

VII
CONGRESSO
LUSO-BRASILEIRO
de História da Educação



UM REFERENCIAL DE IDENTIDADE E CIDADANIA NA CRISE DA PRIMEIRA GLOBALIZAÇÃO

Carlos Meireles-Coelho, Alexandre Manuel da Silva e Cruz
Universidade de Aveiro

EIXO 5 – Formação, identidades e profissão docente

Da primeira à segunda globalização/mundialização

Portugal, no século XVI até ao desaparecimento em Alcácer-Quibir do rei que queria estender o reino para lá do mar, organizou as primeiras longas viagens intercontinentais, daí resultando o encontro de muitos povos, gentes, culturas, línguas, valores e civilizações no Brasil, pelas Áfricas, Índia, Taprobana (Sri Lanka), Malaca, Macau, Timor (Santos, 2005: 8). Na Europa difundia-se a imprensa e com ela as guerras religiosas e os conhecimentos dos novos mundos; as relações com os outros continentes mostravam uma diversidade cultural desconhecida até então. Tomás Moro, de Londres, visionava um cidadão do mundo nascido em Portugal, chamado por ele Rafael Hitlodeu, a descrever a Utopia (1516) de uma ilha longínqua diferente que ainda não era mas havia de ser no futuro.

No século XVII em Inglaterra Locke (2005, 1689) propôs a tolerância religiosa, ou pelo menos a coexistência pacífica entre as religiões, no reconhecimento de que os tempos modernos eram plurais e a convivência democrática havia de fazer-se no respeito pelo pluralismo mesmo religioso. As maçonarias regulares de origem inglesa procuravam uma fraternidade inter-religiosa sem lugar para ateus nem agnósticos. António Vieira considera este vasto mundo como uma grande praça ou feira universal onde todos os homens têm acesso para poder negociar no presente o seu futuro e até a visão do passado. No Sermão da Rainha Santa Isabel, na Igreja de Santo António dos Portugueses em Roma em 1674, aos 66 anos de idade, declara a cardeais e altos dignatários que «Este mundo, senhores, composto de tanta variedade de estados, ofícios e exercícios públicos e particulares, políticos e económicos, sagrados e profanos, nenhuma outra cousa é senão uma praça ou feira universal, instituída e franqueada por Deus a todos os homens, para negociarmos nela o Reino do Céu.»

No século XVIII Paris tornou-se a capital do Estado Francês, à volta do Rei-sol absoluto todo-poderoso, até que as Luzes da Razão Iluminada substituíram o rei por representantes eleitos, a religião pela política e Deus pela Lei absoluta de quem está no Poder relativo. Até a revolucionária Olympe de Gouges foi guilhotinada ao defender a lei Justa e não simplesmente a Lei. Napoleão tornou-se o dono da França e queria toda a Europa, impondo o chauvinismo ou nacionalismo à francesa durante a era contemporânea, que tem como referência matricial a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. A Liberdade, Igualdade e Fraternidade como ideal seria para todos, como prática foi para os que estavam no Poder, enquanto lá estavam. As maçonarias não regulares de origem francesa procuravam a Liberdade, Igualdade e Fraternidade

como teoria e como prática para os seus membros sobretudo ateus e agnósticos. De um lado da Mancha a democracia inglesa pretendia regular o pluralismo na tolerância sobretudo religiosa; do outro lado a democracia à francesa procurava a conquista do poder em alternância num Estado militantemente laicista. A época dos nacionalismos estendeu-se até às duas Grandes Guerras Mundiais do século XX e em 1945 acabou o primado da Revolução Francesa, da «Declaração dos direitos do homem» e das suas consequências que foram os nacionalismos exaltados e as grandes guerras na Europa (Coelho, 2005).

Em 1945 com a Carta das Nações Unidas e sobretudo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada simbolicamente em Paris em 1948 para substituir a ultrapassada «Declaração dos direitos do homem», a Lei absoluta feita por poderes circunstanciais vai ser substituída pelos «Direitos Humanos», baseada no valor dos seres humanos. Acabou a Idade Contemporânea e começou uma nova era a que poderemos chamar Idade da Globalização ou Mundialização, a segunda globalização.

