

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DIEVANI LOPES VITAL

**ILUMINISMO E REVOLUÇÃO NAS IDEIAS E NAS PRÁTICAS  
POLÍTICAS DA “ILUSTRAÇÃO” BRASILEIRA**

JUIZ DE FORA

2015

DIEVANI LOPES VITAL

**ILUMINISMO E REVOLUÇÃO NAS IDEIAS E NAS PRÁTICAS POLÍTICAS  
DA “ILUSTRAÇÃO” BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, área de concentração: História, Cultura e Poder, Linha de pesquisa Poder, Mercado e Trabalho, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr. Cláudia Maria Ribeiro Viscardi

JUIZ DE FORA

2015

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Vital, Dievani Lopes.

Iluminismo e Revolução nas ideias e nas práticas políticas da Ilustração Brasileira / Dievani Lopes Vital. -- 2015. 219 p.

Orientadora: Cláudia Maria Ribeiro Viscardi

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2015.

1. Iluminismo. 2. Revolução Francesa. 3. "Geração 1870" brasileira. I. Viscardi, Cláudia Maria Ribeiro, orient. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a elaboração desse trabalho em primeiro lugar à pessoa de Jesus Cristo. Gratulo de modo particular, e em especial, à minha orientadora, a prof.<sup>a</sup> Cláudia Maria Ribeiro Viscardi, pela solícita e paciente ajuda em vários momentos na produção do presente trabalho. Desde os empréstimos de livros de sua biblioteca pessoal até a pesquisa realizada na Fundação Casa de Rui Barbosa, no centro da cidade do Rio de Janeiro, incluindo as conversas informais sobre a pesquisa, as reuniões marcadas em seu gabinete, a acolhida em sua residência.

Cumprimento igualmente as professoras Ângela Alonso, Silvana Mota Barbosa e Cláudia Santos por terem aceitado prontamente o convite para comporem as bancas examinadoras, a de qualificação e a de defesa. Meus agradecimentos se prolongam aos professores Ronaldo Pereira, Carla Almeida, Novalca Seniw e aos funcionários da UFJF que, de certa forma, me auxiliaram durante a pesquisa através da gentileza no atendimento, como os atendentes da Biblioteca, o pessoal responsável pelo xérox e até mesmo os responsáveis pela limpeza.

Aos amigos Filipe Queirós, Luísa Correard, Fábio Duque, Deise Medeiros, Denise de Fátima, Pedro Coelho, Lorraine Mendes, Felipe Araújo, Vítor Figueiredo pelos momentos descontraídos, pelas conversas, pelo interesse em discutir a temática da pesquisa.

À minha família, minha mãe Simone, meus irmãos Diego e Suelen, pela paciência nos momentos de cansaço.

Ao Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

À CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa, que tanto contribuiu para a consecução do trabalho, para as viagens de participação em eventos.

*Os que lutavam somente contra a escravidão, eram como os liberais de 1789, da raça dos cegos de boa vontade, senão voluntários, que as revoluções empregam para lhe abrirem a primeira brecha... Patrocínio é a própria revolução.*

Joaquim Nabuco, em *Minha Formação* – 1998, p. 200-1.

*A compleição política de nossos republicanos era essencialmente francesa, francesa as suas ideias, franceses os seus modelos. A aspiração que os animou era a da liberdade tempestuosa e precária, que a França revolucionária de 1789, 1848 e 1870 imbui o espírito da família latina (...).*

Rui Barbosa, em *Pensamentos de Rui Barbosa* – não datado, p. 41.

## RESUMO

A partir das contribuições da História Social das Ideias, o presente trabalho investiga a apropriação do pensamento francês iluminista e revolucionário pela produção intelectual da chamada “Geração 1870”; como as ideias contidas nesse pensamento foram apropriadas e instrumentalizadas em solo brasileiro do dezenove pelos nossos homens de letras, através de suas práticas contestatórias, na abertura do processo que encaminharia à crise o Império brasileiro.

Constituem igualmente o escopo da pesquisa: compreender a conjuntura sociopolítico-econômica e cultural em que os ideários da Ilustração Francesa e dos letrados brasileiros foram gestados, tendo em vista as cidades de Paris e do Rio de Janeiro em finais dos séculos XVIII e XIX, respectivamente; destacar possíveis relações entre ambos os movimentos no que tange ao legado do primeiro em relação ao segundo movimento e à situação de seus membros frente ao quadro social, político e intelectual, em suas respectivas épocas e realidades nacionais; compreender o engajamento político dos principais representantes do Iluminismo e da “Geração 1870” através da imprensa, do uso da literatura e da mobilização da opinião pública; demonstrar se alguns nomes selecionados do movimento político-intelectual, ao pensar o Brasil de finais do século XIX, dialogam com o repertório de ideias típicas do Iluminismo francês e do imaginário da Revolução, sem perder de vista os nexos do Iluminismo com as correntes científicas do Oitocentos europeu.

Na metodologia da pesquisa, as ideias de Marc Bloch acerca da história comparativa são levadas em consideração. A História dos conceitos Koselleckiana é igualmente tomada como recurso metodológico no terceiro capítulo. Isto no intento de demonstrar como membros selecionados da “Geração de 1870”, ao analisarem a realidade nacional a partir das experiências da Questão Religiosa, discutem a secularização, cuja temática era coexistente na produção dos principais arautos do Iluminismo e na linguagem política da Revolução de 1789-99. Esse conceito foi tomado como conceito matriz para aquela parte da pesquisa. Com efeito, é mormente através dele que buscaremos investigar a apropriação do pensamento francês de fins do Setecentos pela consciência nacional num momento de inflexão na história do regime imperial-monárquico brasileiro. Espaço público, opinião pública, sociabilidade e apropriação constituem o arcabouço conceitual utilizado para a consecução da pesquisa.

**Palavras-Chaves:** Iluminismo; Revolução Francesa, “Geração 1870” brasileira.

## RÉSUMÉ

À partir des contributions de l'Histoire Sociale des Idées, ce travail recherche l'appropriation de la pensée française des Lumières et de la Révolution par les ouvrages intellectuels de la « Génération 1870 » ; comme les idées de cette pensée ont été appropriées et instrumentalisées au Brésil du XIXe siècle par les gens des lettres, à travers des ses pratiques contestatrices, dans le processus qui conduirait à la crise l' Empire brésilien.

La recherche a des objectifs suivants: comprendre la conjoncture sociopolitique-économique et culturelle dans lesquelles les idées des Lumières et de la « Génération 1870 » brésilienne ont été formulées, dans les contextes des villes de Paris et de Rio de Janeiro à la fin du XVIIIe et XIXe siècle, respectivement; remarquer les rapports entre les deux mouvements en ce qui concerne l' héritage du premier mouvement par rapport au deuxième et la situation de ses représentants en face du contexte sociale, politique et intellectuelle, dans leurs époques et réalités nationales ; comprendre l' engagement politique des principaux représentants des Lumières et de la « Génération 1870 » à travers de la presse, de l'utilisation de la littérature et de la mobilisation de l'opinion publique; montrer si quelques noms sélectionnés de la « Génération 1870 » dialoguent avec les idées typiques des Lumières et de la Révolution au Brésil à la fin du XIXe siècle, sans ignorer les rapports entre les Lumières et les theories scientifiques de ce siècle-là.

Les idées de Marc Bloch sur la comparaison historique sont considérées dans la méthodologie. L'Histoire des Concepts de R. Koselleck est aussi utilisée comme ressource méthodologique dans le troisième chapitre pour montrer comme quelques représentants sélectionnés de la « Génération 1870 », dans leurs analyses de la réalité nationale à partir des événements de la Question Religieuse, discutent la sécularisation, phénomène dont la thématique était coexistante dans les ouvrages des principaux hérauts des Lumières et dans le langage politique révolutionnaire. Ce concept a été pris comme base dans cette partie du travail. En effet, à travers lui nous rechercherons l'appropriation de la pensée française de la fin du XVIIIe siècle par la conscience lettrée dans un moment important dans l'histoire du régime monarchique au Brésil. Espace publique, opinion publique, sociabilité, appropriation constituent le cadre conceptuel utilisé pour le développement de la recherche.

**Mots-clés:** Lumières; Révolution Française; « Génération 1870 » brésilienne.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1. A FORMAÇÃO DA OPINIÃO PÚBLICA NO BRASIL E NA FRANÇA. 33</b>	
1.1 O CASO FRANCÊS..... 38	
1.1.1 A conjuntura sociopolítico-econômica da França setecentista..... 38	
1.1.2 O Iluminismo e a emergência da esfera pública..... 42	
1.1.3 Baixo Iluminismo: da marginalização à mobilização da opinião pública na crise do Antigo Regime francês..... 53	
1.2 O CASO BRASILEIRO..... 61	
1.2.1 Formação e desenvolvimento do espaço público no Brasil ao longo do século XIX..... 61	
1.2.2 A conjuntura sócio-política e econômica do Brasil da segunda metade do século XIX: a emergência da “Ilustração brasileira” e o espaço público nos anos 1870..... 64	
1.2.3 Da situação política de <i>outsiders</i> à mobilização da opinião pública: o legado iluminista e revolucionário nas práticas políticas dos letrados de 1870 no processo que levaria à crise o Império brasileiro..... 80	
<b>2. A APROPRIAÇÃO E A RESSIGNIFICAÇÃO DO IDEÁRIO FRANCÊS ILUMINISTA E REVOLUCIONÁRIO PELO MOVIMENTO POLÍTICO-INTELLECTUAL BRASILEIRO DE 1870..... 96</b>	
2.1 O ILUMINISMO E O CIENTIFICISMO DA SEGUNDA METADE DO OITOCENTOS..... 97	
2.2 O ILUMINISMO ATRAVÉS DO DISCURSO REPUBLICANO POSITIVISTA DE LAURO SODRÉ NA PROVÍNCIA DO GRÃO-PARÁ..... 108	
<b>3. A REVOLUÇÃO E O ILUMINISMO NO DISCURSO SECULARISTA DE SALDANHA MARINHO, RUI BARBOSA E JOAQUIM NABUCO..... 126</b>	

3.1.	A NATUREZA DA QUESTÃO RELIGIOSA DOS ANOS 1870 E A NECESSIDADE DE SECULARIZAR A ORDEM IMPERIAL BRASILEIRA.....	126
3.2.	EM DEFESA DA SOCIEDADE MODERNA EDIFICADA PELA REVOLUÇÃO: A ATUAÇÃO DOS LETRADOS NO IMPÉRIO ANTES E DURANTE O DEBATE.....	136
3.2.1	<b>Saldanha Marinho e a revolução como artifício para separar a Igreja Católica do Estado imperial brasileiro.....</b>	136
3.2.2	<b>A posição de Rui Barbosa diante do embate entre os princípios do <i>Syllabus</i> e os princípios de 1789.....</b>	153
3.3.3	<b>Joaquim Nabuco: da radicalidade à moderação política em meio à propaganda a favor da secularização.....</b>	169
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	200
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	212

## INTRODUÇÃO

As obras *Boemia Literária e Revolução*, de Robert Darnton, e *Ideias em Movimento*, de Ângela Alonso, são dois trabalhos basilares que foram tomados na busca por alcançar o escopo central da presente pesquisa: investigar como ocorre a apropriação e a ressignificação das idéias inspiradas no Iluminismo e na Revolução Francesa, de finais do Setecentos, pelo pensamento e pelas práticas de mobilização da chamada “Geração 1870”<sup>1</sup> no âmbito de suas produções intelectuais, na abertura do processo que levaria à crise o sistema imperial-monárquico no Brasil. A abordagem do Iluminismo e dos letrados brasileiros da década de 1870 empregada, respectivamente, nas duas obras, permite ao leitor estabelecer relações comparativas concernentes à situação social e intelectual dos membros que compuseram ambos os movimentos, e ao uso político de suas ideias, mesmo em se tratando de contextos nacionais distantes no tempo e no espaço.

Antes de esboçarmos um panorama geral da abordagem dos dois movimentos nas obras citadas, expliquemos ao leitor o porquê de termos comparado no âmbito de uma História social das ideias dois objetos distintos, e a validade da comparação diacrônica que empregamos nesse trabalho, isso tendo vista o nosso objetivo maior: o de demonstrar a apropriação do ideário francês iluminista e revolucionário através das ideias e práticas políticas dos letrados brasileiros, no contexto de mudanças da ordem imperial no Brasil de finais do dezenove<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esclarecemos ao leitor que conhecemos as implicações e restrições presentes no uso do conceito de “geração” para definir a elite letrada que surge em cena nos anos 1870 no Brasil, em oposição à ordem conservadora do Império e ao conjunto de reformas incompletas levadas à cabo pelo Gabinete Conservador do Visconde do Rio Branco (1870-75). Tentamos evitar o uso desse conceito ao longo do presente trabalho, aspeando-o quando aparece esporadicamente em nossa argumentação, isso por questões de sua usualidade na literatura e na historiografia. Sabemos que muitos membros do movimento político-intelectual brasileiro divergiam de seus pares quanto à faixa etária, tal como líderes políticos da envergadura de Saldanha Marinho. Eles divergiam também quanto à posição social que ocupavam, ao estrato social e até mesmo à região geográfica do Império da qual eram provenientes. Reconhecemos que a heterogeneidade era um elemento inerente ao fenômeno brasileiro, isso é o que nos mostra a leitura biográfica de homens tais como o próprio Saldanha Marinho, Rui Barbosa, Lauro Sodré, Joaquim Nabuco, Silva Jardim. Os citados são aqueles homens de letras que foram investigados. Portanto, para identificar essa elite de homens de letras, usaremos termos correlatos tais como “movimento político-intelectual”, “consciência letrada”, “elite letrada”, ou simplesmente “letrados brasileiros de 1870”.

<sup>2</sup> O modo como encontra-se expresso no título desse trabalho “ideias e práticas” pode induzir o leitor a presumir que entendemos ambas as dimensões presentes no universo da ação dos agentes sociais como dimensões distintas ou complementares. Contudo, nesse trabalho em que investigamos a apropriação do ideário francês iluminista e revolucionário pelas práticas políticas dos letrados brasileiros de 1870, no âmbito de suas produções intelectuais, no processo que levaria o Império à crise, tomamos em consideração as concepções da vertente inglesa da História dos Conceitos que, especialmente com Q. Skinner, concebe todo discurso como um “ato de fala”, através do qual se transmite o pensamento sobre os fatos. Nesse sentido, consideramos o discurso dos letrados brasileiros de 1870, presentes nas obras que selecionamos, não como meras ideias impressas no papel, mas como constituinte de suas práticas políticas. Sobre a contribuição da vertente inglesa para a história do pensamento político e social ver: JASMIN, Marcelo Gantus. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. **RBCS** Vol. 20 n°57 São Paulo fevereiro/2005.

Disponível em: [www.scielo.br/pdf/rbcso/v20n57/a02v2057.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbcso/v20n57/a02v2057.pdf). Acesso em: 21 julho 2015.

A comparação que estabelecemos, em trechos do primeiro capítulo desse trabalho, entre o Iluminismo francês e o movimento político-intelectual brasileiro, também chamado “Ilustração Brasileira” por Roque Spencer<sup>3</sup>, teve como intento aproximar esses dois objetos de investigação, distantes no tempo e no espaço, forjando uma base para a partir de então investigarmos a apropriação e a ressignificação do pensamento francês por parte da consciência letrada brasileira dos anos 1870. Sendo assim, o comparativismo diacrônico tomado aqui incorporou a pesquisa, servindo aliás de subsídio, para investigarmos a apropriação do ideário francês setecentista através das obras de alguns membros selecionados do movimento político-intelectual do Brasil. Mas o que ganhamos com a comparação diacrônica que pretendemos aqui e que não ganharíamos se tivéssemos optado pela comparação sincrônica, com a França do mesmo período em que surge no Brasil a usualmente chamada “Geração de 1870”?

