

O QUE A TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA TEM A NOS DIZER SOBRE A SOCIEDADE COLONIAL BRASILEIRA?

WHAT DOES THE THEORY OF COMMUNICATIVE ACTION HAVE TO TELL US ABOUT THE BRAZILIAN COLONIAL SOCIETY?

Gilson Ciarallo¹

Resumo:

Neste artigo são apresentadas reflexões acerca da composição social do Brasil que contribuem para a compreensão da especificidade brasileira na cultura ocidental. A teoria da ação comunicativa proporciona uma perspectiva sociológica que acrescenta elementos ao estudo da singularidade da formação da sociedade brasileira nos quadros da história do ocidente. A imagem da disjunção entre sistema e mundo da vida, constitutiva da apreensão habermasiana da trajetória desenvolvimental do Ocidente, torna-se significativa para a compreensão da dinâmica social própria da sociogênese do Brasil. Decorrem considerações diversas relativas à adequação das imagens teóricas ao contexto social estudado, elucidando a especificidade da cultura brasileira dentro do quadro da moderna sociedade ocidental: sistema colonial e mundo vivido encontram-se cindidos desde o momento de seu estabelecimento; permanece o núcleo arcaico de normatividade, representado pela forte presença do catolicismo colonial; o mundo vivido colonial reproduz-se coincidindo com a reprodução da cosmovisão mágica; a complexidade sistêmica colonial, por sua vez, é uma decorrência da racionalização metropolitana; há resistências estruturais que impedem o surgimento de imagens do mundo racionalizadas e a liberação do potencial contido no agir comunicativo.

Palavras-chave: Sociedade brasileira colonial. Teoria da ação comunicativa. Catolicismo colonial. Escravidão.

Abstract:

Reflections are made concerning a specific view to Brazil's social formation. Such a view helps to understand the peculiarity of Brazil within the Western culture. Habermas' theory of communicative action makes possible a sociological perspective which adds elements to the reflection concerning the peculiarity of Brazil as a chapter of the western developmental history. Within such an approach, the uncoupling of system and lifeworld, understood as part of Habermas' apprehension of western developmental history, is fundamental in order to get a more fluent understanding of the social dynamics of Brazil's formation. This view demands some considerations about the adaptation of some theoretical images to the social context which is studied, what help to make clear Brazilian peculiarity within western modern society: colonial system and lifeworld are uncoupled since the moment of its establishment; the traditional source of normativity is maintained, being represented by the strong presence of colonial Catholicism; the reproduction of colonial lifeworld coincides with the reproduction of magical worldview; the complexity of colonial system is a product of metropolitan rationalization; there exist structural resistance to the development of rationalized worldviews as well to the liberation of the potential of communicative action.

Key-words: Theory of communicative action. Brazilian colonial society. Slavery. Colonial Catholicism.

¹ Doutor em sociologia pela universidade de Brasília. Professor do Centro Universitário de Brasília. E-mail: gilsonciarallo@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

Recentemente envolvi-me com uma pesquisa no intuito de compreender o papel que desempenhou o pensamento mágico no Brasil do período colonial. Tinha como objetivo central da pesquisa investigar as relações que existiam entre a reprodução de uma cosmovisão mágica e a manutenção do sistema colonial, considerado sobretudo em seus atributos mercantilista e escravocrata. Interessado também pelos caminhos da teoria social, procurava na literatura do campo disciplinar da sociologia construções teóricas que me possibilitassem uma abordagem que fosse elucidativa e inovadora, considerando as contribuições contemporâneas mais importantes. A teoria da ação comunicativa mostrou-se particularmente interessante levando em conta esse propósito. As construções teóricas elaboradas por Habermas serviram então como ricas fontes de enunciados interpretativos da composição social que se estabeleceu durante o período colonial.

Neste artigo apresento algumas das considerações mais importantes que emergiram dessa aventura interpretativa, salientando principalmente os cuidados a serem considerados quando se busca compreender uma individualidade histórica a partir de construções teóricas gerais. Em consequência disso sobrevêm reflexões que contribuem para o estudo da especificidade cultural brasileira, levantando hipóteses na discussão que se vem compondo no âmbito do pensamento social brasileiro.

2 ENUNCIADOS INTERPRETATIVOS FUNDAMENTAIS.

Inicialmente, apresento os enunciados centrais que emergiram ao se enfrentar a tarefa de compreensão da composição social colonial sob investigação. Tais enunciados serão problematizados posteriormente, salientando-se pormenores impostos pelo enfrentamento da interpretação dessa individualidade histórica a partir do arcabouço da teoria da ação comunicativa.

Considerando os quadros da teoria da ação comunicativa, compreende-se que na conjugação da sociedade brasileira do período colonial o mecanismo de *liberação do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo* não se estabelece de maneira tão fluente como entende Habermas (1984) ao considerar a composição das sociedades modernas. Em outras palavras, a formação social do Brasil, sobretudo se considerada nesse período inicial, não se adequa sem descontinuidades à imagem habermasiana do mecanismo que resulta na liberação do potencial de racionalidade, decorrente da lógica do agir comunicativo. Assim entendo porque na sociogênese do Brasil não foi contínua nem harmoniosa a

dissolução do núcleo arcaico de normatividade que, nos termos de Habermas, dá lugar às imagens de mundo racionalizadas.

O quadro apresentado acima decorre da seguinte conjugação social: no contexto do Brasil colonial o processo de linguistificação do sagrado (*linguistification of the sacred*), tal como descrito por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*, defronta-se com limitações intrínsecas à dinâmica social específica então estabelecida. Isso se explica em razão de ter a cultura brasileira em constituição reunido diversas tradições culturais muito distintas, marcadas por possibilidades cognitivas diversas.² Entendo que essa diversidade tenha trazido consequências significativas para a sociedade em formação, já que foram decisivas para as possibilidades de constituição do pano de fundo – ou reservatório – de conhecimentos comuns a partir do qual os indivíduos mutuamente se compreendiam (o mundo da vida). Em razão disso, não teria havido nesse contexto condições favoráveis ao surgimento de imagens de mundo racionalizadas, as quais são constitutivas da moderna cultura ocidental e centrais para o advento e a predominância da razão comunicativa.