Uma redescoberta criativa do tempo da primeira globalização ganha crescente relevo e actualidade diante das múltiplas e transversais transformações sócio-educativas em exercício global. O estudioso do séc. XVII, Paul Hazard, na sua obra de referência *Crise de Consciência Europeia* (1934) refere que «outrora, estudava-se muito o século XVII; hoje [1934], estuda-se muito o século XVIII» (Hazard, 1971, 1934: 7). Depois desta prevalência da razão de estado, actualmente, o retorno ao tempo seiscentista, quando na Europa e em Portugal se acolhem as consequências das transformações de paradigmas (Kuhn, 1987, 1962: 112-148) torna-se, deste modo, de redobrado interesse, e nele o acolhimento das ideias e personalidades, cidadãos do mundo, que abriam novos mundos ao mundo. Após as descobertas marítimas planetárias, impulsionadas pelo *sair de si* aventureiro como assentes no planeamento estratégico de espírito cosmopolita e imperial; depois da euforia da revolução científica, dadora de impulsos práticos e comunicacionais como a imprensa e o desenvolvimento científico, novas expectativas de desenvolvimento humano seriam de esperar. Contrariamente, o contexto social viria a ser eminentemente exploratório e intolerante, sendo verdade que o séc. XVII foi uma época em que «o escravagismo se encontrava no seu apogeu, apesar de o Renascimento ter surgido no Velho Mundo com novas práticas e ideias, entre as quais pontificava o humanismo, arejando mentes e consciências» (Verdasca, 2003: 11).

António Vieira um referencial de identidade e cidadania

As diversidades culturais trazidas pela primeira globalização levaram a perseguições a quem tivesse comportamentos considerados estranhos, a guerras religiosas, à opressão e à escravatura dos mais fracos, a fechamentos em grupos homogêneos com exclusão de quem aparecesse diferente. Mas houve também, nesses tempos, quem defendesse a tolerância e a liberdade religiosa, quem lutasse contra as opressões e as escravaturas, quem defendesse a própria identidade respeitando a identidade dos outros, quem idealizasse uma cidadania universal onde houvesse lugar para todos. Um desses foi o cidadão do mundo, português e brasileiro, dos maiores escritores de língua portuguesa, humanista, educador de adultos, precursor dos direitos humanos, político e visionário, diplomata e missionário, um pertinente referencial de identidade e cidadania em tempos de catarse da primeira globalização, padre António Vieira (1608-1697), de quem se comemora em 2008 os 400 anos do seu nascimento em 2008.

Nascido em Portugal mas tendo o mundo para morrer, António Vieira interpreta na sua vida a obra reconfiguradora de um mundo criado para a fraternidade, mas perdido pela *vaidade*, o principal de todos os vícios da *arte de furtar*. Mestiço de genes europeus e africanos, no seu código genético traz em si a sede das sete viagens atlânticas (o número perfeito) rumo ao Brasil do *Novo Mundo*, pois que o velho parecia entregue à mesquinhez da cegueira. A nova geografia planetária proveniente da descoberta das Américas (1492), sinal de uma desejada nova ordem

mundial no emergir da modernidade, é usada pelo pensamento vieirino como prefiguração futura (*Sermão da Epifania*, 1662), pois que ele «tem a seu favor uma nova geografia; é o que lhe permite corrigir a *imago mundi* do passado, tornando-a moderna ao lhe acrescentar o imenso continente americano, que Vieira crê superar em tamanho a cada um dos três continentes que preenchiam os *mapas-mundi* anteriores à Era das Navegações» (Oliveira, 1999: 276). Esta nova geografia cheia de expectativas, todavia, será vítima da visão eurocêntrica exploratória, ideia escrava que Vieira procura libertar elevando a dignidade de toda a pessoa humana – escravo, índio, africano – ao centro de tudo. Será desta vivência da unidade na alteridade que a densidade da ânsia libertadora de Vieira assumirá contornos inadiáveis quanto dramáticos.