Ao abrir uma nova direção de pesquisa em relação aos estudos já existentes acerca do movimento político-intelectual brasileiro, o comparativismo diacrônico tomado como recurso metodológico nesse trabalho nos garantiu a possibilidade de observarmos o processo de formação do espaço público num país europeu do século XVIII e, na sequência, no Brasil de fins do século XIX, demonstrando a relação dos letrados com os espaços públicos em formação em ambos os contextos. Espaços estes que foram constituídos pela imprensa e pelas formas modernas de sociabilidade. Para esboçarmos esse quadro comparativo entre o Iluminismo e a consciência letrada brasileira dos anos 1870, estivemos atentos ao fato relevante de que o espaço público aberto e em expansão no Brasil de finais do dezenove já despontava no país desde os anos de 1820 e os de 1830, se apresentando como uma “(...) *esfera pública do mesmo gênero daquela que se estava constituindo na Europa contemporânea (...)*”<sup>4</sup>. Ou seja, consideramos que o espaço público dos anos 1870 no Brasil tem antecedentes na história nacional, e que guarda relações com o seu congênere europeu.

Apesar da distância espaço-temporal, vale a pena ressaltar igualmente que tomamos em questão dois contextos distintos nos quais observamos a crescente politização das sociedades em estudo. Fato que tornou aplicável, para ambos contextos, a noção habermasiana de “esfera pública”, uma noção que identifica um fenômeno cuja origem nos remete ao século XVIII, época em que também temos o advento da opinião pública moderna e do Iluminismo, movimento que traz em seu cerne o gérmen da secularização. No que diz respeito à noção intrínseca à secularização, F. Falcon ressalta que este movimento implicou na passagem da

<sup>3</sup> BARROS, Roque S. M. **A Ilustração brasileira e a ideia de universidade**. SP: Convívio, 1986.

<sup>4</sup> ALONSO, Ângela. **Ideias em Movimento: a Geração de 1870 na crise do Brasil Império**. SP: Paz e Terra, 2002, p. 276.

transcendência à imanência, processo que já vinha ocorrendo nas sociedades ocidentais desde o início dos tempos modernos<sup>5</sup>.

Tanto no espaço público francês do século XVIII quanto no espaço público brasileiro dos anos 1870, podemos constatar a publicização de temas até então indiscutíveis em ambas as sociedades de Corte em seus respectivos e singulares contextos estruturais, tais como os segredos da política de Estado e os mistérios da religião oficial. Este último tema nos interessa em particular nesse trabalho pois envolve em ambas sociedades, nos contextos mencionados, o movimento da secularização iniciado desde o advento do Iluminismo. A abordagem conjunta e diacrônica dessas duas sociedades de Corte, distantes no tempo e no espaço, cada qual com suas singularidades históricas, nos permite acompanhar a dessacralização das suas instituições e das suas autoridades políticas em benefício da politização do espaço público, onde os letrados que se viam insatisfeitos com a ordem tradicional, devido à posição na qual se encontravam, se constituíram nos principais articuladores da opinião.

Baseando-nos nas recomendações de Marc Bloch acerca do comparativismo histórico, três pontos de semelhança, que explicaremos mais adiante, encontramos para dar base à análise, quais sejam: o descontentamento com a condição política e intelectual por parte dos membros que compuseram a ambos os movimentos, o que no caso brasileiro faziam com que os republicanos identificassem em seu discurso a Monarquia Constitucional com o Antigo Regime; as práticas de ação inspiradas no jacobinismo; e o uso da literatura filosófica por parte dos letrados de ambos os contextos na busca por alterar o status quo. Há características no espaço público que vinha sendo formado no Brasil desde as décadas de 1820 e 1830 que eram características pré-existentes no espaço público da França do século XVIII enquanto país europeu modelo, tais como a imprensa panfletária e de opinião, e as práticas de ação inspiradas no republicanismo jacobino, em outras palavras, na radicalidade política<sup>6</sup>.

Na presente investigação, a análise diacrônica adotada nos permite visualizar de maneira problematizada como esses traços se desenvolveram em seu meio sociopsicológico original e chegaram ao Brasil oitocentista, e foram ressignificados e incorporados às práticas discursivas dos agentes sociais para expressarem suas reivindicações no espaço público, algo que a abordagem sincrônica não nos permitiria visualizar, visto que os liberais franceses da década

<sup>5</sup> FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo**. 2. ed. SP: Ática, 1989, p. 32.

<sup>6</sup> Segundo Marc Bloch, entre as vantagens do uso do método comparativista diacrônico para as pesquisas históricas está o fato de o método nos sugerir explicação para muitas “sobrevivências” (permanências), até as mais ininteligíveis (BLOCH, Marc. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. **Revue de Synthèse Historiques**. 46 : 15-50, 1928, p. 18.

Disponível em: [http://www.unige.ch/lettres/enseignants/bmuller/textes0/Bloch/Bloch\\_RSH\\_1928\\_46\\_136-138.pdf](http://www.unige.ch/lettres/enseignants/bmuller/textes0/Bloch/Bloch_RSH_1928_46_136-138.pdf). Acesso em: 1 novembro 2014.

de 1870 estavam reavaliando em termos políticos e historiográficos o seu passado desde a data de 1789, caminhando os resultados cada vez mais num sentido conservador. Além disso, naquela década, o espaço público na França já não estava mais em seu estágio inicial de formação. Entendemos ainda que os acontecimentos pós-revolucionários da segunda metade do Oitocentos propiciaram aos letrados brasileiros uma leitura da Revolução que os seus agentes franceses não tinham. Por isso, na medida do possível, estaremos atentos a tal leitura através do estudo das fontes.

Outro ponto que devemos fundamentar gira em torno da reconstrução do espaço público que operamos para o caso francês. Demos uma considerável atenção para este caso no primeiro capítulo, pois a abordagem que ali encetamos revela expositivamente uma das três perspectivas adotadas para investigarmos a apropriação e a ressignificação do pensamento iluminista e revolucionário francês por parte da consciência letrada brasileira, no contexto de crise política do Império. Essa perspectiva é aquela que enfatiza a complexa relação entre a Filosofia das Luzes e a Revolução.

Ao reconstruirmos a formação e a politização do espaço público francês em estreita interação com os agentes sociais do Iluminismo, dentro do propósito maior de entender sua apropriação e sua ressignificação por parte de agentes de um determinado local e de um determinado momento, explicitamos para o leitor que para esse propósito levamos em consideração ter sido o Iluminismo mais do que um simples corpo de ideias, e que seu vínculo com a Revolução deve ser explicado também através do enfoque da dimensão social dos seus agentes, principalmente daqueles que compunham o “Baixo Iluminismo”, os sublitteratos marginalizados do Antigo Regime, assim conceituados por Robert Darnton<sup>7</sup>. Da relação entre a Revolução e o Iluminismo extraímos fatos que explicam a emergência do jacobinismo e das práticas inspiradas na radicalidade política, isso no âmbito de demonstrarmos como essas práticas estiveram presentes entre os chamados “radicais da república” no Brasil em fins do Império.

Uma vez que tentamos expor para o leitor os ganhos e a validade da abordagem diacrônica entre o Iluminismo e o movimento político-intelectual brasileiro que empregamos como base, para a partir de então podermos investigar a apropriação do ideário francês iluminista e revolucionário pela consciência letrada brasileira de 1870, nosso intento maior

---

<sup>7</sup> DARTON, Robert. **Boemia literária e revolução**: submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

nesse trabalho, traçamos agora em um panorama geral a descrição dos dois objetos a serem investigados.

Robert Darnton aponta para o fato de o Iluminismo ter se constituído no ápice da história intelectual do Setecentos. Especificamente na França, o primórdio do movimento é denominado de Alto Iluminismo, marcado por figuras como Voltaire, D'Alembert, Montesquieu, Rousseau, Mably, Diderot, entre outros. Essas figuras eram os *grands philosophes* e formavam uma unidade composta de homens que morreram entre 1778-1785. O desafio deles era o de recrutar novos acólitos que fossem dignos de sua causa. Esses filósofos buscavam usufruir dos canais de ascensão social disponibilizados pela sociedade absolutista francesa, e ao invés de desafiá-la, apoiavam-na. Era crescente o prestígio social que a profissão de escritor ganhava na França do século XVIII. A Corte favorecia essa situação ao financiar, através de pensões ou de concessões de cargos, escritores que fossem simpáticos ao regime, em sua busca por recrutar novos membros para a República das Letras<sup>8</sup>.

Esse movimento filosófico e literário passou por um quadro de institucionalização crescente marcado por uma ruptura conflituosa que separava os filósofos do Alto Iluminismo de seus sucessores do Baixo Iluminismo<sup>9</sup>. Estes últimos passaram a formar o submundo das letras, a boemia literária. Tal distanciamento demonstra a relação entre Iluminismo e a Revolução. Aquela boemia era composta por grupos de provincianos que havia invadido Paris em busca de prestígio e de ascensão social através das letras. Originando uma geração de escritores nascidos entre os anos de 1720 e 1730, esses provincianos vinham de encontro ao ideal da igualitária *República das Letras* defendida pelos grandes filósofos. Entre estes escritores estavam Brissot, Carra, Desmoulins, Prudhomme, Hebert, Marat, entre outros. Alguns deles exerciam também a atividade de jornalistas e eram advogados, como foi o caso do futuro líder da Revolução, proveniente da cidade de Arras, Maximilien de Robespierre.

Ainda segundo Darnton, a organização corporativa e arcaica da cultura francesa, caracterizada pelo privilégio, empurrava esses jovens para a miséria, restando a eles viver da literatura clandestina dos *libelles* através da qual difamavam a Corte, a Igreja e a aristocracia, francesas. Mostravam a incapacidade desta aristocracia em gerir a Igreja e o Exército, além de mostrá-la como grupo social degenerado. Dessas obras do “proletariado” literário brotou o ódio contra os aristocratas literários do Alto Iluminismo que haviam elidido a igualitária *República das Letras*. É nesse submundo intelectual que os subliteratos se tornaram revolucionários. Ali

---

<sup>8</sup> Idem, p.25.

<sup>9</sup> Idem, p.26.

nasceu o ímpeto jacobino de elidir a aristocracia intelectual do pensamento<sup>10</sup>. Tanto os *grands philosophes* quanto os subliteratos foram “revolucionários” à sua maneira, merecendo assim lugar nas origens intelectuais da Revolução. Dessa forma, para Darnton a Revolução Francesa foi decisiva para a criação de uma nova elite, permitindo que a boemia literária destronasse o *Le monde* e ganhasse poder e prestígio. Enquanto nos anos de 1789-1791 a Revolução pôs em prática as ideias do Alto Iluminismo, o ápice do seu revolucionarismo expressou o antielitismo da boemia literária<sup>11</sup>.

O Iluminismo possuía uma visão de história. Seus representantes pensavam que podiam melhorar a sociedade humana por meio do progresso das luzes da Razão, faculdade humana creditada e endeusada por eles contra os vícios, os preconceitos de toda ordem, contra a intolerância, o fanatismo e a superstição. Autores como Jürgen Habermas chegaram a identificar um verdadeiro projeto de sociedade moderna presente no discurso dos filósofos do século XVIII<sup>12</sup>. Ressaltar as características da Modernidade Iluminista pode ajudar a entender melhor o vínculo imbricado do pensamento ilustrado em relação à ênfase dada à violência nos eventos da Revolução de 1789. Em outras palavras, isso implica na compreensão do vínculo relacional entre os homens de letras e a política do período, e a aspiração revolucionária da filosofia da história criada pelo Iluminismo. Relação que veio contribuir para a construção da história social das ideias acerca do Iluminismo pretendida pela pesquisa.

Estando dada essas considerações, a ideia de um “projeto iluminista” de sociedade moderna foi uma das perspectivas acerca desse movimento intelectual tomada nesse trabalho para investigar sua apropriação, e do ideário da Revolução de 1789, pelo pensamento da consciência letrada brasileira de finais do dezenove.

Devido à sua amplitude universalista, as ideias iluministas na esteira da Revolução Francesa não se limitaram à Europa, se espalhando também para as nações ibero-americanas recém-libertas do jugo colonial nas primeiras décadas do século XIX. Ao longo do Oitocentos, desse outro lado do Atlântico, o racionalismo do movimento ilustrado teve forte penetração na elite brasileira, parte da qual o fora beber na própria Europa, inclusive o Imperador<sup>13</sup>. Assim as referências europeias, sobretudo a francesa, se apresentavam à vida política e intelectual do Brasil desde o início daquele século. As décadas de 1870 e 1880 assistiram à emergência do

---

<sup>10</sup> Idem, p. 31.

<sup>11</sup> Idem, p. 46-48.

<sup>12</sup> Ver: HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Luiz Sérgio Rodnet Nascimento. SP: Martins Fontes. 2000.

<sup>13</sup> MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República Consentida**: Cultura democrática e científica no final do Império. RJ: Editora FGV: Editora EDUR, 2007, p. 91.

movimento político-intelectual da genericamente chamada “Geração de 1870”, já em meio à desagregação da ordem político-imperial.

No que se refere ao epíteto “geração de setenta”, Ângela Alonso assevera que o movimento da nova “geração” formada em finais do Império foi “(...) *assim automeada numa referência à juventude de seus membros*”. Foram os seus intérpretes posteriores que passaram a identificá-lo como ‘movimento intelectual da geração 1870’<sup>14</sup>. Conforme ressalta Adalmir Leonídeo, o uso desse epíteto, apesar da sua imprecisão, se difundiu entre os historiadores e críticos literários no Brasil. Ele faz alusão por analogia ao grupo de letrados lusitanos (Antero de Quental, Eça de Queirós, Teófilo Braga, entre outros) que aspiravam à introdução em Portugal das ideias modernas tais como o realismo, o positivismo, o republicanismo e o socialismo<sup>15</sup>.

Composto por grupos sociais bastante heterogêneos, que incluíam políticos, jornalistas, literatos e aqueles que aspiravam à intelectualidade no país, Roque S. M. Barros denominou o movimento de *Ilustração brasileira*. Ele indicou a data de 1870 como um marco, não necessariamente exato, para a consolidação de novas ideias e para uma mudança de mentalidade no Brasil<sup>16</sup>. Esse período foi assim denominado em sua tese não por termos tido, com um século de atraso, a nossa ‘ilustração’, nos mesmos moldes do século XVIII. O autor aponta que sob a influência dos autores do Oitocentos, no Brasil, criou-se um movimento que teria desempenhado um papel semelhante ao do Iluminismo europeu do décimo oitavo século, se diferenciando desse pela dimensão histórica. A “Ilustração brasileira” teria recebido como herança do Iluminismo “*a crença absoluta no poder das ideias; a confiança total na ciência e a certeza de que a educação intelectual é o único caminho legítimo para melhorar os homens, para dar-lhes inclusive um destino moral*”. Assim, a essa herança iluminista vinha acrescida uma visão da história, específica do século XIX romântico, fundamental para a nossa visão de mundo<sup>17</sup>.