Cumpra acrescentar ainda que, estando sob os auspícios da Cristandade colonial³, a sobrevivência de um núcleo arcaico (atrelado ao sagrado) de normatividade que legitima o sistema colonial, ao lado da contínua reprodução da cosmovisão mítico-mágica⁴, constituem empecilhos adicionais nas trilhas que, na teoria social habermasiana, levam àquelas imagens de mundo racionalizadas, características da trajetória ocidental. De tal consideração advém, então, um problema: o processo que culmina no surgimento das imagens de mundo racionalizadas nos quadros do Brasil colonial é decididamente seletivo.⁵

² A noção de possibilidade cognitiva é constitutiva da teoria social de Habermas e é parte de sua obra *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. A partir da teoria psicogenética piagetiana do desenvolvimento do indivíduo, Habermas sistematiza padrões de desenvolvimento cognitivo sociais. Considerando tais construções teóricas, entende-se que 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 intercompreensão ou entendimento mútuo (*mutual understanding*).

³ Segundo Azzi (1994, p. 7), a concepção de Estado Cristão ou Cristandade denota uma organização social na qual “a sociedade civil e a comunidade dos fiéis formam uma única entidade, operando os chefes políticos e religiosos numa íntima união e colaboração”. Ao manterem-se sob o manto protetor dos monarcas, os colonizadores lusitanos julgaram-se “imbuídos da missão de organizar a Cristandade colonial brasileira como uma dilatação da Cristandade lusitana”.

⁴ A religiosidade predominante no Brasil-colônia caracteriza-se pela perpetuação de diferentes práticas mágicas bem como pela reprodução de uma visão mítica do mundo. As diferentes práticas mágicas que se reproduzem e se entrecruzam no período colonial foram bem descritas por Souza (1996). No que se refere às interpenetrações simbólicas com as religiões africanas, Bastide (1971) é ainda uma das referências mais significativas.

⁵ Não me refiro a uma especificidade que implique o não-enquadramento do Brasil no contexto do Ocidente moderno. A noção de *seletividade*, remete-se à contribuição de Jessé Souza (2000) com a idéia de seletividade da modernização brasileira, a qual define-se pela presença dos valores fundamentais que designam a essência da modernidade ocidental, ainda que apresente dessemelhanças em termos de seu desenvolvimento (seletivo) em comparação com outros casos concretos de realização dos valores culturais (também seletivos) do Ocidente moderno. Compreende-se, assim, a possibilidade de estudar a composição sócio-cultural brasileira como uma variante peculiar da composição histórico-cultural do Ocidente moderno.

Para Habermas (1984) a racionalização das imagens de mundo antecede o processo de racionalização do mundo da vida, a partir do qual novos modelos de organização social surgem no decorrer da trajetória da dinâmica social do Ocidente, aumentando os níveis de complexidade sistêmica. Todavia, considerando-se os quadros sócio-culturais do Brasil colonial, o mecanismo de complexificação sistêmica ocorre desvinculado do reservatório de conhecimentos comuns a partir do qual os indivíduos mutuamente se entendem. Surge dessa consideração outro enunciado interpretativo, construído a partir da concepção habermasiana de sociedade dual: a sociogênese do Brasil adequa-se, de um modo peculiar, à imagem da disjunção entre sistema e mundo da vida. O sistema encontra-se numa situação de independência em relação ao mundo da vida, impondo-lhe restrições e obstáculos que impedem que a coordenação da ação seja efetuada por intermédio da linguagem com vistas ao entendimento mútuo.

Abro parênteses aqui. Habermas apresenta a imagem de disjunção atrelando-a ao advento da sociedade moderna, marcada, entre outras coisas, pela apoteose do desenvolvimento do capitalismo. Tal apoteose, por sua vez, implica uma constituição singular e complexa do Estado, bem como das relações de troca – e suas implicações para as relações sociais – catalisadas pelo crescimento contínuo e intenso da influência do mercado capitalista. Tais desenvolvimentos não estarão em curso, na mesma medida, no Brasil do período colonial. Cabe acrescentar, entretanto, que a utilização da imagem de disjunção tem o intuito de auxiliar a compreensão da dinâmica entre sistema e mundo da vida nos quadros de sociogênese do Brasil, contexto para o qual parece ser bastante adequada a imagem Habermasiana da disjunção. Essa dinâmica é marcada pelo atrofiamento do mundo da vida em relação ao sistema. Entenda-se, então, que não é meu propósito trazer para essa análise a imagem da disjunção em sua plenitude, tal qual Habermas a apresenta no contexto singular do advento da sociedade moderna. Considere-se aquela imagem teórica como tipo-ideal ou instrumento interpretativo. Ao proceder desta forma, concebo a dinâmica social da formação do Brasil não como um caso totalmente distinto de composição sócio-cultural em relação às outras experiências de formações sociais do Ocidente, mas como realização constitutiva do grande agrupamento que aninha as diversas experiências peculiares que constituem a moderna cultura ocidental. Fecho os parênteses.

Atrelada à imagem da disjunção está a decorrência teórica da substituição da linguagem como um meio mediador por outro meio não linguístico. No contexto social do Brasil colonial a coordenação da ação é operada, então, a partir da mediação do meio regulador poder. Deslinguisticado, tal *medium* exerce o papel atribuído à linguagem na coordenação da ação, substituindo-a. Nesse contexto, ação e processos de entendimento

mútuo encontram-se desconexos. Decorre disso que as interações mediadas pelo *medium* poder passam ao largo do contexto do mundo da vida.

3 A IMAGEM DA DISJUNÇÃO E A SOCIOGÊNESE DO BRASIL: IMPLICAÇÕES TEÓRICAS.

A seguir abordarei mais detidamente a sociogênese do Brasil a partir da imagem habermasiana de disjunção entre sistema e mundo da vida a fim de atentar para algumas implicações teóricas que se fazem visíveis e que requerem um tratamento mais detalhado. Cumpre admitir, de antemão, que faço associação direta entre o sistema colonial e o sistema entendido como elemento constitutivo do arcabouço teórico da ação comunicativa.