No princípio dos decisivos *anos 50* de seiscentos, Vieira prega na Capela Real de Lisboa, apelando ao inadiável compromisso, diante da passividade nacional da consolidação da independência (1640) a efectivar: «uma das cousas de que se devem acusar e fazer grande escrúpulo os ministros, é dos pecados do tempo. Porque fizeram no mês que vem o que se havia de fazer no passado; porque fizeram amanhã o que se havia de fazer hoje; porque fizeram depois, o que se havia de fazer agora; porque fizeram logo, o que se havia de fazer já. Tão delicadas como isto hão-de ser as consciências dos que governam, em matérias de momento. O ministro que não faz grande escrúpulo de momentos não anda em bom estado: a fazenda pode-se restituir; a fama, ainda que mal, também se restitui, o tempo não tem restituição alguma» (*Sermão da Primeira Domingo do Advento*, 1650, VI). No dizer de Agostinho da Silva, «Portugal se distingue, nos séc. XVII e XVIII, por ignorar» (Silva, 1989: 23), realidade obscurantista esta que, após a entrada em vigor dos poderes inquisitoriais por D. João III (1536), viria a prolongar-se como incapacidade de coesão nas causas a defender. Sentindo esta desmotivação desagregada em Portugal, e sabendo pela linha de comunicação jesuítica dos factos de outras paragens do império (Mattoso, 1993: 4º Vol. 395), no *Sermão do Bom Ladrão* (1655), pregado na Misericórdia de Lisboa, o pensamento vieirino regista o sistema de corrupção vigente.

Conhecer e compreender Vieira exige mergulhar no seu tempo concreto, pois «efectivamente, não conhecer os circunstancialismos históricos da sua época é menosprezar ou diminuir a sua efectiva coragem, e até temeridade, na defesa intransigente [da dignidade e] dos direitos humanos dos indígenas» (Cardoso, 2001: 64). Logo no seu primeiro sermão, simbolicamente pregado na Capela de um Engenho, Vieira agarra a causa da condição humana chamada à dignidade pessoal e social. Diante da deseducação exploradora dos colonos defende intransigentemente a identidade da natureza humana combatendo toda a exploração escrava; diz Vieira que «de quanto Deus tinha criado na terra, tomou o melhor, que era a natureza humana; e de quanto os homens tinham inventado na mesma terra, tomou o pior, que era a condição de escravo» (*Sermões do Rosário, Sermão XIV*, 27 Dezembro 1633). Esta defesa em sua vida vai até às últimas consequências, sendo vigoroso motor das suas ideias e viagens. No célebre *Sermão das Tentações* (1653), proferido no Maranhão diante dos colonos ameaçados com a perdição eterna, o próprio Vieira considera que, com a sua pregação, todos ficaram «com ânimo preparado de restituir e pôr em liberdade a quantos os que tinham por escravos, feito o exame, fossem julgados por livres, e satisfazer em tudo o mais as obrigações de consciência» (Barbosa, 2004: 31).

Acolhendo em si próprio os novos dinamismos e, homem de um século, representando a sua geração (Castelo-Branco, 1999: 263), António Vieira vive numa «ambivalência histórica regida por intensas e profundas transformações, favoráveis ao advento de uma nova visão do mundo para o homem ocidental [...]. A cisão religiosa caracterizada através da Reforma, a descoberta da América, a superação do sistema aristotélico-ptolomaico pelo heliocentrismo da astronomia moderna» (Oliveira, 1999: 269), tudo conjunturas de profunda metamorfose social provindas da primeira globalização, factores desestabilizadores da ordem estabelecida e desafiadores ao reajustamento sócio-educativo. É nesta conjuntura que a projecção europeia se desloca para o Novo Mundo das Américas – em Thomas Moro na ilha de *Utopia* (1516) – e na

portugalidade crisófila da época se procura reescrever uma identidade revisionista tendo como nova alavanca o Brasil, a terra na nova promessa. Neste sentido, também em Vieira no tempo seiscentista, «o Novo Mundo revelara-se-lhe como cultor não só duma amenidade de vida mas também dum sentido da dignidade e dum amor à paz que os habitantes da Europa dividida do século XVI perderam» (Mattelart, 2000, 1999: 31-32). No grito vieirino de libertação histórica identitária, e do “lugar” do Brasil na *Restauração* de 1640, diante dos demolidores ataques holandeses na Baía (em 1640), Vieira entra em diálogo absoluto, irreverente, com o próprio Deus: «Desperta! Porque dormes, Senhor?».