Podemos, portanto, dizer que assim como os grandes filósofos na França de seu tempo, os aspirantes à intelectualidade no Brasil dos anos 1870-80 quiseram valer-se da razão como

<sup>14</sup> ALONSO, Ângela. Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 15 n. 44, 2000, p. 35. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4146.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4146.pdf).

<sup>15</sup> LEONÍDEO, Adalmir. O “republicanismo Social” no Brasil na passagem do Império à República. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 11, n.1/n. 2, p.193-213, 2007, p. 194. Disponível em: [www.uem.br > Capa > Vol. 11, No 1 e 2 \(2007\)](http://www.uem.br/Capa/Vol.11,No1e2(2007)).

<sup>16</sup> BENTO, FLÁVIO; SANCHES, Samyra H. D. F.N. A Ilustração Brasileira e a atuação dos Bacharéis. In.: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 27, 2008, Brasília. **Anais...** Brasília: [s. n.]2008. Disponível em: [http://www.conpedi.org.br/manausarquivos/anais/Brasília08\\_262.pdf](http://www.conpedi.org.br/manausarquivos/anais/Brasília08_262.pdf).

<sup>17</sup> BARROS, R., op. cit., p. 9.

único guia para a reconstrução da sociedade e do Estado pátrios, superando a tradição de hierarquias fundadas no privilégio e a caduca união trono-altar do Império, para fundá-los sobre a ciência, a efetiva propulsora do progresso<sup>18</sup>. Entre seus principais representantes destacaram-se Assis Brasil, Júlio de Castilhos, Lauro Sodré, Lúcio de Mendonça, Joaquim Nabuco, Quintino Bocaiúva, Tobias Barreto, Silvio Romero, Rui Barbosa, Saldanha Marinho, Silva Jardim, Lopes Trovão, Olavo Billac, Aluísio Azevedo, Paulo Ney, José do Patrocínio, Raul Pompéia, Coelho Neto entre muitos outros nomes.

O Rio de Janeiro era para o Brasil na década de 1870 o que Paris representava para França no último quartel do Setecentos. Por abrigar o Parlamento, a sociedade de Corte, a grande imprensa, as faculdades, as embaixadas, o Rio era a sede política do país e igualmente seu centro econômico, tendo na Rua do Ouvidor o lugar dos seus homens de letras, a boemia literária da época. Eles sonhavam ainda reproduzir na cidade a Paris retratada em *Scènes de la Vie Bohème*, sucesso de Henri Murgar<sup>19</sup>. Frequentemente, eles desempenhavam a função de jornalistas. Em suas produções muitos atacavam a Monarquia, entendida como mesquinha. Esses literatos julgavam-se talentos desperdiçados. Assim como os literatos do Baixo Iluminismo na França setecentista, eles aspiravam a viver das letras, algo impossível na época. Eles eram sensíveis à indiferença do trono para com o talento<sup>20</sup>.

Atenta ao atraso e à letargia da sociedade imperial, a consciência brasileira letrada do período buscou repensar a realidade nacional, a partir das novas ideias vindas da Europa e em voga no período, especialmente o Cientificismo e suas derivações teóricas, que na essência eram tributárias do Iluminismo do século XVIII. Muitos de seus membros pugnavam contra as instituições da Monarquia e o seu fulcro econômico: a escravidão. Defendiam a abolição, o federalismo, a secularização e a expansão da instrução pública. A república era o ideário político de grande parte dos membros dessa elite letrada, salvo alguns como Joaquim Nabuco e Eduardo Prado. De acordo com Ângela Alonso, o movimento político-intelectual brasileiro acabou por construir uma crítica coletiva às instituições e aos modos de pensar cristalizados como tradição político-intelectual do II Reinado: o liberalismo estamental, o indianismo romântico, e o catolicismo hierárquico<sup>21</sup>. Com isso, o movimento buscou deslegitimar

---

<sup>18</sup> MELLO, M., op. cit., p. 93.

<sup>19</sup> Idem, p. 67. *Scènes de la vie Bohème* foi uma novela escrita pelo poeta e romancista francês Henri Murgar na década de 1840. Nessa obra, o autor narra as suas experiências como um escritor pobre vivendo na Paris da primeira metade daquele século.

<sup>20</sup> Idem, p. 63-67.

<sup>21</sup> ALONSO, Â. **Ideias em Movimento**, op. cit., p. 170.

simbólica e teoricamente o regime imperial, ao atacar os seus suportes, forjando com as novas ideias um solo republicano.

Apesar da diferença temporal e, principalmente espacial, que separa os letrados brasileiros de 1870 do Iluminismo francês, a situação “de fora” dos seus membros frente ao quadro social e político de suas respectivas épocas, e em seus respectivos países, foi destacado como fator que os aproxima em um estudo de História social das ideias sob perspectiva comparada<sup>22</sup>. Os homens de letras de ambos os movimentos políticos-intelectuais, na perspectiva de ascender verticalmente na escala social, encontravam um obstáculo típico do Antigo Regime: o privilégio. No caso brasileiro, isto pode explicar o porquê dos homens de letras dos anos 1870 associarem a Monarquia ao Antigo Regime. Outro ponto de contato muito peculiar diz respeito à adoção do credo republicano de tipo jacobino por parte desses letrados de 1870<sup>23</sup>.

Outro aspecto que aproxima esses dois movimentos em um estudo comparado da condição social dos seus membros e de suas ideias está no fato de seus representantes terem se valido da literatura filosófica como instrumento na busca por alterar o *status quo*. Assim como o Iluminismo havia contribuído para a irrupção revolucionária na França em 1789, a consciência letrada dos anos de 1870 também auxiliaria em 1889, cem anos depois, na queda do regime imperial brasileiro.

Mas afinal, o que vem a ser o campo da história social das ideias que empregamos na nossa análise? Darnton nos indica que a história social das ideias consiste num alargamento da história intelectual. Ela foi sugerida por ele como um gênero híbrido para uma nova avaliação do Iluminismo<sup>24</sup>. Podemos dizer também que Darnton a compreende como uma das variedades instigantes e inovadoras da história que tenta escavar sob os fatos, para assim descobrir a condição humana tal como foi vivida pelos nossos antepassados. O campo tem como pretensão entender o sentido da vida oferecendo um acesso a respostas dadas por outros no que diz respeito às rotinas diárias de suas vidas e à organização formal de suas ideias séculos atrás<sup>25</sup>. A necessidade de situar com maior precisão o Iluminismo num contexto social é o motivo que explica o surgimento de novos trabalhos que ganharam essa denominação. Peter Gay, autor de *O iluminismo: uma interpretação*, foi o patrocinador do termo.

<sup>22</sup> No caso do Iluminismo francês, segundo Robert Darnton em “Boemia Literária e Revolução”, a situação de marginalidade social e política era característica comum aos sublitteratos do Baixo Iluminismo. (DARNTON, Robert, p. 38-39).

<sup>23</sup> PAMPLONA, Marcos A. **Revoltas, Repúblicas e Cidadania**. Nova York e Rio de Janeiro na consolidação da ordem republicana. RJ/SP: Record, 2003, p. 113-121.

<sup>24</sup> DARNTON, R., op. cit., p. 10.

<sup>25</sup> DARNTON., R. **O beijo de Lamourette**; Tradução Denise Bottman. SP: Companhia das Letras, 1990, p. 9.

Darnton ainda descreve quatro tipos de disciplinas para o estudo das ideias: a história das ideias propriamente dita (o estudo do pensamento sistemático, ou seja, as ideias geralmente expostas em tratados filosóficos); a história intelectual (o estudo do pensamento informal, climas de opinião, movimentos literários); a história social das ideias (o estudo das ideologias e da difusão das ideias); a história cultural (o estudo da cultura no sentido antropológico, inclusive as concepções ou visões de mundo e as mentalidades)<sup>26</sup>.

Não constituiu escopo desse trabalho traçar um estudo investigativo acerca da produção e da difusão das obras de escritores por todo o tecido social, tal como é apresentado por Darnton enquanto tarefa do historiador nesse campo. Isso extrapolaria os objetivos da pesquisa e os limites cronológicos que foram estabelecidos para sua consecução. O que extraímos da história das ideias no estudo comparativo entre o Baixo Iluminismo Francês e o movimento político-intelectual brasileiro de 1870, no primeiro capítulo, foi justamente a perspectiva de inserir os agentes com suas ideias em seus respectivos contextos sociais de mudança através do uso do espaço público e da mobilização da opinião.

Para a pertinência do estudo proposto dentro deste campo, toma-se ainda aqui a argumentação de Keith M. Baker, segundo a qual “*toda a atividade social tem uma dimensão intelectual que dá a ela significado, assim como toda atividade intelectual tem uma dimensão social que lhe confere o seu ponto de vista*”<sup>27</sup>. Assim sendo, procuramos focar na relação texto-contexto de modo específico para o caso da consciência letrada brasileira. Caso no qual investigamos, a partir do segundo e terceiro capítulos, a apropriação do pensamento francês pelas obras dos letrados que selecionamos do movimento político-intelectual brasileiro, em estreita relação com suas práticas contestatórias da ordem imperial.

A historiografia que trata da “Filosofia das Luzes” se mostra bastante extensa e não possui uma interpretação unívoca. Para a análise do Iluminismo com a consciência letrada brasileira dos anos de 1870, neste trabalho três perspectivas interpretativas acerca do Iluminismo foram postas em foco sem escapar do campo da história social das ideias. A primeira como já foi indicada, tratou de entender o Iluminismo sob o prisma do projeto de Modernidade. A segunda perspectiva, que aliás nos colocou no caminho da história social das ideias, se dá dentro do terreno delimitado por Daniel Mornet, porém incluindo o exame do campo cultural do Antigo Regime francês como se encontra em Roger Chartier. Segundo Chartier, Mornet em *Les origines intellectuelles de la Révolution Française – 1715-1787*

---

<sup>26</sup> Idem, p. 112-18.

<sup>27</sup> BAKER, M. Keith. **Inventing the French Revolution**. Cambridge: University Press, 1990, p. 13.

“*postulou uma ligação necessária entre o Iluminismo e a Revolução*”, ao indicar que foram em parte ideias que determinaram a Revolução a partir de transformações geradas no pensamento pela a inteligência<sup>28</sup>. Darnton percorreu previamente por um caminho semelhante ao de Chartier, e nos indicou a necessidade de examinar o mundo cultural do Antigo Regime através da conexão a ser ressaltada entre o Iluminismo e a Revolução.

Tanto Darnton quanto Chartier são vistos por Daniel Roche como historiadores do livro, “*pois dele fazem o centro da sua investigação, ligando o estudo dos textos, o dos objetos materiais e o dos usos que engendram na sociedade*”<sup>29</sup>. Roche recusa a simples identificação entre as Luzes e a Revolução, identificação direta esta que também é discutida por Darnton e por Chartier<sup>30</sup>. Para ele, “*o estudo social mostra como as motivações da ‘República das Letras’ e como as ideias são inseparáveis do comportamento cultural*”<sup>31</sup>. Daí o privilégio dado por Roche às sociabilidades culturais e ao livro no estudo do Iluminismo.

Autores como Bronislaw Baczko e Jacques Solé<sup>32</sup>, seguindo os passos de Darnton, expõem como homens de letras frustrados em suas carreiras, através da atividade panfletária, buscaram solapar as bases de legitimação do Antigo Regime na França, metamorfoseando nesse intento o vocabulário do Iluminismo. Como se percebe, essa nova perspectiva mostra que é muito mais complexa a relação entre as Luzes e a Revolução. Tal complexidade é explorada no capítulo inicial como o vínculo entre o Iluminismo e o movimento revolucionário francês, dentro da proposta de comparar o primeiro ao movimento político-intelectual da usualmente chamada “Geração setenta” do Brasil. Deve-se desse modo na análise aqui proposta inverter a lógica de acordo com a tese de Roger Chartier, para quem foi a Revolução que inventou as Luzes, e não o contrário<sup>33</sup>.

Sendo mais elucidativo, essa abordagem do Iluminismo, qual seja, a da sua conexão com a Revolução, foi tomada na tentativa de alcançar o objetivo de compreender a expansão do espaço público na França de fins do Setecentos com aquela ocorrida em fins do Império no Brasil. Isso implicou em analisar a relação da situação social dos homens de letras com a imprensa e com o processo de formação da opinião pública, dentro do contexto de

<sup>28</sup> MORNET *apud* CHARTIER, Roger. **Origens culturais da Revolução Francesa**. Trad. George Schilensinger. SP: Editora Unesp, 2009, p. 27.

<sup>29</sup> ROCHE, Daniel. Uma declinação das Luzes. IN.: RIOUX, Jean Pierre; SIRRINELLI, Jean-François (orgs.). **Para uma História Cultural**. Lisboa: Estampa, 1998, p.39.

<sup>30</sup> DARNTON, R., **Boemia Literária**, op. cit.; CHARTIER, R. op.cit.

<sup>31</sup> ROCHE, D., op.cit., p. 36.

<sup>32</sup> Ver: BACZKO, Bronislaw. Ideias. IN.: FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. RJ: Nova Fronteira, 1989, p. 754-63; SOLÉ, Jacques. **A Revolução Francesa em questão**. RJ: J. Zahar Editora, 1989, cap. 1.

<sup>33</sup> CHARTIER, op. cit., p. 140-43.

transformações políticas que marcaram indelevelmente ambas as sociedades apontadas. A mobilização da opinião, pelos letrados insatisfeitos com sua condição frente à ordem instituída nessas sociedades, teve papel profícuo no descrédito das autoridades tradicionais (o clero e a monarquia), formando assim, em ambos os casos, ambientes politizados de contestação e de crítica ao *status quo* vigente. Aliás, Barrington Moore observa que a “(...) a tarefa cultural básica que se coloca para qualquer grupo oprimido é a de solapar ou de destruir a justificação do estrato dominante”<sup>34</sup>.

A terceira perspectiva que seguimos na análise da apropriação e da ressignificação do pensamento francês setecentista pelas ideias da “Ilustração Brasileira”, em suas práticas de ação na crise política do Império, é aquela que entende as correntes científicas surgidas ao longo do Oitocentos europeu em linha de continuidade com o Iluminismo, ou seja, como uma segunda fase do Iluminismo no continente. Sabe-se que é impossível ignorar a vinculação existente entre o movimento político-intelectual e as culturas políticas europeias do século XIX, ideias aliás coetâneas ao movimento brasileiro. Como sustenta Daniel Cefai, uma vez que emergem e se transformam nos contextos temporais, as culturas políticas não podem ser pensáveis fora de seus processos de emergência. Elas “(...) aparecem de forma indissociável de seus usos pragmáticos e estratégicos. Os atores se orientam e se movem nas arquiteturas semânticas que constroem as formas de ação individual e coletiva”<sup>35</sup>. Por isso, a análise da percepção das ideias caras à filosofia iluminista sobre o pensamento dos letrados brasileiros, partiu aqui do pressuposto de que o Cientificismo, em suas variantes da segunda metade daquele século, ter-se constituído em uma apropriação do Iluminismo, repensado sob novas bases, marcadamente evolucionistas.