Primeiramente, é importante sustentar que o sistema foi violentamente instaurado nos quadros da sociedade colonial. Tal violência, por sua vez, decorre de quatro considerações: primeiro, o sistema se expande à luz da justificação teológica da “guerra justa” contra povos indígenas e africanos (Azevedo, 1978; Azzi, 1987; Cidade, 1963), num espírito análogo ao das cruzadas; segundo, a complexidade do sistema corresponde a uma racionalização do mundo da vida operada exteriormente ao contexto colonial⁶; terceiro, a dinâmica do sistema, ao trazer para a convivência social diferentes cosmovisões, desumaniza, demoniza e reduz o colonizado em benefício de si próprio (do sistema); quarto, a operação do sistema acarreta a obstrução do agir comunicativo, impedindo o desenvolvimento do entendimento mútuo.

Teologicamente legitimado, o caráter violento do sistema colonial é definido não apenas pela noção de guerra justa como também pela obstrução do agir comunicativo, impedindo que a interação fosse mediada por intermédio da linguagem. Neste contexto, o paradigma do entendimento mútuo não encontra vias adequadas a fim de desenvolver-se, diferentemente de como prescreve a teoria habermasiana ao levar em conta o advento da razão comunicativa nos quadros do Ocidente moderno.

Nos quadros teóricos relativos à razão comunicativa o desenvolvimento do paradigma do entendimento mútuo ocorre em função do desbloqueio dos domínios de validade, os quais estão imersos e perdidos nas imagens mítico-mágicas do mundo e insuficientemente delimitados no discurso religioso. A conjuntura característica da sociogênese do Brasil

⁶ Na teoria da ação comunicativa o processo de complexificação das sociedades está intimamente ligado à racionalização do mundo da vida. A imagem da disjunção entre sistema e mundo da vida está atrelada tanto à racionalização do mundo da vida como, também, à crescente complexidade do sistema. Um elemento sistêmico dessa complexidade é proporcionado na medida em que o mundo da vida tenha alcançado um nível correspondente de racionalização (Habermas, 1984). Ocorre que a complexidade sistêmica da sociedade colonial não é relativa a um processo de racionalização do mundo da vida da sociedade colonial. O projeto de colonização é gerado na metrópole, sendo, por conseguinte, em grande parte correspondente a um processo de racionalização do mundo da vida metropolitano.

apresenta uma realidade inversa àquela marcada pelo desbloqueio dos domínios de validade a que Habermas se refere em suas considerações sobre o racionalismo ocidental. Na verdade, o bloqueio daqueles domínios é, no contexto colonial, intensificado e perpetuado na medida em 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, tornando-o inevitável, uma vontade divina.

Nesse sentido, obstrui-se o agir comunicativo não só por estarem os domínios de validade subordinados aos dogmas e preceitos religiosos. O agir comunicativo é obstruído principalmente porque uma imagem do mundo histórica e complexa (a judaico-cristã) é imposta numa forma de interpretação unívoca da realidade envolvente àqueles que não podem, imediatamente, compreendê-la. Por conseguinte, o sistema é violento principalmente porque impede a compreensão mútua por intermédio da linguagem, uma vez que opera com vistas a fragmentar o mundo da vida – entendido enquanto o lugar onde falante e ouvinte se encontram e a partir do qual pretendem que seus enunciados coincidam com o mundo – da sociedade colonial, o qual perpetua o aprisionamento dos domínios de validade ao reproduzir e intensificar a leitura da realidade a partir da cosmovisão mítico-mágica.

No contexto colonial a obstrução do agir comunicativo, bem como o impedimento do desenvolvimento do entendimento mútuo (a quarta consideração, supracitada), estão intimamente relacionados ao fato de ter sido exterior aos quadros da sociedade colonial a racionalização do mundo da vida da qual é colorária a complexificação do sistema colonial. Efetivamente, a complexidade sistêmica – que é, por sua vez, decorrente daquela racionalização do mundo da vida exterior à colônia – não integra o mundo da vida (o reservatório de conhecimentos armazenados, de coisas sabidas, de firmes convicções que os participantes em comunicação desenvolvem a partir de processos cooperativos de interpretação) que se forma no quadro sociogênico do Brasil. Assim é sobretudo devido à operação da autoridade do sagrado, que, nas bases da justificação teológica (da guerra, da Cristandade, da escravidão), mantém bloqueados os processos de entendimento mútuo nos quais o sistema poderia ser – pois, na verdade, não era – acessado no formato de *tema* a partir do interior do reservatório de conhecimentos armazenados, de coisas sabidas. O sistema, portanto, não se constituiu como objeto de discussão dos atores.

Ao ter sua estrutura de sustentação nos quadros da racionalização do mundo da vida exterior (na metrópole), a autoridade do sagrado, incorporada na Cristandade, impede que o sistema seja constitutivo do contexto formador do horizonte dos processos de entendimento mútuo. Ora, o contexto formador do horizonte dos processos de entendimento mútuo consiste, precisamente, no mundo da vida. Não pode o sistema, portanto, ser objeto a partir do qual a

sociedade colonial construa enunciados que coincidam com esse mundo sistêmico. Conseqüentemente, no quadro que se apresenta, a reprodução simbólica do mundo da vida próprio dos cenários coloniais distancia-se da possibilidade de vir a ter relações diretas com a organização formal – ou integração sistêmica – da sociedade colonial.

À luz da teoria da ação comunicativa, a imagem da disjunção entre sistema e mundo da vida vai se tornando, desta forma, mais significativa com vistas à interpretação da sociogênese do Brasil. Entretanto, fazem-se necessários algumas outras considerações acerca da utilização da imagem da disjunção para a compreensão do quadro sociogênico em questão. Assim as considerações a seguir visam simplesmente a um estudo mais detido do arcabouço teórico habermasiano ao se aproximar de uma individualidade histórica. Entendo que essa aproximação requer que se problematize a aplicabilidade, uma vez que a teoria da ação comunicativa é entendida neste estudo como um conjunto de construções ideais para compreender a sociogênese do Brasil. Assim procedo levando em conta principalmente as observações de Weber (1999, p. 147) sobre os problemas metodológicos oriundos do estudo de individualidades históricas: “tudo são construções ideais cuja relação com a realidade empírica do imediatamente dado é, em cada caso particular, problemática”.

