuito, assim, é acentuar o discurso da modernidade, tão importante para o período. Porém, a configuração desta modernidade, como visto, encontra desafios a corresponderem imediatamente com a necessidade de preservação dos elementos tradicionais. Em suas devidas proporções, o Brasil já nasceria moderno – assim como toda a iberoamérica (Morse, 1995) – coadunando elementos da tradição ibérica sustentados segundo algumas das principais premissas a orientarem a ressignificação do pensamento tomista (Domingues, 1996). O barroco e, portanto, Antonio Vieira, mostram-se fundamentais para a configuração deste projeto que, não somente implica implantação e afirmação de uma tradição no Novo Mundo, mas, igualmente, a busca de um significado perene a sustentar os princípios sociais evidentes na sociedade em constituição (Barboza Filho, 2000). Ou seja, resumidamente, a tradição ibérica precisa do Barroco para a sua afirmação no Brasil e o padre Antonio Vieira, de certa forma, evidenciaria a maneira como esta tradição se movimenta em sua tentativa de enraizamento.

### 3.1 A construção do Brasil

A literatura mostra que há, entre os jesuítas, uma certa ansiedade em sua busca de um modelo de sociedade, pautada pelas suas crenças religiosas (Eisenberg, 2000). De certa forma, nota-se um vislumbre quanto ao que deve ser o homem em um ambiente coletivo, compartilhado. Patente é, também, a constante ênfase nas obras e, logo, na ação humana, prolongando-a sem perigo de incorrer ao erro, ao elemento social e compartilhado, a ação. A obra, neste mundo, torna-se fundamental para a salvação no outro mundo, condicionando a salvação na vida eterna às ações mundanas – ações estas sempre devendo estar de acordo com uma noção de *Bem* formulada pelas premissas tomistas e neotomistas. Seguramente, a partir de tais afirmações, é possível falar em um modelo social determinante a presumir a existência de elementos a dialogarem imediatamente com as premissas sociológicas referentes à formação tomista da sociedade iberoamericana (Morse, 1995). Apropriar-se de Antonio Vieira seria uma forma de evidenciar de maneira plena a existência do projeto de modernidade insinuado por Morse, demarcando a influência de uma tradição no processo de constituição do Brasil a

partir da evidente presença do Barroco (Barboza Filho, 2000).

Pensando expressamente nos sermões de Vieira, nota-se como o perigo é algo permanente e constantemente anunciado a partir de uma narração perseverante de tais males. Este fato transmuta-se, em seus sermões pregados no Brasil, pela constante observância do rogo aos auxílios divinos – o diálogo com Deus é comum – a partir de dificuldades como, por exemplo, as resistências dos colonos a algumas das ordens da coroa portuguesa quanto ao processo de colonização. Por mais que o jesuíta tenha exercido considerável influência política no reino português do século XVII, o argumento religioso de seus sermões sempre encontra acolhida na caracterização da maneira como percebe a sociedade.

É reconhecida a influência dos jesuítas na formação da sociedade brasileira, principalmente em seu relacionamento direto com os índios, a partir da transmutação de uma noção de direito objetiva, fundamentada na lei natural, para outra, subjetiva, na qual o julgamento é feito pelo próprio sujeito segundo as suas premissas fundamentalmente subjetivas – antecipando-se em quase um século a Hobbes (Eisenberg, 2000). De certa forma, e como dito anteriormente, isso pontua a prerrogativa dos atos, das ações em vida, diversas vezes enunciado por Vieira. Novamente, essa discussão sobre o direito abre espaços para reflexões acerca de formas legítimas de exercício de poder e, por sua vez, direciona a atenção para a questão do consentimento segundo uma subjetivização do direito mediante o reconhecimento da lei natural anterior ao sujeito. Não se trata de uma anulação da lei natural – tal fato é inconcebível para os jesuítas e Vieira o demonstra muito bem através de seus sermões.

Um exemplo desta forma de pensar encontra-se nos chamados sermões do Advento em que a sabedoria do julgamento Divino faz-se presente nas ações humanas. Ou seja, Vieira constantemente enfatiza a necessidade da ação, mas esta ação far-se-á sempre sob os auspícios do olhar Divino. Encontra-se neste argumento um princípio de ordenamento imanente à forma como a sociedade deve ser considerada. Os sujeitos mostram-se plenamente conformes à lei natural e sua positividade da lei faz-se exatamente de acordo com essas leis. Portanto, as ações, naturalmente, devem obedecer à natureza divina pela presença constante de Deus na afirmação da ordem do mundo (Vieira, 1957).