Para confirmar essa apropriação do ponto de vista da continuidade, tomamos o exemplo do Positivismo, enquanto doutrina filosófica progressista e evolucionista típica do Oitocentos europeu, e do seu criador Augusto Comte. Tentamos demonstrar na seção 2.1 deste trabalho a peremptoriedade da filosofia da história iluminista, esboçada principalmente a partir dos trabalhos do Marquês de Condorcet, sobre a corrente teórica criada pelo filósofo de Montpellier, sobrejamente influente sobre os militares e sobre a elite letrada brasileira, formada nas Faculdades de Direito de São Paulo e do Recife, no final do século XIX. Enfocamos naquela seção a apropriação e a ressignificação do pensamento iluminista através do Positivismo

<sup>34</sup> MOORE JR, Barrington. **Injustiça**: as bases sociais da obediência e da revolta. Trad. João Roberto Martins Filho. [S. I.]: Editora Brasiliense, 1987, p. 127.

<sup>35</sup> CEFAL, Daniel. **Cultures Politiques**. Paris: Presse Universitaire de France, 2001, p. 99.

defendido por Lauro Sodré, em meio ao seu ativismo republicano na imprensa paraense em dois momentos, nos anos de 1881 e 1888.

No tocante aos estudos desenvolvidos sobre a consciência letrada brasileira dos anos de 1870, Ângela Alonso aponta que a maior parte da bibliografia que trata do seu movimento político-intelectual é composta de monografias sobre os autores. O movimento em suas obras é tanto encarado como interpretação do Brasil quanto espírito de época do Oitocentos. A autora agrupa as análises em duas vertentes. A primeira o entende sob o ângulo da história das ideias e tem como expoentes Cruz Costa<sup>36</sup> e Antônio Paim<sup>37</sup>. Ambos tomam a trajetória do movimento a partir da filiação de seus textos com as correntes europeias de pensamento em voga no período, tais como o spencerianismo, darwinismo social, novo liberalismo e positivismo. A outra vertente explica o movimento intelectual através da posição social de seus membros, apontando-o como expressão dos anseios dos novos grupos sociais emergentes, surgidos com o processo de modernização do país. Ângela Alonso verifica que ambas as vertentes compartilham o fato de analisarem o movimento em termos do desenvolvimento da filosofia no Brasil, negligenciando assim a relação dos letrados com a crise do Império, ou seja, com suas práticas políticas<sup>38</sup>.

Como é possível constatar, a historiografia que se dedica ao estudo tradicional da História das ideias sobre a usualmente chamada “Geração 1870” atém-se exclusivamente aos vínculos intelectuais do movimento em nível das correntes de pensamento europeu do século XIX. Além disso, essa historiografia foi obra, sobretudo, de filósofos, como Ricardo Vélez, Roquer Spencer, entre outros, que explicavam o ideário político dos letrados brasileiros a partir de sua transposição, mais ou menos deturpada, do ideário liberal europeu em solo nacional. Esses filósofos não vinculavam os membros da consciência letrada brasileira ao contexto político em que viviam, como se seus pensamentos não estivessem fundamentados nas profundas mudanças de conjuntura nas quais se encontravam inseridos.

Por outro lado, trabalhos mais recentes, como os de José Murilo de Carvalho, os da própria Ângela Alonso e o de Célia de Azevedo, têm apontado para a apropriação e ressignificação do Iluminismo e da Revolução Francesa pelas ideias e práticas políticas de autores do nosso movimento político-intelectual. O primeiro autor ressalta a forte presença simbólica desta Revolução no imaginário republicano brasileiro e o entusiasmo de

---

<sup>36</sup> Ver: COSTA, João Cruz. **Contribuição à história das ideias no Brasil**. Rio De Janeiro: José Olympio, 1956, 486 p.

<sup>37</sup> Ver: PAIM, Antônio. **História das Ideias Filosóficas no Brasil**. 4. ed. rev. e aum. São Paulo: Convívio: 1987.

<sup>38</sup> ALONSO, Ângela. **Ideias em movimento**, op. cit., p. 22-29.

propagandistas, como Silva Jardim, pelo discurso revolucionário<sup>39</sup>. A. Alonso afirma que, apesar dos contestadores terem negado as formas violentas de mudança, como a Revolução Francesa, preferindo antes a propaganda e a persuasão, a retórica da revolução popular “*surgia de forma legítima em ‘situações extremas’*”<sup>40</sup>. Segundo ela, os grupos republicanos do movimento “*(...) reapropriaram como ideário contramonárquico os símbolos e os lemas da Revolução (...)*”<sup>41</sup>. Comparando o Abolicionismo nos EUA e no Brasil, Célia de Azevedo enfatiza que “*(...) os conceitos iluministas enraizavam-se de um modo muito mais puro no discurso abolicionista brasileiro*”<sup>42</sup>.

Apesar desses trabalhos, nenhuma análise aprofundada e de inter-relação, para além daqueles que defendiam a república ou até mesmo a abolição, havia sido feita na perspectiva de investigar a relevância e a contribuição do ideário francês iluminista e revolucionário no arranjo das ideias e das práticas políticas do movimento político-intelectual no âmbito de suas produções, e em associação com a crise imperial. Partindo dessa constatação, os objetivos aos quais se propôs essa pesquisa visaram dar contribuições à historiografia que trata das ideias desse movimento, porém levando em conta a sua participação naquela crise, como indica A. Alonso. Buscou-se assim perceber a apropriação do ideário iluminista e revolucionário francês pela produção de alguns de seus autores, e ainda o uso político que fizeram desse ideário os membros selecionados dessa consciência letrada brasileira, no processo que conduziria à crise o Império. Focamos na relação texto-contexto mais detidamente no segundo e no terceiro capítulos. Para isso, levamos em consideração as três perspectivas apontadas acerca do Iluminismo no estudo de sua apropriação e ressignificação.

No que diz respeito à metodologia, na elaboração do primeiro capítulo esse trabalho dialoga com o comparativismo histórico, tal como foi discutido por Marc Bloch<sup>43</sup>. Este autor nos indica que dois aspectos são imprescindíveis na construção de uma história comparada “coerente”: de um lado, certa similaridade dos fatos, de outro, certas dessemelhanças nos ambientes em que essa similaridade ocorre<sup>44</sup>. Ele visualiza dois caminhos a serem percorridos

<sup>39</sup> CARVALHO, José M. **A Formação das Almas**: o imaginário da República no Brasil. SP: Cia das Letras, 1990, p. 9-15.

<sup>40</sup> ALONSO, A., **Ideias em Movimento**, op. cit., p. 262.

<sup>41</sup> Idem, p. 294.

<sup>42</sup> AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Abolicionismo**: EUA e Brasil, uma história comparada (século XIX). SP: Annablume, 2003.

<sup>43</sup> BLOCH, M., op. cit.

<sup>44</sup> Idem, p. 17-20. Ver também: BARROS, José D’Assunção. Origens da História Comparada. As experiências com o comparativismo histórico entre o século XVIII e a primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 14, n. 25, p.141-173, jul. 2007, p. 165. Disponível em: <<http://ufrgs.branos90articleview5405>>. Acesso em: 24 abril 2012; TARGA, Luiz Roberto Pecoits. Comentário sobre a utilização do método comparativo em análise regional. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, 1991, 12(1):265-271, p. 267.

nesse tipo de estratégia: a comparação entre sociedades com certa contiguidade espacial e temporal (comparativismo sincrônico); ou a comparação entre sociedades distantes no tempo e no espaço (comparativismo diacrônico)<sup>45</sup>. Neste último caso, segundo José D'Assunção Barros, dois riscos a serem evitados são o anacronismo (isto é, o transporte de um elemento típico de uma sociedade historicamente localizada para outra em que o elemento não se enquadre) e a leitura forçada (insistência em ajustar realidades a um determinado modelo)<sup>46</sup>.

Ao empregar uma análise diacrônica para o estudo do tema proposto, procuramos superar os riscos apresentados acima, presentes no comparativismo histórico, nos atendo tanto ao momento analítico dos contrastes quanto ao das semelhanças, trabalhando no campo de uma história social das ideias em perspectiva comparada entre o Iluminismo e o movimento político-intelectual brasileiro de 1870. Partimos do pressuposto de França e Brasil serem partes integrantes do todo denominado civilização Ocidental, na qual o fluxo das ideias iluministas assumiu contornos universais, sobretudo a partir da sua difusão, dentro do ideário da Revolução Francesa, que segundo Tocqueville:

(...) não teve um território próprio, mais do que isso, teve por efeito por assim dizer, apagar do mapa todas as antigas fronteiras (...), formando acima de todas as nacionalidades uma pátria intelectual comum da qual os homens de todas as nações podiam tornar-se cidadão<sup>47</sup>.

Pensando na recepção do legado revolucionário pelos homens do século XIX, especificamente pelos homens de letras do Brasil do final do Oitocentos, Hobsbawm igualmente se faz sugestivo ao apontar para o fato de que “*o impacto maior da Revolução Francesa naqueles que a rememoravam no século XIX, e mesmo no século XX, não era literário e sim político ou, mais genericamente ideológico*”<sup>48</sup>.

Entende-se assim que o Brasil oitocentista não ficou fora do cosmopolitismo dessas ideias e da atração literária e filosófica oriunda da influente tradição francesa. Assim como também não deixou de ter como referência a trajetória histórica daquele país europeu. O tratamento conceitual da reinterpretação em solo brasileiro de tais ideias, presentes nos

---

Disponível em: <<http://revistas.fee.Tche.br/index.php/saios/article/viewFile/14241788/>>. Acesso em: 23 abril 2012

<sup>45</sup> BLOCH, M., op.cit., p. 17-20; BARROS, J., op.cit., p. 165.

<sup>46</sup> Idem, op. cit., p.12.

<sup>47</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Trad. Yvone Jean. Brasília: editora da Universidade de Brasília, 1979, p. 5.

<sup>48</sup> HOBBSAWM, Eric J. **Ecoss da Marselhesa**: dois séculos reveem a revolução Francesa. Tradução Maria Célia Paoli. SP: Cia das Letras, 1996, p. 26.

discursos e em obras de alguns membros do movimento político-intelectual brasileiro, a partir da ideia de conceito pensada por Reinhart Koselleck<sup>49</sup>, mostrou-se útil na tarefa de evitar os riscos do comparativismo aqui proposto. Entre as propostas iniciais desse trabalho, isso implicava em analisar o que alguns nomes selecionados do movimento contestatório brasileiro entendiam por federalismo, monarquia, secularização, republicanism, escravidão, instrução pública, entre outras ideias que estavam presentes na teoria política dos porta-vozes do Iluminismo e na linguagem política da revolução de 1789-99.

Porém, por mérito do valor heurístico da pesquisa que desenvolvemos, optamos por investigar a apropriação do ideário francês iluminista e revolucionário pelos homens de letras, que passaram a contestar a ordem imperial no Brasil a partir dos anos de 1870, tão somente através da ótica do conceito de secularização. Por isso, optamos abordar no terceiro capítulo esse conceito em particular devido ao fato de a temática sobre a secularização ter sido, até o presente momento, escassamente explorada pelos trabalhos que abordam o movimento político-intelectual brasileiro como objeto de pesquisa.

Segundo a história dos conceitos koselleckeanos, quando se focaliza a duração ou a transformação dos conceitos ao longo das épocas, a relevância histórica e social dos resultados cresce, podendo assim avaliar-se a duração e o impacto de um conceito social ou político. Os conceitos segundo ele reúnem em si diversas experiências históricas e características teóricas de uma única circunstância. Logo, a retrospectiva diacrônica pode dar acesso a camadas de significados de um conceito<sup>50</sup>.

Ao se privilegiar a análise de longa duração do conceito de secularização no terceiro capítulo, utilizado pelos autores da consciência letrada brasileira dos anos de 1870 em suas produções para contestar a ordem imperial, procuramos identificar aquelas camadas temporais que o remetia às concepções do Iluminismo e a aspectos da experiência revolucionária francesa. Para isso, o uso de dicionários de época tornou-se imperioso na busca pela precisão do significado do conceito. Destacamos alguns dos diferentes momentos no Brasil do dezenove nos quais ele foi empregado pelos atores sociais<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Pasado**: para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006.

<sup>50</sup> Idem, p. 113, 117-118.

<sup>51</sup> Os dicionários, em sua maioria, foram consultados na *Fundação Cultural Casa Rui Barbosa* (RJ): Dicionário Raphael Bluteau (1712, 1713, 1720, 1726, 1727, 1728), Dicionário da Língua Portuguesa Antonio Moraes e Silva (1889, 1891). Outros dicionários de época, como Luiz Maria da Silva Pinto (1832), Antonio de Moraes Silva (1789), também utilizados, se encontram disponíveis online: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario>.

Para os propósitos apresentados da pesquisa, o conceito de apropriação, tal como pensado por Chartier, foi utilizado dentro das possibilidades empíricas de entender essa apropriação e ressignificação do ideário francês através das obras dos letrados que selecionamos. Ao discorrer sobre uma sociologia histórica das práticas culturais, ele aponta que o mundo das representações é *“moldado através de uma série de discursos que o apreendem e o estruturam”*<sup>52</sup>. A sua problemática se baseia numa reflexão do modo como as representações [configuradas por meio desses discursos] podem ser apropriados pelos leitores dos textos. A apropriação dos discursos coloca-se assim como a *“(...) maneira como estes afetam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo”*<sup>53</sup>. Portanto, é dentro dessa noção de “apropriação” que procurou-se entender como a temática das ideias comuns ao Iluminismo e os princípios decorrentes de 1789, no que diz respeito à secularização, foram “apropriados” em solo brasileiro pelos nossos homens de letras, no contexto da crise do Império, através dos seus discursos. Essa investigação a realizamos no terceiro capítulo.

Mais de vinte e duas produções de tipologia diversa, compostas de bibliografias e discursos parlamentares, dos mais destacados membros do movimento político-intelectual brasileiro, nas quais se apresentam debates e explanações acerca dos conceitos que inicialmente iríamos nos valer, já elencados na página anterior, foram preliminarmente levantadas<sup>54</sup>. Tomando por opção investigar no terceiro capítulo a apropriação do ideário francês pelos letrados de 1870 no que diz respeito à secularização, selecionamos entre essas fontes apenas aquelas nas quais se encontram os debates em torno dessa temática.

Em meio às fontes levantadas, destacaram-se entre os selecionados dessa consciência letrada brasileira para a análise da apropriação do ideário francês iluminista e revolucionário, tendo em vista temática da secularização, os nomes dos pernambucanos Joaquim Nabuco e Saldanha Marinho, e do baiano Rui Barbosa<sup>55</sup>. Expliquemos as causas inerentes a essa seleção de nomes.

---

<sup>52</sup> CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Guilhardo. 2. Ed. Lisboa: Difel, 2002, p.23.

<sup>53</sup> Idem, p. 24.

<sup>54</sup> Essas vinte e duas obras de autoria dos letrados mais destacados do movimento político-intelectual brasileiro (Joaquim Nabuco, Saldanha Marinho, Silva Jardim Lauro Sodré, Quintino Bocaiúva, Rui Barbosa, Júlio de Castilhos), encontram-se disponíveis nos sites das Bibliotecas Digitais do Senado e da Câmara: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/>; [www2.camara.gov.br/documentos-e-pesquisa/biblioteca-digital](http://www2.camara.gov.br/documentos-e-pesquisa/biblioteca-digital).

<sup>55</sup> Ângela Alonso chegou a um total de cerca de 120 indivíduos que compuseram o movimento, divididos por ela em seis microgrupos conforme suas reivindicações: liberais republicanos, novos liberais, positivistas abolicionistas da Corte e de Pernambuco, Federalistas científicos de SP e os Federalistas positivistas do RS. (ALONSO. A., **Idéias em Movimento**, p. 47). Tavares Bastos apesar de não pertencer ao movimento deu uma grande contribuição no debate pelas reformas da ordem imperial, influenciando o pensamento da década de 1870 no país através de obras como *A Província*.