3. 1 Considerando mais detidamente as implicações teóricas

O que segue consiste em considerações teóricas decorrentes da problematização relativa à imagem da disjunção aqui empregada para a compreensão do quadro sociogenético colonial. Em primeiro lugar, a aplicabilidade do quadro teórico habermasiano baseia-se sobretudo nos esforços de adequar sua característica desenvolvimental⁷ – considerada ideal-típicamente – ao quadro sociogenético aqui colocado sob exame. Nesse sentido, não há correspondência exata entre os traços evolutivos da teoria habermasiana – pensada à luz da trajetória desenvolvimental do Ocidente – e a trajetória singular que marca a sociogênese do Brasil. Em outras palavras, as reflexões apresentadas neste estudo exigem um uso responsável dos tipos ideais que Habermas sistematiza em seu quadro desenvolvimental. Ao deixar-se guiar por tais tipos ideais, cumpre atentar – ainda que saibamos ser a realidade inesgotável à compreensão e à explicação – para a maneira específica em que a correspondência entre eles e a realidade histórica poderia ser estabelecida.

⁷ Na teoria da ação comunicativa Habermas (1984, v. 2, p. 145) se refere a uma lógica desenvolvimental (*developmental logic*) análoga às formulações de Piaget. Entende que as estruturas do mundo da vida modificam-se num direcionamento que é definido em função da operação da ação comunicativa, atrelada a processos históricos de aprendizagem. Estando a transformação das estruturas do mundo da vida liga a processos de aprendizagem, seguem-se, ao longo dessas modificações, processos de diferenciação da racionalidade.

Outra forma de expressar esse enfoque é fazendo uso da noção de seletividade – a que já me referi em nota anterior – dos processos desenvolvimentais referentes à descrição do advento da modernidade. A partir dessa noção, há que se reconhecer o caráter fragmentário e parcial de toda e qualquer experiência concreta de realização dos elementos constitutivos do Ocidente moderno.⁸ Portanto, precisar para o contexto sob investigação a aplicabilidade das imagens das quais Habermas se utiliza a fim de compreender a moderna sociedade ocidental passa pelo reconhecimento da fragmentariedade e parcialidade intrínsecas aos processos de realização dos valores ocidentais no caso brasileiro.

Habermas (1984, v. 2, p. 173) apresenta a imagem de disjunção entre sistema e mundo da vida atrelando-a ao advento da sociedade moderna. No panorama teórico geral discutido por esse autor o sistema é “arrancado” do contexto formador do horizonte dos processos de entendimento mútuo – do mundo da vida, portanto – passando a ser compreensível somente a um tipo especializado de conhecimento (as ciências sociais que começam a se desenvolver a partir do século XVIII), o qual é também característico da sociedade moderna.

Tal consideração é bastante relevante para as reflexões feitas aqui, pois não é exatamente essa a conjuntura da sociedade colonial, o que parece conferir problemas à utilização da imagem da disjunção para a compreensão da sociogênese do Brasil. Isso requereria que se levasse em conta – coisa que não faço – a conjuntura na qual tal imagem é concebida por Habermas, no contexto singular do advento da sociedade moderna, com todos os seus atributos. Neste estudo a imagem da disjunção é utilizada como recurso teórico sobretudo porque nela se vislumbra a possibilidade de tornar mais fluente a análise dos percursos que marcaram o quadro sociogenético nos cenários do Brasil colonial. Reitere-se, no entanto, que ela é utilizada considerando toda a dinâmica que a circunscreve, a qual é descrita ideal-tipicamente por Habermas na teoria da ação comunicativa. Em outras palavras, considero neste estudo os pressupostos e decorrências teóricas inerentes à imagem da disjunção da mesma forma como Habermas coloca-os em sua teoria, muito embora sabendo que se trata de uma composição sócio-cultural que realiza em parte os atributos da modernidade ocidental.

Um outro aspecto da teoria habermasiana merece destaque neste estudo: já se ressaltou que a complexificação sistêmica está intimamente atrelada ao processo de diferenciação

⁸ Tal perspectiva, por sua vez, permite relativizar hierarquizações consolidadas, uma vez que, nos termos de Souza (2000, p. 157), “formas concretas da realização de valores culturais sejam captadas na sua fragmentariedade e parcialidade constitutivas”. Estados Unidos, Alemanha e Brasil, por exemplo, casos concretos de realização (fragmentária e parcial) de valores culturais característicos do Ocidente moderno devem ser, por conseguinte, compreendidos enquanto experiências históricas de dimensões complementares e contraditórias do racionalismo ocidental. Por conseguinte, o Brasil, assim como os Estados Unidos e Alemanha, pode ser compreendido enquanto um desenvolvimento seletivo da modernidade ocidental, dentre outros.

estrutural do mundo da vida, isto é, à racionalização deste; isso implica reconhecer que a imagem da disjunção tem conexões íntimas com o processo de racionalização do mundo da vida. Isso é dizer que a disjunção entre sistema e mundo da vida é designada não só como elevação da complexidade do sistema, mas também como racionalização do mundo da vida. Entretanto, ressalte-se que nos quadros da teoria não há somente uma relação importante entre os dois fatores. Novos níveis de diferenciação sistêmica se estabelecem à medida que a racionalização do mundo da vida alcança os níveis correspondentes. Pode-se dizer, então, que a racionalização do mundo da vida condiciona os processos de diferenciação sistêmica (Habermas, 1984, v. 2, p. 153, 179).

Num primeiro momento a consideração que acabo de fazer parece se apresentar como um obstáculo com vistas à utilização da imagem da disjunção para a interpretação da composição social que aqui coloco sob investigação, uma vez que o mundo da vida da sociedade colonial encontra-se destituído das possibilidades de vir a ter relações causais diretas com a integração sistêmica característica dessa mesma sociedade. Leve-se em conta que os graus de complexidade do sistema colonial (sua estrutura social) não se estabelecem em função da racionalização do mundo da vida colonial. Este se reproduz segundo uma cosmovisão própria. Um olhar mais detido para o catolicismo do Brasil colonial, por exemplo, contribui para a compreensão dessa ausência de conexões efetivas entre instituições oficiais e o horizonte dos processos de entendimento mútuo (mundo da vida):

A instituição [igreja católica] mantinha os cenários da vida: batismo, missa, igreja, santos, festas, santuários, símbolos dos mais diversos. Mas o povo dava “vida” a estes cenários, e esta vida obedecia a outros ritmos que não os da instituição, o povo dava seus significados próprios aos significantes ou símbolos que a instituição conservava. (Hoornaert, 1992, p. 274-275).