O ponto fundamental, neste caso, diz respeito ao potencial persuasivo existente no Barroco. Tal

fato pressupõe o princípio de ordenamento Divino imanente ao pensamento escolástico e transposto para o neotomismo da tradição ibérica, pontuado corretamente por Richard Morse (1995). Argan (2004) insiste neste princípio ordenador do Barroco como correspondente ao formato do mundo desejado pela escolástica. Há, novamente, a idéia de sociedade perfeita vislumbrada pela reflexão fundamentada em Aristóteles e presente na leitura de Aquino. Vieira traz em seus sermões tal princípio de ordenamento reconhecendo, ao mesmo tempo, o seu posicionamento diante do homem constantemente em conflito consigo mesmo e que, segundo Sérgio Buarque de Holanda três séculos depois, deveria ser interpretado como a incapacidade para o desenvolvimento do indivíduo moderno e, por sua vez, da noção de razão (Holanda, 2004).

Vieira, ao pregar, vislumbra, como é comum ao Barroco, a tragédia e a ameaça iminentes (Bosi, 2008). O homem, diante de tal tragédia precisa exatamente de um princípio ordenador a vivificar a lei natural, de maneira que a criação da lei positiva – uma criação humana – possa encontrar correspondência imediata com os desejos de Deus. Logo, há claramente a validade da palavra divina, transmutada para os sermões, como dotada deste potencial de ordenamento. Nela, e nos sermões de Vieira, torna-se possível encontrar o mal como algo constante a ameaçar a ordem da sociedade humana perfeita, os dilemas humanos a persistirem na constituição do sujeito, os valores neotomistas que moldaram a tradição ibérica dos séculos XVI e XVII e a permanente esperança na constituição de uma sociedade plenamente conforme com os desígnios de Deus.

A obra do jesuíta é gigantesca e pode-se fazer a brevíssima – e, talvez por isso, nem tão justa – enumeração de alguns de seus fragmentos logo abaixo a reforçarem o argumento central expresso no presente texto. Vieira prega para espíritos inquietos e suas palavras representam a ação constante de uma sociedade permanentemente em construção. A persuasão discursiva imprime exatamente o princípio ordenador, acalentando o apreensivo sujeito barroco. O *Sermão das tentações*, por exemplo, sinaliza exatamente para a condenação daqueles colonos que insistem na escravização indígena (Vieira, 2010). Ao mesmo tempo, no referido sermão, Vieira dialoga com a práxis ao propor a intervenção de autoridades civis e eclesásticas na resolução da questão. Instituições temporais como a Igreja, o Estado e todo o seu aparato político, são constantes em sua pregação, eviden-

ciando que a argumentação religiosa de Vieira não se resume apenas a considerações extramundanas, reforçando a premissa barroca da persuasão retórica nos moldes mais aristotélicos do termo (Argan, 2004). Idéia semelhante é observada no *Sermão de Santo Antônio aos peixes* (Vieira, 2010).

Este juízo de sociedade, correspondente à palavra de Deus, é visualizado em suas menções às Escrituras, presentes, por exemplo, no *Sermão da Sexagésima* (Vieira, 1957). O jesuíta argumenta que a utilização correta das Escrituras objetivaria uma forma específica de sociedade, a sociedade perfeita, claramente inspirada em Aristóteles por meio da leitura de Tomás de Aquino. Diversas são as sociedades existentes. Entretanto, torna-se impossível projetar a perfeição a todas elas devido ao uso inadequado da palavra de Deus. Assim, a constante preocupação com a veracidade da pregação revela a apreensão com o formato adquirido pela comunidade política. Preocupar-se com o sermão, pensando, no caso, no ofício da pregação, na verdade revela uma atenção às obras, às conseqüências deste sermão refletidas no trabalho dos pregadores – quais sejam, os semeadores.