Joaquim Nabuco, Saldanha Marinho e Rui Barbosa estão entre os escolhidos pois essas três personalidades manifestaram de maneira mais incisiva suas opiniões nos debates gerados pelo desencadeamento da Questão Religiosa na década de 1870 no Brasil. Este foi o momento que oportunamente escolhemos para nos atermos já que se constitui em um dos momentos nos quais podemos verificar a ocorrência dos debates em torno da secularização da ordem imperial num âmbito muito mais amplo, no qual se empreendia a reação ultraconservadora da Igreja do Concílio Vaticano I aos avanços da sociedade liberal moderna. Uma sociedade cujos princípios podemos entender serem decorrentes da Revolução Francesa e do que estamos tratando por projeto iluminista de sociedade moderna. Portanto, escolhemos o fato pelo conceito.

Por estarem vinculados à maçonaria na qualidade de membros, Joaquim Nabuco, Saldanha Marinho e Rui Barbosa se inserem entre aqueles que se colocaram em oposição à hostilidade dos bispos ultramontanos contra uma instituição fortemente arraigada em suas tradições iluministas, que havia se tornado no país o alvo das investidas dos prelados ultramontanos no conflito.

Para a escolha da documentação utilizada no que diz respeito ao estudo da temática da secularização que encetamos no terceiro capítulo, tomamos por base uma lista na qual continha cento e trinta membros do movimento político-intelectual identificados por Ângela Alonso<sup>56</sup>. Pesquisamos entre esses nomes aqueles que produziram obras bibliográficas, panfletos ou discursos cuja a datação fosse os anos de 1870 e cuja temática fosse a secularização. Não nos ativemos aos jornais de época. Através dessa triagem, e obedecendo a tipologia de fontes adotada, conseguimos identificar os seguintes nomes que publicaram trabalhos em torno dessa temática: Saldanha Marinho, Rui Barbosa, Joaquim Nabuco, Miguel Lemos, e Teixeira Mendes. Desses cinco expoentes, apenas os três primeiros publicaram obras que abarcam o período dos anos de 1870 e a transição para os anos 1880, se enquadrando na tipologia escolhida<sup>57</sup>. Dessa forma, para além desse fato, Saldanha Marinho, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco foram escolhidos, pois, como já dissemos, estavam vinculados à maçonaria.

Apesar de não ter sido um republicano, Joaquim Nabuco participou ativamente dos debates em torno da secularização, mantendo vínculos estreitos com a Maçonaria, além de ter publicado obras no período. Por isso, frisamos mais uma vez o fato de ter sido ele selecionado.

<sup>56</sup> ALONSO, A., **Ideias em Movimento**, op. cit.

<sup>57</sup> De Miguel Lemos encontramos as seguintes publicações: **O projecto de casamento civil**. Carta a S. Ex. O Sr. Ministro do Império (1884); **Centro positivista**. A liberdade espiritual e o exercício da medicina (1887); **A liberdade espiritual e a organização do trabalho (1888)**. De Raimundo Teixeira Mendes encontramos: **A liberdade espiritual e a secularização dos cemitérios** (1887); **Abolicionismo e clericalismo**: complemento à carta endereçada ao Sr. Dr. Joaquim Nabuco (1888).

Dos registros que deixou, tomamos um discurso pronunciado por ele em 1873 no auditório Grande Oriente Unido do Brasil, intitulado *A invasão ultramontana*. Salta aos olhos o fato de Joaquim Nabuco ter proferido esse discurso, que foi publicado na forma de um panfleto anticlerical, nas dependências de uma Loja maçônica.

*O Partido Ultramontano, suas invasões, seus órgãos e seu futuro* é um outro panfleto de caráter anticlerical publicado por ele no mesmo ano daquele. Não o selecionamos pois demos prioridade a dois discursos parlamentares realizados por ele num momento posterior. Sendo assim, para além do discurso realizado no auditório do Grande Oriente Unido do Brasil, Joaquim Nabuco promoveu na Câmara dos Deputados mais dois discursos em sessão parlamentar em torno da secularização, os quais estão entre os selecionados: *A secularização dos Cemitérios* (Sessão de 30/09/1879); e a *Liberdade Religiosa* (Sessão 16/06/1880). Esses discursos foram realizados na transição dos anos 1870 para os anos 1880. Ambos foram proferidos numa fase do letrado pernambucano em que vemos o abandono de suas posições radicais em assuntos políticos, radicalidade apreendida através das leituras francesas realizadas enquanto estudava Direito na Faculdade de São Paulo, em meados dos anos 1860.

Quanto a Saldanha Marinho e Rui Barbosa tomamos como fonte a principal obra bibliográfica de cada um em torno da questão religiosa, quais sejam, *A Igreja e o Estado* (1873) e *O Papa e o Concílio* (1877), respectivamente. Explicamos desde já que no caso de Joaquim Nabuco não identificamos obra bibliográfica alguma do letrado pernambucano com a temática trabalhada, produzida por ele no período da Questão Religiosa. Uma obra bibliográfica em que Joaquim Nabuco narra a Questão Religiosa é *Um Estadista do Império* publicado em 1899, num período bem posterior, já na República. Daí decorre o fato de termos dado enfoque tão somente aos seus discursos<sup>58</sup>.

Como é possível perceber, as fontes selecionadas abarcam o conjunto das obras pertencentes a representantes do movimento que as produziram em meio à repercussão dos acontecimentos da incendiária Questão Religiosa, apesar das diferenças geracionais e de formação desses letrados. Justifica para a pesquisa a escolha dessa documentação histórica o fato de elas terem sido produzidas no calor dos acontecimentos, ou de representarem as

---

<sup>58</sup> Durante a análise da tipologia de fontes adotada, devemos deixar explícito para o leitor que estivemos atentos às diferenças entre o discurso bibliográfico e o discurso parlamentar. Da leitura das mesmas, pudemos perceber que o discurso bibliográfico, no que diz respeito à estruturação, é mais aprimorado devido à editoração prévia pela qual passa o conteúdo antes de ser publicado. Por ser um texto argumentativo fortemente persuasivo, notamos que o discurso parlamentar, por sua vez, baseia-se na retórica e na eloquência da oratória, tendo em vista seduzir e persuadir o ouvinte, lançando mão inclusive de afetos e sentimentos. Sobressai neste último a capacidade de improvisação da fala por parte do agente do discurso. É o que conseguimos constatar nos discursos proferidos por Joaquim Nabuco quando comparados com os textos de Lauro Sodré, Rui Barbosa e Saldanha Marinho.

repercussões posteriores do incidente entre a Igreja e o Estado imperial ocorrido no Brasil. Buscaremos discuti-las em subseções separadas para cada letrado, segundo a ordem cronológica das publicações

Outro representante do movimento que está entre os letrados selecionados é o paraense Lauro Sodré. De *Crenças e Opiniões* tomamos como documentação para análise a série de artigos escritos por ele e publicados no *Diário de Notícias do Pará*, em 1888. Esta série de artigos compõe o primeiro capítulo do livro *Crenças e Opiniões* intitulado *Ideia Republicana no Pará: Rebate a uma crítica*. Dela escolhemos apenas o primeiro artigo. Outra série de artigos publicada dessa vez na *Província do Pará* de 1881, e apresentada em *Crenças e Opiniões* por Lauro Sodré como segundo capítulo intitulado *A Philosophia Positiva*, também foi selecionada. Dessa série selecionamos principalmente os trechos dos artigos XVI, XVII e XIX.

Ambas as séries de artigos foram redigidas em momentos diferentes na imprensa paraense pelo mesmo autor, e estão organizadas de modo que compõem o primeiro e o segundo capítulo do livro. Os artigos selecionados de cada uma das duas séries serão discutidos de acordo com a ordem cronológica das publicações nas folhas paraenses e não como estão dispostos em suas respectivas séries na organização de *Crenças e Opiniões*, que é uma obra bibliográfica que fora elaborada em 1896 por Lauro Sodré.

Na série publicada em 1881, Lauro Sodré combate os argumentos do jornal católico do Bispo do Pará, o ultramontano d. Antônio de Macedo Costa, intitulado *A Boa Nova*, argumentos aqueles contrários à lei dos Três Estados de Augusto Comte. Já a série de artigos escrita em 1888 tinha como objetivo revidar as críticas do Conselheiro da Coroa dos Braganças no Pará, o Senhor Tito Franco, às proposições presentes no segundo Manifesto do Clube Republicano daquela província do norte do Império. Por que a escolha de Lauro Sodré e dessas séries de artigos?

Lauro Sodré e esses dois trechos de *Crenças e Opiniões* foram selecionados aqui, pois, tanto o autor quanto a obra, nos ajudam a demonstrar como se processa a apropriação e a ressignificação do pensamento iluminista e revolucionário francês por autores do movimento político-intelectual brasileiro, tendo como constatação a perspectiva que concebe as correntes científicas do Oitocentos europeu como uma apropriação do Iluminismo na Europa. Essa relação é mais bem trabalhada no segundo capítulo. Tanto a polêmica de 1881 quanto o debate de 1888 foram dois momentos bastante oportunos para observarmos a instrumentalização daquele pensamento por parte de Lauro Sodré em seus combates na imprensa paraense, contra

elementos do clero conservador e contra um representante da Monarquia bragantina. Entre a documentação disponível que encontramos de membros do movimento, as obras de Lauro Sodré são as únicas em que podemos constatar um representante do movimento, em meio à sua atuação política de contestação à tradição imperial, levantando em pauta argumentos e fatos que dizem respeito ao entendimento que possuía acerca da relação entre o Iluminismo e o Cientificismo do século XIX.

Para o estudo social das ideias envolvendo os membros do movimento político-intelectual brasileiro elencados acima numa situação texto-contexto, esse trabalho optou por utilizar a biografia dos agentes escolhidos. Pela atenção que dispensamos às diferenças geracionais e à diversidade de origem social dos letrados que selecionamos, a requisição ao recurso da biografia teve como meta estabelecer em bases mais precisas os contextos de produção das obras, e a socialização dos letrados do movimento brasileiro, aqueles que escolhemos para perscrutarmos a apropriação e a ressignificação do pensamento francês iluminista e revolucionário, principalmente no que diz respeito à temática da secularização, durante a Questão Religiosa na década de 1870 no país.

Para além disso, pretendemos deixar explícito para o leitor a nossa compreensão acerca da heterogeneidade inerente ao movimento político-intelectual do ponto de vista de seus próprios agentes, aqueles que foram selecionados por nós. Buscamos verificar o que os letrados que selecionamos falam, quando falam e de onde falam. Quanto à importância da biografia, no que diz respeito a essa busca pela precisão do contexto de produção das obras e da socialização dos autores que selecionamos, ativemo-nos à argumentação de Francisco Falcon segundo a qual “(...) o estudo biográfico é inseparável do exame das ‘circunstâncias’ (...) do biografado: a sociedade, a época, a cultura, o ambiente intelectual”<sup>59</sup>.

O conceito de opinião pública foi imprescindível para os propósitos apresentados no primeiro capítulo. Tanto a ação e a mobilização dos autores do Baixo Iluminismo na crise do Antigo Regime francês, em fins do século XVIII, quanto dos letrados de 1870, no quadro de lutas pela reforma do regime monárquico brasileiro, podem ser verificadas nos respectivos contextos, sobretudo através da produção impressa, tendo em vista a sensibilização pública (as camadas letradas) a respeito da desestabilização dos regimes, com a publicização de temas políticos antes restritos ao espaço parlamentar. O filósofo alemão da Escola de Frankfurt *Jürgen Habermas* caracteriza esse fenômeno, verificado tanto na sociedade francesa quanto na

---

<sup>59</sup> FALCON, F., *apud* MOTA, Maria Aparecida Rezende. **Silvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX**. RJ: Editora FGV, 2000, p. 13

brasileira nos períodos mencionados, como processo de formação do *espaço público político*, sucessor do espaço público literário oriundo do Iluminismo do século XVIII.

Portanto, o conceito de espaço público foi utilizado neste trabalho a partir das considerações elaboradas por Habermas, para quem a opinião pública moderna e o “espaço público político” nasceram da proliferação dos impressos e das formas de sociabilidade do século XVIII (o espaço público literário)<sup>60</sup>. Para além dos conceitos operatórios de “opinião pública” e de “espaço público”, um terceiro conceito, em estreito vínculo com aqueles, se tornou imperioso na análise dos contextos das duas sociedades mencionadas, que experimentavam profundas transformações em suas estruturas políticas. Referimo-nos aqui ao conceito de “sociabilidade”. A escolha desses conceitos articula-se à análise dos eventos que caracterizam os recortes espaço-temporais escolhidos para a investigação de cada caso. Recortes os quais descrevemos a seguir.

O processo de construção do espaço público na França se deu ao longo de todo o século XVIII. Porém, nas últimas décadas desta centúria, nas quais se assinala a crise do Antigo Regime, é mormente em Paris que se dá o envolvimento dos literatos do Baixo Iluminismo com a imprensa periódica, com a literatura libelista, com os espaços de sociabilidade típicos do Setecentos e, finalmente, com a opinião pública já no advento da era revolucionária. Baker postula que o discurso revolucionário foi criado pela cultura política que emergira na França entre os anos de 1750-60, assumindo a forma de uma opinião pública<sup>61</sup>. Para Lynn Hunt, essa cultura política foi a maior invenção da Revolução. Expressa por meio de práticas simbólicas, ela forneceu a lógica da ação política revolucionária<sup>62</sup>. Considerado esses aspectos, o período de construção do espaço público foi o recorte selecionado para o caso francês.

No caso brasileiro, é nas décadas de 1870 e 1880, no Império, que emerge e se desenvolve o movimento político-intelectual brasileiro. O período é marcado pela modernização econômica do país, com o uso de novos meios de comunicação e transporte, pelo advento dos movimentos republicano e abolicionista, e pela tentativa de implementação de reformas políticas no sistema imperial. É o período de expansão da imprensa, de associações que permitiram a formação de um tímido espaço público, que era uma “(...) *esfera pública do mesmo gênero daquela que se estava constituindo na Europa contemporânea (...)*”<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> GUERRA, François-Xavier. **Modernidad e Independencias**: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. México, DF: Editorial Mapfre, 1993, 227-28.

<sup>61</sup> BAKER, K., op. cit., p. 24.

<sup>62</sup> HUNT, Lynn. **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**. Trad. Laura Teixeira Motta. SP: Cia das Letras, 2007, p. 31, 35, 37.

<sup>63</sup> ALONSO, A. **Ideias em Movimento**, op. cit., p. 276.

Nesse espaço público, os membros do movimento contestatório puderam expressar sua opinião e manifestar seu descontentamento ante a ordem imperial erigida pelos políticos saquaremas nos anos 1840. Como já apontamos em linhas anteriores, desses dois decênios, enfocamos de modo muito mais detido o contexto da Questão Religiosa no Brasil no terceiro capítulo. Da década de 1880, nos detivemos apenas aos momentos de atuação de Lauro Sodré através da imprensa paraense no segundo capítulo.