A noção patrimonial de *identidade* (Real, 2007: 81) em Vieira é dinâmica e viajante. À semelhança de John Locke (1632-1704), o construtor da emblemática *Carta sobre a Tolerância* (1689) para quem «as viagens tinham-no tornado mais flexível» (Hazard, 1971, 1934: 188), assim em Vieira o encontro com a diversidade cultural dos nativos do Brasil ou de África tinham-nos aberto a uma nova compreensão do humano. Neste sentido, «no mundo idealizado por Vieira, o outro tende a se identificar com o mesmo» (Oliveira, 1999: 272), a partir não do exterior mas da dignidade humana, numa «pedagogia para a igualdade e interacção de conteúdos, uma educação como base de todo o edifício do conhecimento e desenvolvimento» (Cardoso, 2001: 19). Para atingir esta meta a *palavra* – reinterpretação da linhagem predominantemente estética barroca, *Sermão da Sexagésima*, 1655, Capela Real de Lisboa – ocupa um lugar como *conteúdo* insubstituível. Nesta escola de pedagogia social e como exercício de cidadania, os seus *Sermões* «funcionavam como instrumentos operativos de uma cultura dirigida e de massas que pretendia manter e consolidar uma determinada ordem social. Assim, o sermão, como o teatro, era um agente muito importante na formação de uma opinião pública» (Carolino, 1999: 1237). Em época de fechamento, Vieira usa a palavra como liderança na reconstrução da matriz universalista dos portugueses.

Uma função *teórica e prática* da história (con)funde-se em Vieira. A dignidade da pessoa humana e a liberdade religiosa como factor de desenvolvimento humano são eixos mobilizadores do seu pensamento e acção. Diante da controvérsia da intolerância religiosa expulsora para com os cristãos novos (1497), uma *psicopatologia portuguesa*, um *erro fatal* (Medina, 1999: 52), Vieira refere como proposta a D. João IV que «por estes reinos e províncias da Europa está espalhado grande número de mercadores portugueses, homens de grandíssimos cabedais, que trazem em suas mãos a maior parte do comércio e riquezas do mundo. Todos estão desejosos de poder tomar parte para o reino. Se Vossa majestade for servido de os favorecer e chamar, será Lisboa o maior império das riquezas» (*Proposta apresentada a D. João IV*, sobre o regresso dos cristãos-novos, 1643) (Seabra, 1999: 613-620). Ainda, interroga-se como «é dificultosíssima de entender a razão: sendo um reino fundado no comércio, os seus mercadores portugueses lança-os para reinos estranhos», enriquecendo novas potências como a Holanda. Efectivamente, na ausência de estratégia e centralização régia, «os portugueses, diz Oliveira Marques, tornaram-se “transportadores por conta de outrem, em vez de por conta própria”» (Rodrigues; Devezas, 2007: 95). Na visão vieirina, o que em boa parte viria a ser o sucesso holandês, o desenvolvimento social caminharia a par da *tolerância* e(m) liberdade religiosa.

Como cidadão atento, a preocupação pela consolidação da soberania da independência nacional obrigava à observação da realidade: «As fronteiras e cidades principais estão sem fortificações, os portos abertos, a costa e lugares marítimos desprovidos, o rio de Lisboa quase sem armadas, o Alentejo com pouca cavalaria, e as outras províncias sem algumas, não bastando a providência de Sua Majestade nem o cuidado dos ministros a suprir com a indústria os efeitos a que não chega o cabedal» (*Carta ao Marquês de Nisa*, 2 de Junho 1648). Diante da inércia de estratégia, Vieira, «um autêntico homem público» (Goulart, 1999: 1476), não se fica pela exterioridade de *fazedor*. Conduz-se pela profundidade ontológica o seu desígnio que faz dele *cidadão do ser* e, por isso, *do mundo*. A forma de reconstruir a identidade nacional na decorrência catártica pessimista da época, seria iluminada pela existencialidade, projectada

mesmo, ilimitadamente, para além do *tempo*, para que no tempo histórico concreto se conseguisse salvar Portugal. É desta vontade que toca o infinito que nasce o sonho do *Quinto Império* revisitador como superação das limitações presentes. Trata-se em Vieira de «uma concepção histórica ecuménica fortemente impregnada pelo movimento, pela transformação, pela novidade, pela reinterpretação em novos moldes dos textos antigos, de modo a exaltar e a sublinhar a missão de Portugal, no tão apetecido quadro barroco da articulação entre a pequenez dos meios e a grandeza dos fins e objectivos» (Calafate, Vol. II, 2006: 61).