Todas as Escrituras são palavras de Deus; pois como se Cristo toma a Escritura para se defender do Diabo, como toma o Diabo a Escritura para tentar Cristo? A razão é porque Cristo tomava as palavras da Escritura em seu verdadeiro sentido, e o Diabo tomava as palavras da Escritura em sentido alheio e torcido: e as mesmas palavras, que tomadas em verdadeiro sentido são palavras de Deus, tomadas em sentido alheio, são armas do Diabo. (Vieira, 2010, p. 161).

É possível observar, ainda, a questão do sujeito barroco, que seria justamente o que sofre ao ouvir o sermão, que fica perplexo e atônito, com suas certezas abaladas pela palavra de Deus. Sua vida é um constante conflito ressaltado pelo sermão ao reforçar a incessante ameaça ao mundo. Grosso modo, seria uma forma de chamar a atenção do fiel para o mundo em que vive, gerando uma espécie de processo em torno de um *devir*, de algo a ser desejado constantemente e que, por assim ser, dialoga diretamente com o princípio das obras, de construção de uma sociedade plena e feliz. O homem, após ouvir o sermão, tem de ficar descontente de si. O sermão proporcionaria um conhecimento de si mesmo – conhecimento mediado pela palavra de Deus, o único possível.

[...] frutificar não se ajunta com o gostar, senão com o padecer; frutifiquemos nós, e tenham eles paciência. A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena. Quando o ouvinte a cada palavra do pregador treme; quando cada palavra do pregador é um torcedor para o coração do ouvinte; quando o ouvinte vai do sermão para casa confuso e atônito, sem saber parte de si, então é a pregação qual convém, então se pode esperar que faça fruto. (Vieira, 2010, p. 167).

A pregação, portanto, deve ser vista não somente como atitude puramente religiosa, mas como um anseio quanto ao formato a ser adquirido pela sociedade em questão. “Isto é sermão, isto é pregar, e o que não é isto, é falar mais alto. Não nego nem quero dizer que o sermão não haja de ter variedade de discursos, mas esses hão de nascer todos da mesma matéria, e continuar e acabar nela”. (Vieira, 2010, p. 153). Notavelmente, a grande importância atribuída à pregação, conferindo-lhe o caráter de ação, não deixa de evidenciar a preocupação quanto ao autor, ao pregador e a possibilidade de ele materializar suas palavras em obras, pois são essas as capazes de pronunciar o bem desejado. “[...] fazei obras boas e estais moralmente seguros que sois predestinados” (Vieira, 2010, p. 427). Ou, ainda: “Na outra vida há-nos de pagar Deus as boas obras com a posse da glória; nesta vida já no-las começa a pagar com a segurança dela”. (Vieira, 2010, p. 428).

De certa forma, Vieira sinaliza para o reconhecimento de que as boas obras são pagas na outra vida com a glória. Mas nesta vida são pagas com a segurança dela. Ou seja, a realização das boas obras, neste mundo, garante a segurança do mundo. Trata-se, em alguma medida, pensando na premissa de uma cultura barroca conforme desenhada por Maravall (2009), da projeção da idéia da sociedade perfeita. As obras obedeceriam imediatamente a um sistema metafisicamente ordenado, com uma lógica própria e segura. Os sermões, neste caso, prenunciam este ordenamento, atendo constantemente aos fiéis para a sua existência, exercendo, em alguma medida, influência a partir da retórica ao conferir sentido para a crença neste ordenamento social previamente anunciado. Grosso modo, a configuração do sujeito barroco, alvo dos sermões vieirianos, como sendo distante e distinta da noção de indivíduo moderno, permite exatamente pensar-se na possibilidade de os ser-

mões, no interior da cultura barroca existente na tradição ibérica, demonstrarem como é conferido o sentido à tradição implantada no Brasil.

Neste quadro, os sermões de Vieira prenunciam uma necessidade, tendo em vista os dilemas infinitos enfrentados pelo sujeito barroco. Não por acaso, o jesuíta identifica a alteridade por meio da compaixão em um processo de englobamento do outro – algo absolutamente distinto da ambição vislumbrada na configuração assumida pelo indivíduo moderno, fechado em si e distante de sentidos conferidos metafisicamente, mas justificados exclusivamente pelo plano racional. Assim sendo, Vieira associa ao rei D. João IV, recém-empossado após o fim da União Ibérica em 1640, o sentimento de compaixão ao ato de governar. Isto é, governar-se por compaixão e não por ambição: “Rei não por ambição de reinar, senão por compaixão de libertar; rei verdadeiramente imitador do Rei dos reis, que sobre todos os títulos de sua grandeza estimou mais o nome de Libertador e Salvador” (Vieira, 2010, p. 298).