Em relação à estrutura do presente trabalho, optamos por dividi-lo em três capítulos. O primeiro capítulo discorre em linhas gerais sobre o processo formativo do espaço (ou esfera) público na França e no Brasil, nos séculos XVIII e XIX, respectivamente, demonstrando através de uma história social das ideias comparadas como se deu, em ambos os contextos, a relação entre os homens de letras do Iluminismo francês e os do Brasil dos anos 1870 com o espaço público em formação. Ressalta-se nesse capítulo a conjuntura de ambos os países nos períodos mencionados e a mobilização da opinião pública por parte dos homens de letras insatisfeitos diante do *status quo* vigente em suas correspondentes épocas, nos momentos em que emergiram os sinais da crise do Antigo Regime francês e do sistema Imperial brasileiro. Intenta-se nesse capítulo responder à questão que visa a saber se, para além das ideias, havia (m) outro (s) legado (s) herdado (s) pelos letrados brasileiros de 1870 que podemos atribuir ao Iluminismo do século XVIII francês e, por extensão, à Revolução de 1789.

No segundo e terceiro capítulos buscamos investigar de forma mais detida a apropriação e a resignificação do pensamento francês iluminista e revolucionário pelo discurso dos representantes selecionados do movimento político-intelectual brasileiro de 1870. No segundo capítulo tentamos detectar como a apropriação e a resignificação desse ideário se verificou através das correntes cientificistas desenvolvidas no decurso do século XIX, que são entendidas nesse trabalho como uma apropriação do Iluminismo do décimo oitavo século na Europa, particularmente o positivismo. Tecemos uma ampla descrição sobre o que estamos entendendo nesse trabalho por “projeto iluminista de sociedade moderna”. Destacamos ainda a análise das séries de artigos que Lauro Sodré escreveu em 1881 para *Província do Pará*, e, em 1888, para o *Diário de Notícias do Pará*, para alcançar o nosso propósito pretendido nesse capítulo, visto que ele foi um republicano de inspiração positivista. Portanto, nesse segundo capítulo nos ativemos mais ao contexto da década de 1880, isto no que diz respeito tão somente aos anos de publicação dos artigos e à atuação do republicano paraense. Não foi nossa pretensão fazer uma abordagem aprofundada da conjuntura daquela década no país.

No terceiro capítulo, enfocamos a apropriação e a ressignificação desse ideário tendo como temática central o conceito de secularização. Para isso, tivemos que recuar um pouco mais no tempo, voltando aos anos da década de 1870, para nos atermos ao contexto da Questão Religiosa e suas repercussões no país através dos debates contidos nas obras de Saldanha Marinho, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco, os representantes selecionados do movimento político-intelectual brasileiro para o nosso propósito, nesse terceiro capítulo. Esse recuo obedeceu aos nossos propósitos nesse trabalho pois buscamos discorrer sobre o projeto de sociedade moderna do Iluminismo e o seu vínculo com as correntes científicas do Oitocentos antes de nos determos à temática da secularização no terceiro capítulo. Vimos nessa organização uma necessidade para que as fontes pudessem responder aos nossos questionamentos.

Em ambos os capítulos, nossa pretensão foi pesquisar essa apropriação nos valendo do próprio conceito de “apropriação” enquanto noção operatória, dentro da perspectiva de identificar como os nossos homens de letras absorveram as ideias desenvolvidas pelo pensamento francês setecentista e as ressignificaram em suas práticas políticas no processo que levaria à desagregação o sistema monárquico-imperial no Brasil. Nossa abordagem de uma história social das ideias tomada em perspectiva comparada no primeiro capítulo serviu de base para, a partir de então, nos determos à análise da assimilação do pensamento francês pelos letrados brasileiros selecionados no âmbito da relação texto-contexto. Ou seja, a apropriação de ideias por parte dos agentes sociais tendo em vista sua instrumentalização, através de suas práticas políticas, para um contexto específico.

## CAPÍTULO 1: A FORMAÇÃO DA OPINIÃO PÚBLICA NO BRASIL E NA FRANÇA

*Se a Revolução Francesa, des que não foi realizado o plano de Turgot, que a faria do governo, foi justificada, por que não o seria a Revolução Brasileira, produzida por um povo em circunstâncias si não idênticas pela miséria e opressão sofridas, semelhantes, contudo pelo desejo de progresso e de bem-estar impedido sempre, e para o qual é tão claramente destinado pela natureza que o cerca, e pelo organismo físico e moral que é-lhe riqueza, amor e glória?*

Silva Jardim, em *Salvação da Pátria* – 1888, p. 9.

Qual a contribuição da esfera pública nos processos de transformação das estruturas sociais e políticas das sociedades? É em torno desse questionamento, e outros os quais serão apontados, que neste capítulo se desenvolve um conjunto de reflexões acerca do conceito de opinião, estritamente articulado com a ideia de esfera pública, noção esta proposta pelo filósofo alemão da Escola de Frankfurt Jürgen Habermas. Como bem salienta Roger Chartier, a obra clássica de Habermas *Mudança estrutural da esfera pública* “(...) nos oferece um guia inicial de como a noção de opinião pública foi construída no século XVIII”<sup>64</sup>. No coração do Setecentos, surgiu uma “esfera pública política” que ele [Habermas] também a denominou de esfera pública no campo político ou “esfera pública burguesa”<sup>65</sup>. No próprio dizer do filósofo alemão

A esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada. (...). O meio dessa discussão política não tem, de modo peculiar e histórico, um modelo anterior: a racionalização pública<sup>66</sup>.

Vários princípios organizacionais regem a esfera pública política, que derivava diretamente da esfera pública literária, que por sua vez “(...) estava baseada nos salões e cafés e numa literatura de periódicos”<sup>67</sup>. Também estavam incluídos nesse conjunto os clubes e as

<sup>64</sup> CHARTIER, R. *As Origens Culturais da Revolução Francesa*, op. cit., p. 49.

<sup>65</sup> Idem, p. 49.

<sup>66</sup> HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Flávio R. Kothe. 2. ed. RJ: Tempo Brasileiro, 2003, p. 42.

<sup>67</sup> CHARTIER, R. *As Origens Culturais da Revolução Francesa* op. cit., p. 50.

lojas maçônicas. Esta esfera pública literária não era essencialmente burguesa, pois preservava uma continuidade com a representatividade pública da Corte<sup>68</sup>.

Como casos exemplificativos do fenômeno estudado por Habermas, analisamos aqui através de uma abordagem comparativa diacrônica do Iluminismo e do movimento político-intelectual brasileiro de 1870 a expansão do espaço público na França do século XVIII, mormente nas décadas finais, em relação com aquela verificada em fins do Império no Brasil. Apesar da distância espaço-temporal, pretendemos demonstrar como nessas duas realidades ocorreu a politização da sociabilidade intelectual, ou seja, como se deu o processo de “refuncionalização” da esfera (espaço) pública literária chegando à sua eficácia política, dentro da crise do Antigo Regime na França e do processo de desestruturação do sistema político-imperial brasileiro.

Em ambos os contextos mencionados é possível observar o envolvimento dos letrados descontentes, em relação aos *status quo* instituídos, com os espaços de sociabilidade não institucionalizados, os quais serão mais bem detalhados nas próximas subseções. Em decorrência disso, podemos igualmente observar o envolvimento dos letrados com o processo de formação e de mobilização da opinião pública, no bojo daquelas transformações políticas citadas, as quais marcaram indelevelmente a trajetória daquelas sociedades.

Em sua obra intitulada *A República Consentida: cultura democrática e científica do final do Império*, Maria de Mello afirma ter se valido sobremaneira da tese de Habermas quanto à construção da esfera pública. Ela defende que, se por um lado, se observa um grupo lutando pela publicização do debate na crise da Monarquia brasileira, por outro, é difícil entendê-lo constituindo uma ordem, contratual, burguesa e capitalista. Desse modo a autora ressalta que usa com reserva os princípios de Habermas, dando preferência à expressão ‘espaço público’, de sentido mais restrito, em vez de esfera pública<sup>69</sup>. Por sua vez, o sociólogo Felipe C. Silva faz a distinção entre as noções de “esfera pública” e “espaço público”, originadas do mesmo termo em alemão, *Öffentlichkeit*. Na primeira noção, “*o ideal normativo de uma discussão racional, dialógica e face-a-face é a substância teórica*”. Já a noção de “espaço público” designa uma realidade sociológica em que os meios de comunicação social (as mídias) se apresentam enquanto elemento estruturante e constitutivo<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> HABERMAS, **Mudança estrutural da esfera pública**, op. cit., p. 44.

<sup>69</sup> MELLO, M., op. cit., p. 19.

<sup>70</sup> SILVA, Filipe Carreira da. Habermas e a esfera pública: reconstruindo a história de uma ideia. **Sociologia, Problemas e Práticas**, [S.I.], n.º 35, 2001, pp. 117-138.

Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/sppn35n35a05.pdf/>>. Acesso em: 13 junho 2012.

Atendo a essas importantes ressalvas, neste capítulo como um todo, fazemos uso do termo “esfera pública” mais para a análise do caso francês, e baseando-nos não tão somente em Mello, como também em Alonso<sup>71</sup>, usamos o termo “espaço público” para tratar do caso brasileiro visto que, como mostra Felipe Silva, essa diferenciação só é levada em consideração para fins de rigor conceitual<sup>72</sup>. Além disso, o próprio Habermas afirma, como já ressaltamos, que a esfera pública literária não era essencialmente burguesa uma vez que preservava uma continuidade com a representatividade pública da Corte.

Sendo assim, sintetizemos alguns fatores que foram mencionados na introdução e que possibilitam um estudo comparado envolvendo tanto os autores do Baixo Iluminismo quanto os membros da consciência letrada brasileira dos anos 1870, tomados aqui como casos exemplificativos dentro do processo de expansão da esfera pública e, conseqüentemente, do processo de formação da opinião pública mobilizada por letrados. A situação dos seus membros frente ao quadro social e político de suas respectivas épocas e em seus respectivos países constitui o primeiro fator<sup>73</sup>. Os homens de letras de ambos os movimentos políticos-intelectuais, na perspectiva de ascender verticalmente na escala social, encontravam um obstáculo típico do Antigo Regime: o privilégio. No caso brasileiro, isto pode explicar o porquê dos homens de letras de 1870 associarem ao Antigo Regime a Monarquia constitucional sob a qual viviam. Outro caso homólogo muito peculiar diz respeito à adoção do credo republicano de tipo jacobino por parte desses letrados de 1870<sup>74</sup>.

Um terceiro aspecto que aproxima esses dois movimentos está no fato de seus representantes terem usado a literatura filosófica como instrumento na busca por alterar o *status quo*. Assim como o Iluminismo havia contribuído para a irrupção revolucionária na França em 1789, a consciência letrada de 1870 também auxiliaria em 1889, há exatos cem anos, em meio às comemorações do Centenário da “Grande Revolução”, na queda do regime imperial brasileiro. Explicaremos também nas próximas subseções a forma através da qual essa contribuição se verificou na experiência prática em cada caso.

Tanto a ação e a mobilização dos autores do Baixo Iluminismo na crise do Antigo Regime francês, em fins do século XVIII, quanto as dos letrados de 1870, no processo de

---

<sup>71</sup> ALONSO, A., **Ideias em Movimento**, op. cit.

<sup>72</sup> MELLO, M., op. cit., p. 136.

<sup>73</sup> Quando tratarmos especificamente do caso brasileiro, a partir da subseção 1.2.2, explicaremos melhor a peculiaridade da situação social e intelectual dos letrados do movimento político-intelectual surgido no país nos anos de 1870 em relação à marginalidade dos sublitteratos iluministas franceses, dado que a do primeiro caso se tratava de uma situação de *outsiders* (de fora), apenas em relação às instituições centrais de poder político do Império.

<sup>74</sup> PAMPLONA, op.cit., 119-121.

mudanças no regime monárquico brasileiro, podem ser verificadas nos respectivos contextos, sobretudo através da produção impressa, tendo em vista a sensibilização pública (as camadas letradas) a respeito da desestabilização dos regimes citados, com a publicização de temas políticos antes restritos ao espaço parlamentar, bem como daqueles atinentes aos mistérios da religião oficial. Habermas caracteriza esse fenômeno, ocorrido tanto na sociedade francesa quanto na brasileira nos períodos mencionados, como processo de formação do *espaço público político*, sucessor do espaço público literário oriundo do Iluminismo do século XVIII.

O processo ao longo do qual o público constituído pelos indivíduos conscientizados se apropria da esfera pública controlada pela autoridade e a transforma numa esfera em que a crítica se exerce contra o poder do Estado realiza-se como refuncionalização (*Umfunktionierung*) [grifo nosso] da esfera pública literária, que já era dotada de um público possuidor de suas próprias instituições e plataforma de discussão. (...) A dimensão polêmica, dentro da qual a esfera pública chega, durante o século XVIII, à eficácia política, já havia sido, durante os dois séculos precedentes, desenvolvida na controvérsia do Direito Público em torno do princípio da soberania absoluta<sup>75</sup>.

Marcada pela crítica para além da mera publicação noticiosa, a imprensa de opinião enquanto instituição por excelência da esfera pública foi uma criação do século XVIII. Segundo Habermas, é neste espaço público político que emerge o debate racional entre os indivíduos sobre a comunidade política, ao nível mais abstrato e universal<sup>76</sup>.

Como já foi constatado pelos estudos que tratam do Iluminismo e do movimento político-intelectual brasileiro dos anos 1870, a mobilização da opinião pelos letrados descontentes em relação à ordem instituída, e que compuseram esses movimentos em suas respectivas sociedades, teve papel precípua para o descrédito das autoridades tradicionais (o clero e a monarquia), formando assim, em ambos os contextos retratados, ambientes politizados de contestação e de crítica ao *status quo* vigente. Em outras palavras, para ambos os casos é possível afirmar que o relacionamento imbricado de homens de letras com o espaço público e com a opinião pública teve como consequência a deslegitimação teórica e simbólica dos regimes monárquicos sob os quais viviam, em seus respectivos vieses, absolutista e constitucionalista, favorecendo dessa forma o advento da ideia republicana de governo.

Para além da imprensa periódica, os homens de letras do Iluminismo francês e da consciência letrada brasileira de 1870 estiveram envolvidos com outras instituições também representantes da esfera pública. Trata-se da sociabilidade intelectual de suas respectivas épocas

<sup>75</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**, op. cit., p. 68-69.

<sup>76</sup> HABERMAS *apud* SILVA, F., op. cit., p. 121-123.

e contextos nacionais. A paternidade da noção de sociabilidade foi dada a Maurice de Agulhon. Na verdade, ele foi o responsável por torná-la uma noção de uso corrente no vocabulário historiográfico. No tocante à historiografia latino-americana, a “sociabilidade” só se apresentou como um atrativo para a história política a partir dos trabalhos de François-Xavier Guerra, que viu neste novo objeto uma possibilidade de renovar as problemáticas da repudiada “história batalha”. Em razão disso, foi somente com o clássico *Modernidad e independências*, de 1992, que esta proposta alcançou de fato uma grande difusão entre os especialistas de história política latino-americana<sup>77</sup>.

Neste trabalho referencial, François-Xavier Guerra, ao analisar a pedagogia política na imprensa revolucionária espanhola (1808-1810), aponta que foi na proliferação dos impressos, sobretudo da imprensa, e na expansão das formas de sociabilidade do século XVIII que nasceu a opinião pública moderna e o que se pode designar, com Habermas, de espaço público político. A República das Letras (espaço público literário) deu origem ao espaço público político através dos dois fenômenos apontados acima<sup>78</sup>. Assim como Habermas, Tocqueville também havia destacado anteriormente o papel da imprensa no processo formativo da opinião pública<sup>79</sup>.