Sendo que a «totalidade imensa» assusta Vieira (Oliveira, 1999: 280), e diante da limitada concepção uniformizante da filosofia política moderna (*cuius regio, eius religio*) (Medina, 2006: 54), o pensamento vieirino – provindo da acção – orienta-se pela unidade *na* diversidade humana, edificada na interlocução dinâmica no *outro*. Neste olhar, a assumpção das diferenças esbate-se e estas redefinem-se em torno de um projecto comum que hoje poderíamos designar de *terra-pátria* (Morin, 2004: 81). Nesta reconstrução social, «o jogo dialéctico foi um instrumento precioso na voz de Vieira» (Goulart, 1999: 1480), sendo assim concretizado pelo seu multifacetado diálogo inter-transcultural. A sua *História do Futuro*, existencialmente arrancada dos tempos do *processo* inquisitorial e desterro (Setembro de 1662 a Fevereiro de 1668), propõe-se à «superação do pessimismo» (Calafate, Vol. II, 2006: 61), e a uma projecção de nova ordem mundial liderada pelos cidadãos portadores de identidade universalista, (predominantemente cristã e presidida messianicamente pelos herdeiros do milagre de Ourique, 1139) os portugueses, para quem, a partir da *matriz globalista* (que «não se fecha no espaço lusófono») (Rodrigues; Devezas, 2007: 158), seria possível erguer o *Quinto Império* do mundo. É assim que na portugalidade desagregada, como educação social, Vieira projecta-se ontológica e pedagogicamente no mitológico *Quinto Império* (eminente, não imaginário): «na ordem da dignidade é superior a todos os reis e reinos da Terra» (*Clavis Prophetarum*, 1644, I).

Poderemos dizer que Vieira, “inaugurando” a *feira universal* concretiza o fim da utopia (Marcuse, 1969, 1968). Os seus sermões «pela grande acção pedagógica que exerciam» (Cardoso, 2001: 14), e na dinâmica do *uno plural*, ofereciam uma concepção de identidade comunitária, de unidade (do *Quinto Império*) na diversidade das gentes, línguas e culturas. Entretanto, e no horizonte da intemporalidade crescente na vida de Vieira, importa «lembrar que a concepção terrena do *Quinto Império* assumiria, na *Clavis Prophetarum*, um carácter predominantemente espiritual» (Oliveira, 1999: 277). Do «“século miserável”, o séc. XVII» (Pondé, 1999: 297), do pessimismo existencial, das terras brasileiras (1624) “da” *Restauração* (1640), Vieira abre-nos ao universalismo. Do verbo «*rapio* (*furtar*) na Índia se conjugava por todos os modos [...] não só do Cabo da Boa Esperança para lá, mas também das partes daquém, se usa igualmente a mesma conjugação» (*Sermão do Bom Ladrão*, 1655: VIII), António Vieira desperta, pelo poder de sua *palavra* como acção, uma dinâmica que atravessa os tempos e os espaços da história. Sua *feira universal*, como realização identitária para a humanidade, sempre em potência, alerta-nos para que «o tempo que vivemos, se for mesquinho, amesquinha o eterno» (SILVA, 1989: 8). É essa força da ideia feita palavra que também nos que «o séc. XXI não poderia ser reduzido a um monólogo, ainda que fosse o da tecnologia, e qualquer antecipação não pode ser, a nosso ver, senão uma “dialéctica” do futuro» (Bindé, 2002: 13). Este, como identidade e cidadania em tempos de globalização, também está inscrito no referencial vieirino. Sempre *franqueadd*.

O tempo seiscentista, pós-primeira globalização, na generalidade era marcado pela crise sócio-educativa, pois «os séc. XVI e XVII foram séculos de forte incremento da criminalidade e de consequente aumento das medidas repressivas. Neste período a aplicação da pena capital teve provavelmente o seu máximo histórico na Europa» (Sacco, 2005: 391). Essa crise manifestava-se tanto exteriormente em exploração eurocêntrica para com os novos povos encontrados, como internamente e imperialmente na corrupção destacada na sintomática obra *Arte de Furtar* (1652). À asfíxica procura de identidade *sebastianista* (1580-1640) a visão