Aqui, muitos e muitos dos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar de rituais nos templos ou frequentar os sacramentos. Tal carência estrutural levou de um lado à maior indiferença e apatia de nossos antepassados ante as práticas religiosas comunitárias, do outro, ao incremento da vida religiosa privada, que, na falta de controle dos párocos, abria maior espaço para desvios e heterodoxias (Mott, 1997, p. 163).

Formou-se a partir daí um catolicismo popular acentuadamente mágico, voltado ao controle dos males deste mundo, centrado no ato devocional. Trata-se do conhecido “catolicismo rústico”, componente essencial da “cultura rústica” [...]. Conviveu aqui com religiões afrobrasileiras e indígenas, com as quais trocou deuses, crenças e rituais, formando uma mentalidade religiosa híbrida e sincrética, densamente mágica e encantada. Não se quebrou o feitiço, nem sua influência sobre a mentalidade popular (Negrão, 2006, p. 34-35).

O núcleo ideacional autêntico da religiosidade popular no Brasil colonial não tinha a mesma natureza da religião oficial. Não obedecia aos mesmos mecanismos próprios do catolicismo tradicional. Não era marcada, portanto, pelas características próprias das “grandes religiões mundiais”, muito embora estivesse acomodada num invólucro cuja confecção reuniu

símbolos característicos da tradição judaico-cristã. O catolicismo que se estendeu ao longo do território nacional não foi o cristianismo entendido como religião de salvação, austero e rígido teologicamente desde seu núcleo de idéias. Ao chegar ao contexto da sociedade colonial, a religião oficial pulverizou-se misturando-se às tradições já existentes e a outras que viriam a existir. Em vista disso, entende-se porque surgiram tantas designações qualificativas deste mesmo catolicismo na reflexão acadêmica, das quais cito apenas algumas: catolicismo popular (Oliveira, 1985); catolicismo brasileiro - em contraste com o catolicismo português - (Bastide, 1971); catolicismo informal (Hoornaert, 1992); catolicismo rústico (Monteiro, 1974); catolicismo moreno - em contraste com o oficial-clerical - (Hoornaert, 1996); catolicismo brasileiro, catolicismo luso-brasileiro e catolicismo português (Freyre, 2002); e a tríade catolicismo guerreiro, catolicismo patriarcal e catolicismo popular (Hoornaert, 1974).

A complexidade do sistema colonial se estabelece em função de uma racionalização do mundo da vida exterior ao contexto colonial. É a racionalização do mundo da vida da sociedade metropolitana que corresponde a integração sistêmica característica da sociedade colonial brasileira, a qual se estabelece por imposição.

Segundo a teoria habermasiana da ação comunicativa, a independência – por intermédio do desacoplamento – da integração sistêmica em relação ao mundo da vida contribui para reduzir os custos e os riscos que a mediação linguística proporciona para a regularidade funcional do sistema. Isso leva à seguinte interpretação: a complexidade sistêmica colonial, entendida como decorrência do processo de racionalização do mundo da vida metropolitano, violentamente instaurada nos quadros da sociogênese do Brasil, tem suas bases justamente na ação estratégica da metrópole com vistas a reduzir os riscos e os custos naturais do horizonte dos processos de entendimento mútuo (do mundo da vida, portanto) da sociedade colonial. Essa consideração parece muito adequada, sobretudo se, como faz Novais (1974, p. 7), atentarmos para o quadro institucional da colônia enquanto elo imprescindível com vistas a dinamizar a vida econômica da metrópole por intermédio da atividade mercantil colonial:

A política colonial das potências visava, [...], enquadrar a expansão colonizadora nos trilhos da política mercantilista; fazer com que as relações entre os dois *pólos do sistema* (metrópole-colônia) se comportassem consoante o esquema tido como desejável. Podemos, pois, particularizando esta primeira descrição do *sistema colonial*, dizer que ela se apresenta como um tipo particular de relações políticas, com dois elementos: um centro de decisão (*metrópole*) e outro (*colônia*) subordinado, relações através das quais se estabelece o quadro institucional para que a vida econômica da metrópole seja dinamizada pelas atividades coloniais.

Tal é a singularidade da disjunção que marca o contexto colonial que as decorrências teóricas da disjunção apontadas por Habermas na teoria da ação comunicativa parecem ilustrar com fluência significativa a configuração social da colônia. Como salienta Baxter (1987, p. 70), a disjunção entre sistema e mundo da vida resulta no desenvolvimento de

esferas de ação econômica e política para as quais a composição do mundo da vida expresso em normas, valores, bem como competências ou motivações individuais é, variavelmente, irrelevante. No contexto de sociogênese colonial, a reprodução simbólica do mundo da vida, ao operar-se a partir da cosmovisão mítico-mágica, praticamente se “ausenta” do sistema pelas vias do atamento da realidade supra-sensível (transcendente, relativa ao sagrado) à sensível (a realidade dos papéis sociais desempenhados nos quadros da economia colonial). Em condições em que o contexto colonial parecia já não mais ser suportável, atar dessa forma a realidade supra-sensível à sensível (magia) a fim de se obter a satisfação do desejo, a resolução do problema ou a eliminação da dor, consistia no recurso mais eficiente de que se podia valer o indivíduo a fim de “anestesiá-lo” o sofrimento proveniente da dura realidade do cotidiano colonial. Sem tais recorrências às práticas mágicas e à concepção mítico-mágica do mundo, as “engrenagens” do sistema – constituídas principalmente de fatores humanos – possivelmente ruiam. Nesse sentido, não só a sobrevivência ao sistema, como também as tentativas com vistas a compreendê-lo, implicavam a recorrência sempre renovada e constante a uma concepção do mundo mítico-mágica, a qual designa a apreensão intuitiva imediata da realidade por intermédio de relações íntimas entre as realidades sensível e supra-sensível.

Deste quadro teórico depreende-se que a reprodução simbólica do mundo da vida colonial em menor medida esteve correlacionado com a integração sistêmica relativa a essa sociedade, muito embora contribua, ainda que de maneira indireta, para sustentá-la. É, portanto, praticamente irrelevante em relação ao desenvolvimento de esferas de ação econômica e política, já que, ao remeter a vivência cotidiana à esfera supramundana, ausentava-se da esfera mundana para no sistema se adaptar e sobreviver.