Pilar de Quirós afirma que o termo sociabilidade nos obriga a retornar ao século XVIII, no qual houve uma expansão do seu campo semântico e conceitual. A autora aponta que a noção de sociabilidade surgiu da reflexão feita pelos teóricos do absolutismo sobre a natureza do homem. O termo já era utilizado na França desde de 1705, aparecendo também na *Encyclopédie*, num verbete redigido pelo enciclopedista *Louis de Jacourt*. Ao longo do século XVIII, ela foi difundida pelo Iluminismo como “(...) *peça da teoria do estado pré-social do homem/indivíduo*”<sup>80</sup>. É precisamente no decorrer daquele século que se verifica o processo de politização das formas de sociabilidade intelectual, expressas sobre tudo nos cafés, nos clubes, nas sociedades literárias e nas lojas maçônicas<sup>81</sup>. No que diz respeito ao século XIX, tomando a região do Rio da Prata como lócus, a autora sustenta que uma releitura atenta das fontes desta centúria revela a importância que a noção de sociabilidade, como discurso e práticas concretas, tinha na linguagem política da época<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> QUIRÓS, Pilar Gonzáles Bernaldo de. La “sociabilidad” y la historia política. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2008. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/24082> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.24082. Acesso em: 10 agosto 2013.

<sup>78</sup> GUERRA, F., op. cit., p. 227-28.

<sup>79</sup> TOQUEVILLE, Alexis. **A Democracia na América**: Sentimentos e opiniões. Trad. Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2000.

<sup>80</sup> QUIROS., P. op. cit., não paginado.

<sup>81</sup> CHARTIER, R. **As Origens Culturais da Revolução Francesa**, op. cit., p.42-43.

<sup>82</sup> QUIRÓS, op. cit., não paginado.

Até aqui, procuramos em um panorama geral apresentar o processo de expansão da esfera pública e da formação da opinião, em estreito vínculo com as ações de homens de letras descontentes diante da ordem instituída, em seus correlatos contextos histórico-sociais. Foram destacados como modelos exemplificativos para isso os subliteratos do Baixo Iluminismo na França setecentista e o conjunto diversificado de letrados brasileiros surgido na década de 1870. Procuramos também esboçar o quadro teórico-conceitual do qual nos valem, analisando os conceitos operatórios de “opinião pública” e de “sociabilidade”. Para cada caso que apresentamos, visamos agora fazer o exame mais detalhado da relação daqueles homens de letras com a opinião pública expressa através da imprensa e das formas sociabilidades, os locais peremptórios da crítica e da ação dos letrados constituídos enquanto público. Objetivamos dessa forma demonstrar como os subliteratos do Iluminismo e os membros do movimento político-intelectual brasileiro de 1870 se tornaram os porta-vozes da opinião no quadro das transformações políticas e sociais em curso em suas respectivas épocas e realidades nacionais.

Diante das semelhanças e das diferenças encontradas em ambos os movimentos, e respeitando seus correlatos contextos, indagamo-nos neste capítulo: uma vez constatado pelos trabalhos recentes a apropriação do Iluminismo pelos letrados brasileiros de 1870 no plano das ideias, é possível identificar outro (s) legado (s) herdado (s) pelo movimento político-intelectual-brasileiro surgido no contexto da crise do Império em relação não tão somente ao Iluminismo como também à Revolução de 1789? Se existe esse (s) legado (s), como ele (s) se manifesta (-m)?

## 1.1 O CASO FRANCÊS

### 1.1.1 A conjuntura sociopolítico-econômica da França setecentista

No alvorecer do século XVIII reinava na França a Dinastia dos Bourbons na figura de Luís XIV (1661-1715). O estabelecimento das bases de uma sociedade moderna, sob a forma de um Estado unificado, se constituiu em tarefa da burocracia real, o corpo de funcionários do rei. Dentro da estrutura do Estado absolutista francês, cabia à Coroa através das práticas mercantilistas supervisionar a economia, manter a ordem e extrair da sociedade os recursos para financiar a política real de guerra e manter a magnificência<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> MOORE, Jr. B. **As origens sociais da ditadura e da democracia**: senhores e camponeses na construção do mundo moderno. SP: Martins Fontes, 1983, p. 64.

Barrington Moore nos chama a atenção para o fato de ter sido a venalidade de cargos realizada pela Coroa, prática que visava resolver o problema da remuneração dos funcionários tendo em vista submetê-los à dependência régia, o principal pilar do absolutismo real na França. Essa política dava acesso à burguesia na administração real, aumentava a renda e o poder do rei e afastava a nobreza mais antiga, bloqueando desse modo as barreiras que o feudalismo impunha à construção do Estado moderno<sup>84</sup>. Em compensação, a autoridade régia de Luís XIV entregava à aristocracia o monopólio sobre os cargos do Exército e da Igreja.

Na busca por identificar as características da França no campo político do período, o que nos chama a atenção é o fato de a venalidade de cargos marcar, para além do reinado de Luís XIV, os reinados de seus sucessores, Luís XV e Luís XVI. Ao longo de todo esse período se deu a emergência e o desenvolvimento da esfera pública literária no país, e sua progressiva politização, conforme será demonstrado no decorrer desse capítulo.

A venalidade de cargos não influenciou apenas o caráter da burocracia real como também toda a sociedade absolutista francesa, dividida em estamentos compostos pelo clero, pela nobreza e pelo terceiro estado. Este último congregava os elementos da burguesia, os trabalhadores urbanos e o numeroso campesinato francês. Sairia desse estamento o principal impulso para a liquidação das forças feudais do Antigo Regime. Segundo Koselleck, é essa mesma burguesia cuja prosperidade fará com que o Estado absolutista perca no século XVIII o seu poder e prestígio. É no interior de uma das instituições típicas da esfera pública na França, as lojas maçônicas, que essa burguesia emergente, em contato com as ideias iluministas, tomará autoconsciência em sua crítica contra o Estado e a Igreja instituídos<sup>85</sup>.

Alexis de Tocqueville, em seu clássico *O Antigo Regime e a Revolução*, diz não acreditar na contínua decadência da França no século XVIII, com o esgotamento do reino sob o cetro de Luís XIV, quando a França foi arrastada por esse príncipe a uma série de guerras contra os outros Estados europeus. Conforme Tocqueville, durante trinta ou quarenta anos antes da Revolução uma série de transformações passaram a acontecer no espírito dos governantes e dos governados, fato que propiciou o desenvolvimento da prosperidade pública, expressa na agricultura, na geração de riqueza, no desenvolvimento da indústria, das companhias financeiras, e nos progressos obtidos pelo comércio marítimo<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Idem, p. 64-65.

<sup>85</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise:** uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução do original alemão [de] Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. RJ: EDUERJ: Contraponto, 1999, p. 13, 63-64, 67, 149.

<sup>86</sup> TOCQUEVILLE, A., op.cit., 153-155. No que tange a esse desenvolvimento da economia francesa no período indicado por Tocqueville, Labrousse traz uma descrição sobre a variação da economia francesa entre 1730-1795 marcada por períodos de expansão, de depressão e de recuperação, numa sucessão de altas e baixas (LABROUSSE *apud* FALCON, F., op. cit., p. 21-22).

Ao analisar o papel desempenhado pelas classes terratenentes e pelos camponeses em sua marcha rumo à democracia capitalista, Barrington Moore demonstra como as maneiras capitalistas de pensar e agir passaram a influenciar de modo mais intenso os setores burgueses da sociedade francesa no século XVIII. Naquela altura, as práticas comerciais e capitalistas começaram a difundir-se no campo francês, fato que influenciará a reação aristocrática da última metade do Setecentos, reação esta que tentou restaurar na área rural antigos direitos feudais da aristocracia que já estavam em desuso<sup>87</sup>.

Para o alcance de um dos objetivos desse trabalho, que consiste na apreensão dos contextos sóciopolítico-econômico e culturais nos quais os ideários do Iluminismo e do movimento político-intelectual de 1870 no Brasil foram gestados, tendo em vista as cidades de Paris e do Rio de Janeiro em finais dos séculos XVIII e XIX, respectivamente, Barrington Moore ressalta uma consideração importante para o caso francês, aqui em questão. Segundo o autor, na França do século XVIII, as cidades foram os principais polos irradiadores da influência capitalista<sup>88</sup>.

Sendo assim, cabe-nos perguntar como Paris se insere na contextura francesa setecentista descrita até aqui, uma vez que a cidade se tornaria no período do apogeu do Iluminismo o centro cultural das Luzes, ou seja, no período compreendido entre 1740 e meados de 1770, também caracterizado pela publicação da obra que encarnou com perfeição o projeto iluminista de progresso da humanidade e do saber: a Enciclopédia<sup>89</sup>. Em outras palavras, cabe-nos focar o contexto parisiense dentro desse “macro” contexto francês tendo em vista identificar o meio no qual se desenvolve, não só o ideário, mas também as bases sociais do Iluminismo e a esfera pública.

Através das vozes do século expressas nas figuras de Mirabeau e Montesquieu, Tocqueville (1979) aponta no capítulo XVII do Livro Segundo para a grandiosidade adquirida por Paris frente às províncias a partir da década de 1740. Diante da atração que o epicentro parisiense exercia sobre as províncias, o autor identifica como uma “revolução surda” o fato de no século XVIII Paris ter engolido as províncias: “*O governo bem via esta revolução, mas só enxergava seu aspecto mais material, ou seja, o crescimento da cidade. Via Paris estender-se dia a dia e temia que se tornasse difícil governar uma cidade tão grande*”<sup>90</sup>. Desse modo, para

---

<sup>87</sup> MOORE, Jr. B., op. Cit., p. 71.

<sup>88</sup> Idem, p. 62.

<sup>89</sup> FALCON, F., op. cit., p. 21-22.

<sup>90</sup> TOCQUEVILLE, **O Antigo Regime e a Revolução**, op. cit., p. 96.

Tocqueville, quando a Revolução Francesa irrompe, essa “revolução surda” já havia se cumprido.

O autor aponta que à medida que o século XVIII avança, uma outra transformação, paralela ao crescimento da capital ocorria:

Em vez de se contentar em ser uma cidade de intercâmbios, de negócios, de consumo e de prazer, Paris tornava-se uma cidade de fábricas e manufaturas e este segundo fato dava ao primeiro um caráter novo e mais formidável (...). À medida que atrai todos os negócios administrativos, para lá também se dirigem os negócios industriais. Torna-se (...) o centro único do poder e das artes, a fonte principal da atividade nacional e econômica e concentra a vida industrial da nação<sup>91</sup>.

Citando Tocqueville, Roger Chartier afirma que essa nova relação, expressa através da antítese criada entre a capital e as províncias, substituiu a velha oposição entre cidade (Paris) e a Corte (Versalhes) criada durante os reinados de Luís XV e Luís XVI. Diante dessa nova circunstância, Paris passou a ser a sede do governo central, ocupando toda a esfera da autoridade pública, a capital apropriou-se de toda a atividade econômica e de toda atividade intelectual do país<sup>92</sup>.

O autor demonstra que essa oposição entre capital e província passou a ser retratada até mesmo pela literatura a partir da segunda metade do século XVIII, através de ensaios, novelas, peças teatrais que não só as acompanhava em suas diferenças como também satirizavam os hábitos e os costumes da capital<sup>93</sup>. Essas produções literárias ressaltavam o magnetismo que no “Século das Luzes” Paris exercia sobre os jovens provincianos que se dirigiam a ela, fosse para frequentar os círculos literários boêmios, fosse para buscar prazer, em meio à jogatina e aos espetáculos teatrais. Nem mesmo as mulheres escapavam dessas seduções imaginadas da capital<sup>94</sup>.

É levando em consideração essa perspectiva, cujo foco centra-se no fascínio exercido por Paris sobre as mentes provincianas, que este trabalho tratará a condição de marginalidade imposta aos letrados, aqueles que vinham para a capital francesa em busca de prestígio e de posição social através das letras, e passaram a compor o grupo de letrados frustrados em suas carreiras que aspiravam à atividade de escritor. Este grupo foi denominado por Darnton como

---

<sup>91</sup> Idem, p. 97-98.

<sup>92</sup> CHARTIER, R. **As Origens Culturais da Revolução Francesa**, op. cit., p. 261.

<sup>93</sup> Idem, p. 262.

<sup>94</sup> Idem, p. 262-263.

“Baixo Iluminismo”<sup>95</sup>. Essa questão será abordada no trecho no qual se discute as bases sociais do movimento como um todo.

Torna-se assim necessário discutir o processo de formação do espaço público literário da França, tendo em vista essa centralidade conquistada paulatinamente por Paris no transcurso do século XVIII em relação às demais regiões do país. Esta discussão será feita em paralelo à abordagem das bases sociais do Iluminismo, o que constitui o assunto da próxima subseção.

### 1.1.2 O Iluminismo e a emergência da esfera pública

Várias dificuldades se impõem para a datação e a localização específicas do Iluminismo, porém Francisco Falcon assegura que a partir dos anos de 1740 a circulação de ideias entre Espanha, Itália, Viena, Berlim e Paris garante o surgimento da ‘Europa das Luzes’. Nesse período, Paris torna-se o centro irradiador da *Aufklärung*. O apogeu do movimento pode ser situado entre 1740 e meados dos anos de 1770, caracterizado pela publicação da Enciclopédia e pelo seu avassalador impacto sobre toda a Europa. Para a maioria dos historiadores versados no assunto, a Revolução se constitui no ponto final do movimento ilustrado.<sup>96</sup>

Para Koselleck, por exemplo, o absolutismo havia condicionado a gênese do Iluminismo, e este por sua vez havia condicionado a gênese da Revolução Francesa. Enquanto movimento, o autor afirma que o Iluminismo se desenvolveu a partir do absolutismo. No início, como suas consequências internas, depois como contraparte dialética, como inimigo que preparou sua queda. O Iluminismo floresceu justamente na França, o primeiro país que dirimiu os problemas das guerras religiosas internas mediante a adoção do Absolutismo. O abuso de poder por parte de Luís XIV acelerou o movimento Iluminista, no qual o súdito se descobre cidadão. Cidadão que na França irá derrubar os bastiões da dominação absolutista<sup>97</sup>. Essa passagem de uma cultura súdita para uma cultura cidadã tal como é exposta por Koselleck pode ser confirmada quando observamos o processo de politização da esfera pública no país, num processo denominado por Habermas de “refuncionalização” da esfera pública.

No século do Iluminismo ascendente, com uma diferença de trinta a quarenta anos em relação à Inglaterra, na França abriu-se um espaço para as práticas intelectuais fundadas no uso público da razão por parte de pessoas privadas, cuja competência não dependia dos órgãos

<sup>95</sup> DARNTON, *Boémia Literária e Revolução*, op. cit.

<sup>96</sup> FALCON, F., op. cit., p. 20-22.

<sup>97</sup> KOSELLECK, R. *Crítica e crise*, op. cit., p. 12, 19-20.

oficiais da Monarquia<sup>98</sup>. O público do país no início do Setecentos era constituído por todos aqueles que estavam na condição de consumidores, de críticos de arte e de literatura. Naquele momento, ele ainda se restringia ao universo da Corte, abarcando as partes da nobreza urbana e também se estendia a uma pequena camada da alta burguesia. É no período da Regência (1715-1723), posteriormente sucedido pelo reinado de Luís XV (1723-1774), que a Corte perde a sua condição central enquanto esfera pública<sup>99</sup>. Como foi anteriormente demonstrado, por essa época a antítese cidade (Paris) – Corte (Versalhes) foi substituída de modo progressivo pela oposição Cidade – Províncias.