Enfim, de forma assaz resumida, tentou-se demonstrar como os sermões de Vieira apresentam o anseio quanto à constituição de uma sociedade claramente definida pela cultura ibérica do período da colonização, uma cultura em diálogo estreito com o Barroco. Como dito anteriormente, a incursão aos sermões se faz possível pelo reconhecimento de uma cultura barroca que, inevitavelmente, o missionário jesuíta estaria inserido, ressaltando-se sempre a singularidade deste barroquismo que, de alguma forma, mostra-se essencial para a configuração de sentido ao sujeito ibérico, um sujeito absolutamente distante da concepção original de indivíduo observado na Europa Central e Ocidental. Tal percepção sobre a obra do mais ilustre dos escolásticos portugueses permite identificar na colonização a ânsia por um projeto de sociedade claramente definido, senão por todos, pelo menos por uma parcela de consistente relevância da Coroa de Portugal, os jesuítas.

### Considerações finais

Diante de tudo o que fora apresentado até o momento, assegura-se que um ponto importantíssimo em Maquiavel diz respeito ao formato adquirido pela sociedade a partir do governo de um príncipe provido das virtudes necessárias para fazê-lo. De certa forma, o autor certifica que o formato final, qual seja, o ordenamento da sociedade como um todo geral, seguirá a conduta do príncipe em seu governo. Assim sendo, não seria exa-

gero afirmar que a sociedade encontra-se condicionada pelo príncipe, seu governante. Portanto, ao se fazer uma comparação com a preocupação de Vieira quanto à ordem cristã desejada para a sociedade brasileira em formação com o povo vislumbrado por Maquiavel, deve-se projetar o próprio príncipe, o governante, por, segundo o autor florentino, sua virtuosa figura resguardar todos os elementos deste povo. Portanto, quando Maquiavel descreve um príncipe em específico, também faz descrever uma sociedade específica. Vieira, de um modo geral, caminha no mesmo sentido quando, em seus sermões, apresenta de forma clara a sociedade por ele desejada. O barroco caminho por ele perseguido tende a ressaltar os defeitos e problemas desta mesma sociedade, penalizando-a constantemente por isso. Logo, a busca de sua emancipação encontra-se na busca pelo elemento previsível do tempo, da história, repousado no desejo de Deus – a maneira como Deus quer que sejam as coisas.

As paixões humanas, presente tanto em Maquiavel quanto em Vieira, para o caso deste último, são suplantadas por uma conduta virtuosa, mas com as virtudes, insistentemente transpostas para o plano da ação humana, identificadas diretamente com os desígnios do homem católico. O elemento externo a refrear as paixões da sociedade não seria encontrado na figura de um príncipe-governante a incorporar o devir da sociedade como um todo, mas, diretamente, no julgamento de cada sujeito feito por si mesmo segundo as normas morais exigidas pelo revivido tomismo.

Enfim, um ponto fundamental da concepção de sociedade a partir de Vieira diz respeito exatamente à forma como deve ser processado o elemento tradicional diante do moderno nas formulações de seus sermões. Como fora abordado anteriormente, a dualidade moderno-tradicional é algo presente na elaboração ibérica do século XVII e, de alguma forma, encontra consistência na maneira como o próprio Antonio Vieira em sua atuação como religioso no Brasil tende a conceber a sociedade a se constituir no Novo Mundo. Projetar o elemento político no interior dos sujeitos da própria sociedade, conforme a formulação vieiriana, principalmente quando ressaltada frente à elaboração de Maquiavel do sentido da razão de Estado e das virtudes do príncipe, enfatiza a necessidade de reconhecimento do povo brasileiro em uma latente capacidade de autoconstituição enquanto sociedade. A percepção do príncipe como o detentor por si mesmo do formato político da sociedade em que se encontra por meio de sua potencial capa-

cidade de se antepor à *fortuna* não tem lugar na maneira como deve ser percebida e encarada a sociedade brasileira. Vieira traz para o interior do sujeito o julgamento de suas próprias ações contrastando o ato correto, desejável, com o não desejável. O sujeito barroco, o brasileiro de então, possui uma noção de certo e errado que orienta – ou pelo menos deveria orientar – a sua conduta social de maneira a promover o julgamento de suas próprias ações.