Na descrição da imagem teórica de disjunção Habermas salienta que o mundo da vida é apreendido de maneira a ser gradualmente reduzido a mais um subsistema, entre outros. Ou seja, o mundo da vida passa a ser uma espécie de satélite do sistema, sendo por este colonizado. A colonização do mundo da vida, por sua vez, é entendida como sendo a subversão de esferas de reprodução simbólica socialmente integradas, as quais são assimiladas pelos domínios de ação econômica e burocrática formalmente organizados (McCarthy, 1984, p. 34).

Ao atentar para o contexto da sociogênese que aqui coloco sob perspectiva, tanto a imagem da redução do mundo da vida a um subsistema como a colonização daquele pelo sistema, entendidas como tipos ideais no sentido weberiano, incorporam uma especificidade que requer a seguinte consideração, a título de precisão: a subversão das esferas de reprodução simbólica do mundo da vida, bem como a assimilação delas aos domínios formais de ação ocorrem pelas vias da concepção mítico-mágica da realidade, a qual é constitutiva das

imagens de mundo de indígenas, de africanos, bem como de muitos colonos. Tal concepção da realidade, a qual é caracterizada pela obstrução do agir comunicativo e que impede o desenvolvimento do entendimento mútuo, permite sustentar a efetividade da subversão e assimilação do mundo da vida ao ser colonizado pelo sistema, tornando mais plausível a utilização da imagem para os quadros de sociogênese do Brasil colonial.

A consideração acima é melhor compreendida se levarmos em conta que, Segundo Habermas (1984, v. 1, p. 46, 69), as concepções míticas de mundo não são compreendidas pelos que pertencem ao mundo correspondente como sistemas de interpretação, que estão conectados a uma tradição cultural, que são constituídos por relações internas de sentido, que mantêm uma relação simbólica com a realidade, que estão associados com pretensões de validade, e que, portanto, estão expostos à crítica e são suscetíveis de revisão. Os diversos aspectos dos fenômenos são ordenados segundo uma perspectiva binária de “identidade e oposição”, de “homologia e heterogeneidade”, de “equivalência e desigualdade”, de modo que uma infinidade de observações é reunida numa totalidade compreensível. Nessa maneira mítica de conceber o mundo, o outro é apreendido a partir de uma visão concreta e mecânica, estando, “prisioneira da apreensão intuitiva imediata”, o que enseja a não possibilidade de uma penetração mais profunda na realidade. Isto é, tal mecanismo de apreensão da realidade está atrelado ao imediatamente visível. Ainda a partir da interpretação habermasiana, o pensamento mítico enseja uma *reificação da sociedade* e uma *antropomorfização da natureza*, dada sua propensão à totalização, à sua dimensão abarcadora do cosmos. Na verdade, por intermédio destas reificação e antropomorfização, opera uma assimilação recíproca entre natureza e cultura. É tendo em vista essa caracterização que se pode sustentar a obstrução do agir comunicativo nos quadros de reprodução da cosmovisão mítico-mágica.

Todavia, considerando os quadros do Brasil colonial, não se pode vislumbrar aquelas subversão e assimilação do mundo da vida literalmente como um processo, tal qual é característico da imagem que Habermas atribui ao advento da sociedade moderna. No contexto colonial, diferentemente, tais subversão e assimilação ocorrem *no exato momento* da instauração do sistema. Neste caso, não se tem um processo no decorrer do qual tais fenômenos ocorrem. Assim é porque consistem eles em condição para que a integração sistêmica colonial se configure. Por conseguinte, não se vislumbra um processo de colonização do mundo da vida. Tal colonização foi imediata, pois fora condição *sine qua non* no contexto de sociogênese do Brasil.

Levando em conta as considerações acima, cumpre salientar que a imagem do mundo da vida enquanto satélite do sistema ganha fluência sobretudo porque a criação e a recriação da cosmovisão mítico-mágica – a qual constitui, em grande medida, a reprodução simbólica do

mundo da vida – operam na mesma medida da necessidade de adaptação e sobrevivência dos indivíduos ao sistema. Portanto, de fato o mundo da vida da sociedade colonial gira – tal qual um satélite – em torno do sistema, com vistas a prover, em alguma medida, sua estrutura de plausibilidade. Destarte, ao coincidir com a reprodução simbólica do mundo da vida e prover praticamente a única possibilidade de adaptação e sobrevivência ao sistema, a própria natureza da reprodução da cosmovisão mítico-mágica implica considerar o mundo da vida da sociedade colonial como subsistema de importância fundamental e não meramente como mais um subsistema dentre outros.

3. 2 A imagem da disjunção e o problema da coordenação da ação

Apresento agora a última consideração acerca da utilização da imagem da disjunção para a compreensão da composição social que se conjuga no Brasil-colônia. Habermas (1984, v. 2, p. 183) ressalta que a mediação linguística deixa de coordenar a ação à medida que se vislumbra a disjunção entre sistema e mundo da vida. Em outras palavras, ao passo que ocorre o desacoplamento da integração sistêmica para fora dos quadros do mundo da vida, a coordenação da ação deixa de ser mediada pela linguagem. Isso ocorre, segundo o teoria, com uma finalidade clara: reduzir os custos característicos da comunicação, bem como os riscos proporcionados pela dissensão. A coordenação da ação, nesse contexto, deixa de depender dos quadros do mundo da vida, uma vez que a linguagem é substituída pelos meios reguladores (*steering media*) deslinguistificados, tais como dinheiro e poder.

Essas considerações teóricas levam à seguinte implicação: se se vislumbra a imagem da disjunção em nossa sociogenia, deve-se vislumbrar, também, o *medium* que coordena a ação nos quadros da sociedade colonial. Também nesse aspecto devemos considerar que analisamos uma realidade em muitos aspectos diferente da conjuntura de sociedade moderna, cenário da utilização por Habermas da imagem teórica da disjunção. É por isso que definirei, a seguir, a especificidade do meio regulador na composição social colonial, a fim de que se exprima o mais adequadamente possível a compreensão do cenário sociogênico analisado a partir daquela imagem habermasiana de disjunção.