vieirina daria lugar à redescoberta universalista dos portugueses assente no «projecto de diálogo intercultural [que] transforma o confronto em encontro e a tolerância [John Locke] em hospedagem do outro e no outro através da assunção das culturas como habitação [António Vieira] e morada da solidariedade, da justiça e do corpo plural da alegria» (André, 2004: 12). É nesta identidade pluralista que soubesse acolher as gentes mesmo de cor de pele diferente, pois todos estão inscritos nos livros de Deus. Aliás, Vieira corrige que tudo acontece ao contrário: os exploradores e corruptos são os brancos (Montaigne, Las Casas), «por isso, a brancura da neve ofende e cega os olhos» (*Sermão XII Rosário*, 1639). Apesar de tudo, a transculturalidade é, assim, assumida como paradigma de convivência humana dos portugueses, como que na concretização da realização da *cidade educadora* de Rafael Hitlodeu na *Utopia* (1516) de Thomas More (1478-1535) (Martins, 1979: 47).

*

É nas épocas de crise que o *ser* emerge no *tempo*, que se compara o presente com o passado e o futuro, que se acha o diferencial entre o ser e o querer ser mais e melhor, que a utopia aparece como o ser que ainda não é, e que a educação ganha a força da «utopia necessária». Nas crises aprecia-se o passado e perscruta-se o futuro, redefine-se a identidade do que se é com o seu passado e do que se quer ser no futuro; e reequaciona-se a estratégia da cidadania como ser em acção.

«As acções são as que dão o ser», dizia António Vieira no *Sermão da Sexagésima* (pregado na Capela Real em 1655). O «aprender a fazer» e o «aprender a ser» conseguem-se agindo, fazendo. E não só. Vieira era pregador e, podíamos dizer hoje, que era um educador de adultos a partir do púlpito. Transpondo o pregador para professor, poderíamos deixar ecoar esta parte do *Sermão da Sexagésima*: «A definição do *professor* é a vida e o exemplo. Por isso Cristo no Evangelho não o comparou ao semeador, senão ao que semeia. Reparai. Não diz Cristo: Saiu a semear o semeador, senão, saiu a semear o que semeia... Entre o semeador e o que semeia há muita diferença: uma cousa é o soldado e outra cousa o que peleja, uma cousa é o governador e outra o que governa. Da mesma maneira, uma cousa é o semeador e outra o que semeia; uma cousa é o *professor* e outra o que *ensina e ajuda a aprender*. O semeador e o *professor* é nome; o que semeia e o que *ensina e ajuda a aprender* é acção; e as acções são as que dão o ser ao *professor*. Ter nome de *professor*, ou ser *professor* de nome não importa nada; as acções, a vida, o exemplo, as obras, são as que convertem o mundo. O melhor conceito que o *professor* leva a *sala de aula*, qual cuidais que é? É o conceito que de sua vida têm os *alunos*.»

«Os grandes comem os pequenos», dizia António Vieira no *Sermão de Santo António aos Peixes* (pregado na cidade de São Luís do Maranhão em 1654). O «aprender a viver com os outros» consegue-se pelo respeito pelas diferenças e pela promoção da fecunda diversidade das culturas. Em todos os domínios, mas sobretudo na função docente. Porque não somos peixes, não temos que nos comer uns aos outros: «A primeira coisa que me desedifica, peixes, de vós, é que vos comeis uns aos outros. Grande escândalo é este, mas a circunstância o faz ainda maior. Não só vos comeis uns aos outros, senão que os grandes comem os pequenos. Se fora pelo contrário, era menos-mal. Se os pequenos comeram os grandes, bastara um grande para muitos pequenos; mas como os grandes comem os pequenos, não bastam cem pequenos, nem mil, para um só grande.»