Quando se fala em relativa autonomia do sujeito de Vieira ao compará-lo ao formato político admitido por Maquiavel, toma-se como pontual que a descrição do homem barroco adquire uma proeminência fundamental na dicotomia tradição/modernidade comum ao iberismo de então. Este julgamento do tradicional e da modernidade – vista como necessidade na Ibéria em crise, restando, apenas, questionar qual modernidade seria essa – é claramente observado diante da configuração assumida pelo sujeito alvo dos sermões de Vieira. A tradição repousa em seu interior e um projeto de modernidade, inclusive um projeto político de modernidade, se faz visível mediante a essencial consideração quanto a este elemento tradicional. A formulação maquiaveliana, de alguma forma, tende a desconsiderar, senão por completo, pelo menos parcialmente o embate entre tradição e modernidade. Isso porque o formato político desejado independe da sociedade, estando o seu sucesso condicionado apenas à maneira como o príncipe conduzirá o governo. Tudo se justifica pelo próprio Estado em sua existência, desconsiderando de maneira imediata como embates entre tradição e modernidade podem se estabelecer no interior dos sujeitos, os súditos do governo. Aliás, como forma de refrear, e controlar, as paixões de seus súditos, o príncipe deve ter total controle sobre qualquer possibilidade de manifestação de traços particulares, referentes à sua cultura. Qual seja, deve tentar, ao máximo, anteciper-se à *fortuna* e por isso salienta-se a prudência e a paciência enquanto virtudes para a sua concretização.

A comparação entre a forma como Vieira concebe a sociedade comparada à concepção maquiaveliana procura exatamente ressaltar a perspectiva vieiriana em sua particularidade, dando mais clareza à forma como se deve compreender a sociedade brasileira. Não se trata de negar qualquer existência de princípios como a *razão de Estado*, mas, pelo contrário, de ressaltar que, se se orientar análises futuras da constituição brasileira fundamentadas em premissas constituídas por orientações afins às reflexões de Maquiavel, ou auto-

res a compartilharem o seu ponto de vista, deve-se fazê-lo tomando por base a configuração particular evidenciada na estrutura social e política brasileira cuja autenticidade aproxima-se da percepção apresentada a partir dos sermões de Vieira – expositores da trajetória neotomista evidente no iberismo.

## Referências Bibliográficas

- Argan, G. (2004). *Imagem e persuasão – ensaios sobre o Barroco*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Azevedo, L. (1931). *História de Antonio Vieira* (2 volumes). Lisboa: Livraria Clássica.
- Barboza Filho, R. (2000). *Tradição e artifício – iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: UFMG & Rio de Janeiro: IUPERJ.
- Bosi, A. (2008). Antônio Vieira, profeta e missionário – um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição (1). *Estudos Avançados*, 22(64): 241-254.
- Bosi, A. (2009). Antônio Vieira, profeta e missionário – um estudo sobre a pseudomorfose e a contradição (2). *Estudos Avançados*, 23(65): 247-270.
- Carpeaux, O.-M. (1960). *História da literatura ocidental* (volume 2). Rio de Janeiro: O Cruzeiro.
- Domingues, B. H. (1996). *Tradição na modernidade e modernidade na tradição – modernidade ibérica e revolução copernicana*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ.
- Eisenberg, J. (2000). *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno – encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Haddad, J. (1957). Vieira e o barroco brasileiro. In A. Vieira, *Sermões*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Hatzfeld, H. (2002). *Estudos sobre o Barroco*. São Paulo: Perspectiva.
- Holanda, S. (2004). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Maquiavel, N. (2012). *O príncipe*. Porto Alegre: L&PM.

- Maravall, J. (2009). *A cultura do Barroco – análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: EDUSP.
- Morse, R. (1995). *O espelho de Próspero – cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Skinner, Q. (1996). *Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vainfas, R. (2010). *Antonio Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vieira, A. (1957). *Sermões*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Vieira, A. (1998). *História do futuro*. Lisboa: Se-cult.
- Vieira, A. (2010). *Sermões* (vários volumes). São Paulo: Edições Loyola.