No contexto colonial não parece ser adequado referir-se propriamente à substituição da linguagem por um meio regulador deslinguistificado. Na verdade, considerando a formação dos quadros coloniais no que tange à integração sistêmica, em nenhum momento o paradigma da linguagem ocupou o lugar dominante na coordenação da ação. Isso se torna evidente ao lembrarmos que o sistema é violentamente instaurado – nas bases da autoridade do sagrado característica da Cristandade – num contexto que reúne sociedades muito distintas no que se

tange às maneiras como compreendem o mundo, diferenças que impedem o desenvolvimento do paradigma de entendimento mútuo. Assim, o que não existiu não pode ser substituído. O sistema colonial surge numa situação de desacoplamento dos contextos formadores do horizonte dos processos de entendimento mútuo (mundo da vida). Portanto, a coordenação da ação por um meio regulador deslinguisticado é inerente à integração sistêmica relativa aos quadros coloniais no momento mesmo de seu surgimento.

Entendo que o meio regulador que coordena a ação nos quadros da sociedade colonial aproxime-se mais do meio regulador poder, o qual é considerado por Habermas no contexto da imagem teórica da disjunção, ao lado do meio regulador dinheiro. Considerar o poder enquanto meio regulador nessa composição social específica é adequado sobretudo em função da matriz estrutural escravocrata que se constitui como fundamento estrutural e estruturante do sistema colonial. A escravidão constituiu a matriz fundamental que delineou os moldes da estrutura socioeconômica colonial, funcionando como marco referencial das relações de poder e dominação. Tal foi a importância da escravidão na organização formal da colônia que “esculpiu” a matriz de relações sociais na qual a própria integração sistêmica se constituiu. As ações nessa integração sistêmica colonial, por sua vez, pautavam-se à maneira de um posicionamento dos indivíduos ao longo de uma escala gradativa de distribuição de poder, a qual teria, num de seus extremos, o escravo-negro-pagão, e, no outro, o senhor-branco-cristão.

A profundidade e a extensão da matriz estrutural a que me referi acima tomam proporções tais que toda a sociedade colonial será por ela influenciada. Existir no sistema colonial acarreta, de forma explícita, a localização naquela matriz, com fortes decorrências para a composição das identidades individuais. A coordenação da ação, por sua vez, será mediada de acordo com o posicionamento individual naquela escala gradativa de distribuição de poder. Assim é que o *medium* poder coordena a ação no contexto da sociogênese do Brasil.

Atente-se, ainda, para algumas considerações que faz Habermas acerca do *medium* poder ao retratá-lo enquanto meio regulador. Na teoria da ação comunicativa tal é a dinâmica da substituição do meio linguístico pelo meio dinheiro que somente com reservas Habermas refere-se ao poder enquanto meio regulador efetivo nas sociedades modernas. Mais especificamente, no que tange à substituição da linguagem na coordenação da ação, o meio dinheiro tem um alcance tal que somente com ponderações o poder é concebido enquanto meio regulador. Isso é mais evidente quando se vislumbra a assimilação do meio regulador poder ao meio regulador dinheiro nos quadros das sociedades tradicionais, na medida em que seus instrumentos estatais foram se tornando dependentes do subsistema da economia (Habermas, 1984, v. 2, p. 171).

Além disso, expandir a noção do meio regulador para o poder implica a necessidade de se levar em conta aspectos importantes no que se refere às possibilidades de circulação desse meio, as quais se distinguem das possibilidades de circulação do meio regulador dinheiro. Habermas salienta que antes mesmo que o meio dinheiro tivesse os efeitos que passaram a ter sobre a constituição do sistema, ele já era um meio circulante. Por outro lado, antes de passar pelo processo de diferenciação nos quadros da dominação legal e da administração racional modernos, na qual passa a circular dentro de certos limites, o meio poder apareceu na forma de uma autoridade burocrática atrelada a determinadas pessoas e posições. Por conseguinte, diferentemente do meio dinheiro, o meio poder não teria de forma natural as condições de circularidade no sistema.

Todavia, uma diferença mais decisiva consiste na exigência, imposta ao meio regulador poder, de um “ancoramento” mais profundo no mundo da vida a fim de que efetivamente exerça o papel de coordenação da ação no sistema social. O meio regulador poder requer legitimação para tal, o que em grande medida o distingue do meio regulador dinheiro. Ao receber ordens, por exemplo, uma pessoa está estruturalmente em desvantagem em relação à pessoa com o poder de enunciá-las, pois esta segunda pessoa pode, de alguma maneira, afetar aos que lhe desobedecem. Somente a referência a objetivos coletivos passíveis de legitimação estabelecem o equilíbrio na relação de poder. Diferentemente da relação de troca (meio regulador dinheiro), que no tipo-ideal já começa em equilíbrio, prescindindo de legitimação (Habermas, 1984, v. 2, p. 271).

Ao passo que nas relações de troca (reguladas pelo meio dinheiro) há uma relação entre iguais, nas relações de poder estabelece-se a heteronomia. Considerando-se exclusivamente as relações de poder, não se poderia, então, resolver questões referentes à consecução de objetivos comuns à comunidade sem o recurso a um consenso linguístico. Precisariam os dominadores demonstrar, baseando-se em razões criticáveis e racionais, que estão efetivamente em busca de fins comuns (Souza, 1997, p. 41). Compreende-se, dessa forma, que a limitação do poder enquanto meio regulador está no fato de ele não substituir, da mesma maneira que o dinheiro, a linguagem na coordenação da ação, já que não se permite prescindir do recurso ao consenso linguístico.

Não obstante as considerações supracitadas, acredita-se que há elementos suficientes que garantem ao poder a condição de meio regulador (Mccarthy, 1984, p. xxxiii). Porém, não é apenas nessas bases que defendo a imagem do meio regulador poder na coordenação da ação para a composição sociogênica sob análise. A seguir ressaltar alguns elementos que, ao meu ver, contribuem para a sustentação da viabilidade dessa defesa.

Primeiro: já se salientou que não se trata, na sociogênese sob investigação, de substituição da linguagem na coordenação da ação. O agir comunicativo é obstruído antes mesmo que viesse a assumir alguma influência na coordenação da ação. Assim é sobretudo porque o sistema se instala violentamente no contexto do advento da sociedade colonial.

Segundo: há que se compreender que não pode o meio regulador poder ser igualmente considerado como o meio regulador dinheiro no que se refere às possibilidades de circulação. Como bem ressalta Habermas, o poder não é um meio “circulador” por natureza. Decorre disso sua assimilação pelo dinheiro nos quadros da teoria da ação comunicativa, considerando as extensões alcançadas pelo subsistema econômico. Apesar de tais considerações da construção ideal-típica habermasiana, o contexto sob o qual nos debruçamos requer um olhar mais atento, que vá um pouco mais além. Pergunta-se, então: como conceber, nos quadros coloniais, o aspecto da circulação do poder? Como entender a questão da mediação nesse contexto, no qual imperam relações fundamentadas na instituição da escravidão?