Bibliografia

- ANDRÉ, João Maria (2004). Globalização, mestiçagens e diálogo intercultural. *Revista de História das Ideias*, Vol. 24. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (ISSN: 0870-0958).
- BARBOSA, Maria José (2004). *Navegando pelo sermão de Santo António aos Peixes: vida e obra de Padre António Vieira*. Mem Martins: Sebenta (ISBN: 972-799-001-0).
- BINDÉ, Jérôme (Org.) (2006). *Para onde vão os valores?* Lisboa: Instituto Piaget. (*Où vont les valeurs?* 2004) (ISBN: 972-771-827-2).
- CALAFATE, Pedro (Coord.) (2006). *Portugal como problema: séculos XVII e XVIII – da obscuridade profética à evidência geométrica* (Vol. II). Lisboa: Fundação Luso-Americana e Público (ISBN: 989-619-070-4).
- CARDOSO, Maria Manuela Lopes (2001). *António Vieira, pioneiro e paradigma de Interculturalidade*. Lisboa: Chaves Ferreira (ISBN: 972-9402-73-6).
- CAROLINO, Luís Miguel (1999). O imaginário cosmológico de uma sociedade: ciência e retórica em António Vieira. *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Vol. II. Braga: UCP e PPCJ, 1231-1252.
- CASTELO-BRANCO, Fernando (1999). Aspectos da vida social portuguesa nos escritos de Vieira. *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Vol. I. Braga: UCP e PPCJ, 263-266.
- COELHO, Carlos Meireles (2005). Da escola confessional à escola plural. *Forum de EMRC*. Lisboa: SNEC.
- GOULART, Audemaro Taranto (1999). A inteligência dialéctica nos Sermões de Vieira. *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Vol. III. Braga: UCP e PPCJ, 1472-1494.
- HAZARD, Paul (1971). *Crise da consciência europeia (1680-1715)*. Lisboa: Cosmos. (*La crise de la conscience européenne*. Paris, 1934).
- KUHN, Thomas S. (1987). *La estructura de las revoluciones científicas*. México / Madrid / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (*The structure of scientific revolutions*, 1962) (ISBN: 84-375-0046-X).
- LOCKE, John (2005) *Carta sobre a tolerância*. Porto: Areal. (*Epistola: De tolerantia / A letter concerning toleration*, 1689).
- MARCUSE, Herbert (1969). *Psicanálise e política: o fim da utopia*. Lisboa: Moraes (*Psychoanalyse und politik*, 1968).
- MARTINS, José V. de Pina (1979). *A “utopia” de Thomas More como texto de humanismo*. Lisboa / Braga: Barbosa & Xavier.
- MATTELART, Armand (2000). *História da utopia planetária: da cidade profética à sociedade global*. Lisboa: Bizâncio. (*Histoire de l'utopie planétaire: de la cite prophétique à la société globale*. Paris: Éditions la Découvert & Syros, 1999). (ISBN. 972-53-0098-X).

- MATTOSO, José (Dir.) (1993). *História de Portugal, quarto vol. – O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Círculo de Leitores (ISBN: 972-33-0936-X).
- MEDINA, João (2006). *Portuguesismo(s) – (Acerca da identidade nacional)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa (ISBN: 972-99298-9-0).
- MORIN, Edgar; Cyrulnik, Boris (2004). *Diálogo sobre a natureza humana*. Lisboa: Instituto Piaget. (*Dialogue sur la nature humaine*) (ISBN: 972-771-724-1).
- MORO, Tomás (1990). *A utopia*. Lisboa: Guimarães. (*De optimo reipublicæ statu deque nova insula Utopia*, 1516)
- OLIVEIRA, João Vicente Ganzarolli (1999). Vieira e a 'imago mundi' moderna. *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Vol. I. Braga: UCP e PPCJ, 267-280.
- PONDÉ, Luiz Felipe (1999). Seiscentos: o problema da natureza humana – Vieira e os limites do humanismo renascentista. *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Vol. I. Braga: UCP e PPCJ, 298-313.
- REAL, Miguel (2007). *A morte de Portugal*. Lisboa: Campo das Letras (ISBN: 978-989-625-224-3).
- RODRIGUES, Jorge Nascimento; Devezas, Tessaleno (2007). *Portugal: o pioneiro da globalização*. Centro Atlântico (ISBN: 978-989-615-042-6).
- SANTOS, António Ameida (2005). *A globalização: um processo em desenvolvimento*. Lisboa: Piaget (ISBN: 972-771-813-2).
- SEABRA, Ana de (1999). Os servos de quem Deus se serve: o papel dos cristãos-novos, da economia à utopia. *Actas do Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira*, Vol. I. Braga: UCP e PPCJ, 613-620.
- SILVA, Agostinho da (1989). *Educação de Portugal*. 2ª ed. Lisboa: Ulmeiro (ISBN: 972-706-213-X).
- VERDASCA, José (2003). *Sermões escolhidos: Padre António Vieira*. São Paulo: Martin Claret (ISBN: 857232538-7).