É inegável que a função econômica é o fator primordial do sistema colonial, o qual está explícito em seu atributo mercantilista. Entretanto, não é o meio dinheiro que coordena a ação nos quadros coloniais. Esse papel é assumido pelo meio regulador poder. Nessa conjugação social é a instituição da escravidão, com suas relações de poder e dominação, que possibilita considerar para o meio regulador em questão (poder) a circulação suficiente a fim de que se possa efetivamente vislumbrá-lo no papel de mediação da coordenação da ação no sistema colonial. A ação não era pautada pela troca. Vale lembrar que o escravo não era o dono de seu próprio consumo, como sustentou Gorender (1978, p. 75):

o escravo vivia como *consumidor irresponsável*. Sua ração era sempre a mesma, não importando se trabalhasse bem ou mal. O estímulo do salário por peças - peculiar ao capitalismo - inexistia para o escravo. O operário livre, tendo recebido o salário, é dono de seu consumo pessoal. Tanto pode malbaratar o salário em aguardente como utilizá-lo de modo útil e parcimonioso. Seja como for, tal circunstância gera nele um senso de responsabilidade individual, importantíssimo do ponto de vista da formação da sua consciência de classe. Já o dono do consumo pessoal do escravo não é ele e sim seu proprietário.

Com efeito, nas composições sociais relativas ao período colonial as ações foram pautadas pelas relações de poder e dominação que, ao apresentarem-se ao longo daquela escala gradativa de distribuição de poder a que nos referimos anteriormente, aproximavam-se ora do escravo-negro-pagão, num dos extremos da escala, ora do senhor-branco-cristão no outro extremo. Portanto, não era o dinheiro o meio regulador constitutivo da imagem de disjunção nos quadros do Brasil colonial, muito embora o caráter mercantilista do sistema tenha sido a base de sustentação do empreendimento colonial.

Terceiro: considerando a restrição mais decisiva que faz Habermas ao atentar para o poder enquanto meio regulador efetivo, é também a escravidão que permite considerar com

menos reservas o meio regulador poder para compreensão da composição social em questão. Relembrando os termos de Habermas, o meio regulador poder carece de legitimação, uma vez que se sustenta sobre as bases da relação desigual que marca as relações de poder. Esse *médium* não prescindiria, portanto, do recurso a algum consenso linguístico. Contudo, novamente sobrevém a pergunta: qual é a necessidade de uma legitimação baseada em consenso linguístico nas relações de poder e dominação próprias da escravidão que é instituída nos quadros coloniais? Na tentativa de responder a essa pergunta, verifica-se que a escravidão é imposta, prescindindo de qualquer consenso linguístico. Sua imposição contribuiu para bloquear os processos de entendimento mútuo, uma vez que sua legitimação, construída nas bases de uma justificação que envolvia o sagrado – a partir da reprodução da cosmovisão mítico-mágica –, não era passível de revisão ou de crítica. A propósito, tal crítica ou revisão era imensamente dificultada, sobretudo porque aquela justificação pelas vias do sagrado decorria de uma imagem de mundo – a judaico-cristã – que sequer era compreensível aos escravizados, já que era proveniente de uma tradução cultural bastante distinta. Nas relações que se estabeleciam nos quadros da instituição escravidão, o poder e a dominação que o senhor exercia não requeriam e tampouco construíam suas bases no consenso linguístico, o que permite vislumbrar com menos limitações a coordenação da ação pelo meio regulador poder.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredito que os esforços com vistas à compreensão da sociogênese do Brasil a partir de um olhar que leve em conta os traços mais importantes da teoria da ação comunicativa contribuem para a reflexão acerca de sua específica realização de atributos da modernidade ocidental. Tal reflexão tem se tornado fundamental nos quadros do pensamento social brasileiro, enriquecendo as interpretações voltadas para a busca da especificidade característica dessa composição cultural.

A perspectiva expressa na teoria social habermasiana permite visualizar aspectos que são variavelmente ignorados pela sociologia brasileira, a qual em grande medida tem se aproximado da realidade sócio-cultural do Brasil contemporâneo com uma atitude analítica “fotográfica”, a qual desconsidera aspectos – sobretudo os inerentes a processos histórico-sociais – que julgo essenciais.

É assim que, considerando pressupostos teórico-interpretativos característicos da perspectiva aqui colocada sob investigação, a análise sociológica dos processos histórico-sociais próprios da trajetória brasileira revela elementos fundamentais para a reflexão acerca

da realidade sócio-cultural sobre a qual o pensamento social brasileiro se debruça. É dentro de tal perspectiva sociológica que reuni as reflexões aqui dispostas.

5 REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, T. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.
- AZZI, R. *A cristandade colonial: um Projeto Autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *A Neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BAXTER, H. System and Life-world in Habermas Theory of Communicative Action. *Theory and Society*, 16/01, 1987, p. 39-86.
- CIDADE, H. *A Literatura Portuguesa e a Expansão Ultramarina*. Coimbra: Armênio Amado Editor, 1963.
- FREYRE, G. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. In: SANTIAGO, S. (coord.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002, v. 2, p. 647-1379.
- GORENDER, J. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Braziliense, 1990.
- _____. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984. V. 1 e 2.
- HOONAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. O catolicismo moreno do Brasil. In: FORNET-BETANCOURT, R. (org.). *A teologia na história social e cultural da América Latina*. São Leopoldo: Unisinos, 1996, p. 171-188.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes/Paulinas, 1992.
- MCCARTHY, T. Translator's introduction. In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984. V. 1.
- MONTEIRO, D. T. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.
- MOTT, L. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, L. M. (org.). *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NEGRAO, L. N. Nem "jardim encantado", nem "clube dos intelectuais desencantados". *Revista brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 20, n. 59, 2005, p. 23-36.
- NOVAIS, F. A. Estrutura e Dinâmica do Antigo Sistema Colonial (séculos XVI a XVIII). *Cadernos Cebrap*, 17, São Paulo, 1974.
- OLIVEIRA, P. A. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SOUZA, J. *A Modernização Seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. *Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

SOUZA, L. M. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WEBER, M. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 1999.