Especificamente no governo do Regente Filipe de Orleans e no dos seus sucessores, a Corte deixa de ter a prerrogativa exclusiva de ditar as normas estéticas. “*A esfera pública criada nesta época baseou-se em instituições que criaram uma nova legitimidade, como os cafés, os salões e os periódicos*”<sup>100</sup>. Pautando-se no livre exercício das faculdades críticas, estes novos espaços retiraram este monopólio das instituições eclesiásticas, acadêmicas e administrativas. Apesar da diferença de estado e de condição, a igualdade de todas as pessoas no tocante à comparação de opiniões e ideias era uma regra geral nesses espaços, que tinham por intenção representar e formar o juízo de um novo público cujos porta-vozes deveriam estar na elite literária e elegante<sup>101</sup>.

No país, os salões se tornaram um peculiar centro de convivência a partir de 1737. Ali, os membros da nobreza, cada vez mais dependentes dos privilégios da realeza, e os membros da grande burguesia, os banqueiros e os burocratas, se encontravam com a intelectualidade literária. Raras vezes os grandes escritores do século XVIII deixaram de colocar suas discussões essenciais nos salões. Estes detinham o monopólio da primeira edição das obras artísticas e literárias<sup>102</sup>. Disputas ferozes eram travadas nas sociedades dos salões parisienses pelas mais elevadas distinções.

O salão de fato se emancipara da tutela da Monarquia e da Corte. Eles permitiam aos escritores da época do Iluminismo, como o plebeu D’Alembert, penetrar no universo dos poderosos. Assim como o próprio D’Alembert, figuras como as de Voltaire, Duclos exortavam seus ‘irmãos’ a aproveitarem da mobilidade que era oferecida pela ordem social do Antigo

<sup>98</sup> CHARTIER, R. **As Origens Culturais da Revolução Francesa**, op. cit., p. 228.

<sup>99</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**, op. cit., p. 46.

<sup>100</sup> CHARTIER, R. **As Origens Culturais da Revolução Francesa**, op. cit., p. 227.

<sup>101</sup> Idem, p. 228.

<sup>102</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**, op. cit., p. 49.

Regime, juntando-se à elite. Eram os grandes filósofos fazendo o giro pelos salões em busca de seus sucessores<sup>103</sup>.

Apesar do seu espírito democrático, o salão continuava a ser uma instituição na qual as regras de formalidade eram mantidas. Nos últimos decênios do *Ancien Régime*, ele foi se tornando cada vez mais o reduto dos filósofos do Alto Iluminismo, que deixavam os cafés para os tipos inferiores de literário. Com efeito, os cafés se constituíram na antítese lógica dos salões. Eles eram abertos a todos, a um passo da rua. Dessa forma, eles serviam de reduto às figuras menores identificadas com o Baixo Iluminismo. Antes até mesmo do que na França, eles haviam se tornado o foco de agitação política na Inglaterra<sup>104</sup>. Como é possível constatar salões e cafés constituem interessantes instituições do espaço público literário através das quais é possível vislumbrar as bases sociais nas quais se assentavam o Alto e o Baixo Iluminismo.

A sociedade maçônica era o maior entre os novos grupos que ofereciam a nova sociabilidade intelectual. A primeira loja surgiu em Paris em 1725 por ação de imigrantes ingleses, e rapidamente se espalhou pelo país. Apesar de ter sido um fenômeno cultural urbano, as lojas se proliferaram por todo o reino, alcançando cidades e vilas de todos os tamanhos. No que diz respeito à participação, a maçonaria era muito mais aberta em relação às outras instituições de sociabilidade intelectual da época, sendo composta majoritariamente pelos membros do Terceiro Estado (74% em Paris)<sup>105</sup>. O seu poder de atração na França setecentista pode ser explicado devido à sua função crítica. Seu lema “liberdade, igualdade e fraternidade” se tornaria o lema da Revolução Francesa.

Pautando-se no segredo entre os irmãos, fato característico que a desligava da sociedade, as lojas contribuíram para erodir a ordem monárquica, propondo um novo sistema de valores cuja essência era a ética. Tendo inventado o conceito moderno de igualdade, à maneira da Revolução, a maçonaria teve na relação entre moralidade e política o motivo do seu poder. Não foi por acaso que as lojas chegaram ao número surpreendente de 50 mil unidades às vésperas da Revolução de 1789<sup>106</sup>. Os maçons franceses compartilhavam os princípios filosóficos iluministas, por exemplo, como o princípio da religião sem dogma defendido por Voltaire. A influência da maçonaria francesa extrapolou as fronteiras do país. Durante as décadas iniciais do Império brasileiro, O Grande Oriente do Brasil chegou a adotar o rito francês e a Constituição do Grande Oriente de França, surgida em 1738.

<sup>103</sup> DARNTON, R. *Boemia literaria e Revolução*, op. cit., p. 25.

<sup>104</sup> HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*, op. cit., p. 77.

<sup>105</sup> CHARTIER, R. *As Origens Culturais da Revolução Francesa*, op. cit., p. 238.

<sup>106</sup> Idem, p. 235-244

Koselleck chega a conceber a República das Letras e a franco-maçonaria como instituições distintas. Para o autor, ambas se constituíram em duas formações sociais que marcaram de maneira decisiva a época do Iluminismo no continente. Apesar de distintos, Koselleck enfatiza que existia um surpreendente paralelo entre a franco-maçonaria e a república das letras. Em sua linguagem e em seu comportamento os dois grupos desenvolveram um estilo bem determinado<sup>107</sup>. Neste trabalho, porém, a maçonaria é entendida como instituição integrante da República das Letras (ou espaço público literário) uma vez que entendemos que ela se constituiu em uma associação civil, apartada do poder religioso, na qual seus membros se reuniam tanto para discutir quanto divulgar o ideário ilustrado.

O lexicógrafo e cônego de origem francesa, criado em Portugal, Rafael Bluteau, define o termo “república das letras” e reforça nossa posição em inserir a franco-maçonaria em seu universo. Em seu *Suplemento ao Vocabulario portuguez e latino de 1727*. Segundo Bluteau: “[República das letras] Se chamam coletivamente todas as pessoas doutas e applicadas aos estudos das ciências, de cujas Brás se faz menção em alguns livrinhos que vem de Holanda, também chamados de República das Letras”<sup>108</sup>.

Contudo, Koselleck elenca considerações importantes acerca da franco-maçonaria que complementa a abordagem desenvolvida aqui. São nas lojas que a nova elite surgida na sociedade francesa no século XVIII – composta pela nobreza antiabsolutista emergida na época de Luís XIV (da qual provinha Montesquieu), pelos poderosos homens de negócio emergentes na época da Regência, e pelos emigrantes protestantes que haviam sido expulsos da França após a revogação do Édito de Nantes (1685), que se estabeleceram no Norte e nordeste da Europa – se expressará. Nelas e através delas a burguesia adquire uma forma social própria e busca envolver a nobreza, socialmente reconhecida, mas também privada de direitos políticos. As lojas se tornam assim uma forma típica de um poder indireto, no Estado absolutista, exercido pela nova burguesia<sup>109</sup>.

A nova sociedade francesa constituída a partir do século XVIII, de acordo com o autor, foi marcada pela situação histórica caracterizada pela importância social de um lado e a impossibilidade de ter expressão política do outro. Os homens da sociedade, excluídos da política, se reuniam em locais apolíticos: na bolsa de valores, nos cafés, nas academias, onde praticavam as novas ciências, sem sucumbir à autoridade eclesiástico-estatal da Sorbonne, ou

<sup>107</sup> KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*, op. cit., p. 56.

<sup>108</sup> BLUTEAU, RAFAEL. *Suplemento ao Vocabulario portuguez e latino*, Raphael Bluteau 1727, Lisboa Occidental, na officina de Josephe Antonio da Sylva, Impressor Da Academia Real, p. 26.

<sup>109</sup> KOSELLECK, R. *Crítica e crise*, op. cit., 57,59, 63-65.

então nos clubes, mas, pelo menos, podiam discutir o direito vigente. Podiam se reunir nos salões, onde o espírito podia reinar livremente, sem o caráter oficial das cátedras e das chancelarias, ou ainda nas bibliotecas e nas sociedades literárias, onde se dedicavam à arte e à ciência, mas não à política estatal<sup>110</sup>.

Outra grande área de crítica estética da esfera pública literária foram as revistas e as demais publicações periódicas impressas, que, aliás, ganharam um grande impulso a partir da Regência, como já havia sido salientado. Chartier ressalta que os anos de 1720-1750 foram muito importantes para os periódicos franceses em termos quantitativos. Nesse período, através deles eram publicadas e compartilhadas várias obras, que eram submetidas à crítica desinteressada. Igualmente, neles eram publicadas as novidades da “República das Letras”<sup>111</sup>. Eram os novos periódicos surgidos no período mencionado que “(...) davam expressão e abasteciam a sociabilidade literária livre dos cafés e dos clubes que se espalhavam por toda a França imitando o modelo inglês”<sup>112</sup>.

O hebdomadário oficial *Mercure de France* (1724), que passaria a ser publicado pelo magnata da imprensa parisiense Charles Joseph Panckouke nas vésperas da Revolução, foi o mais importante jornal literário da França pré-revolucionária<sup>113</sup>. Ao lado de outros jornais também oficiais, como o *Gazette de France* (1762) e o *Journal des Savants* (desde 1665), o *Mercure* explorava o mercado de notícias garantido pelos privilégios reais que lhes eram concedidos. Na realidade, os jornais eram uma importante fonte de renda para uns poucos privilegiados<sup>114</sup>. Além do mais, o privilégio era a marca registrada da organização corporativa da cultura editorial e do comércio livreiro que ofereciam entretenimento ao crescente número de leitores da França do século XVIII, numa época em que se formava no país um mercado de bens culturais, que permitia a autonomia da esfera literária, mesmo que de forma relativa.

O governo absolutista exercia o seu controle ideológico através da sua “polícia do pensamento”. Esta fora gestada na França entre os séculos XVI e XVIII, e acabou por criar uma tradição que durou até a Revolução de 1789. Era a censura. Ela permitia à Coroa manter sob vigilância os impressores e livreiros dentro de um mecanismo que controlava, de forma não totalmente plena, a disseminação de ideias. No período entre 1660 e 1680 se lançou as bases desse sistema de censura centralizado minuciosamente gerido por uma polícia inflexível. Ele

<sup>110</sup> Idem, p. 60.

<sup>111</sup> CHARTIER, R. **As Origens Culturais da Revolução Francesa**, op. cit., p.231-232.

<sup>112</sup> Idem, p. 232.

<sup>113</sup> POPKIN, Jeremy D. Jornais: A nova das notícias. IN.: DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (orgs.). **Revolução Impressa: a Imprensa na França 1775-1800**. [Tradução de Marcos Maffei Jordan]. SP: editora da USP, 1996, p. 200.

<sup>114</sup> DARNTON, R., **Boemia Literária e Revolução**, op. cit., p.22.

fora concebido pelos oficiais superiores da capital francesa, *La Reyne* e *De Lamare*. Dentro desse sistema cabia ao Comandante Geral de Polícia de Paris incumbir de autoridade o Diretor do Comércio de Livros, que deveria coordenar a ação de seus censores no tocante à inspeção dos estabelecimentos de impressão e de livros<sup>115</sup>.

Era nesse universo de privilégio e de censura que circulavam no século XVIII as “obras clandestinas”, as famigeradas obras filosóficas, entre as quais estavam os textos dos grandes filósofos do Iluminismo. Foi também nesse universo que circularam nas décadas finais daquele século a literatura clandestina e difamatória dos libelos, o meio de vida e de expressão do ódio dos subliteratos iluministas em relação à Corte, à Igreja e à aristocracia, francesas. Darnton mostra como que

Para conseguir publicar um artigo no *Mercure*, ter uma peça aceita pela Comédie Française, encaminhar um livro nos meandros da Direction de la Librairie, ganhar assento numa academia, frequentar um salon ou abiscoitar uma sinecura na burocracia, era preciso recorrer aos velhos expedientes do privilégio e da proteção. Talento por si só não bastava<sup>116</sup>.

Ao buscar uma definição para o conceito de imprensa entre meados do século XVIII e inícios do século XIX, com base no pensamento da Ilustração, Marco Morel nos traz uma classificação mais bem detalhada das produções impressas circulantes ao indicar que havia dois modelos vigentes na imprensa do Absolutismo (o francês): o das gazetas oficiais ou oficiosas; e o dos periódicos. As gazetas oficiais eram aquelas financiadas pelas administrações monárquicas. Elas relatavam as ocorrências no âmbito da Coroa, não envolvendo os debates políticos. Elas eram os porta-vozes impressos e autorizados dos espaços de poder do Antigo Regime<sup>117</sup>.

Por outro lado, os periódicos científicos, literários, de entretenimento e de costumes constituíam a expressão das atividades e das criações da “República das Letras”, ou seja, das *gens des lettres* ou letrados. O conjunto desse tipo de produto impresso era menos vinculado às instâncias administrativas do Estado absolutista, como já foi salientado. Dentro dos esquemas de vigilância do Antigo Regime, o seu conteúdo dependia de autorização (da censura prévia e

<sup>115</sup> ROCHE, Daniel. A censura e a indústria editorial. IN.: DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (orgs.). **Revolução Imprensa: a Imprensa na França 1775-1800**. [Tradução de Marcos Maffei Jordan]. SP: editora da USP, 1996, p. 21, 24, 35.

<sup>116</sup> DARNTON, R. **Boemia literária e revolução**, op. cit., p. 32.

<sup>117</sup> MOREL, Marco. Da gazeta tradicional aos jornais de opinião: metamorfoses da imprensa periódica no Brasil. In.: NEVES, Lúcia Maria Pereira das (org.). **Livros impressos: retratos do setecentos e do oitocentos**. RJ: Ed. UERJ, 2009, p.156.

da permissão real) para serem impressos e publicados<sup>118</sup>. Ao longo de sua abordagem, Morel toca em um ponto fulcral para temática abordada nessa subseção, qual seja: a parte que compete à imprensa enquanto integrante da esfera literária ao lado dos cafés, dos clubes, dos salões, das lojas, no âmbito do processo de politização desses espaços de sociabilidade intelectual, locais onde se encontravam os porta-vozes da opinião pública. Em outras palavras, o autor destaca para o leitor a identificação da imprensa periódica com o advento da opinião pública no século XVIII.

Esse último modelo de imprensa do Absolutismo, conforme Morel, é o embrião dos novos espaços públicos estudados por Habermas e Koselleck. Desde o momento do seu surgimento no Seiscentos, a imprensa periódica não tinha a tradição de debate político. Esses debates se davam nos livros e nos impressos avulsos, tais como os libelos, folhetos e brochuras. É no contexto que antecede a Revolução Francesa que surge a opinião pública enquanto instância de legitimidade. A identificação da imprensa com a opinião se consolidaria ao longo da Revolução de 1789 e dos movimentos liberais constitucionalistas ibéricos<sup>119</sup>.

É no bojo do processo de politização das instâncias representativas do espaço público literário (a República das Letras) que surge a sociabilidade intelectual revolucionária como indicam os estudos de Furet e Cochin. Essas formas de sociabilidade foram os locais onde se gestou a sociabilidade democrática que daria ensejo ao jacobinismo<sup>120</sup>. Os letrados que se tornariam os porta-vozes da opinião pública durante a Revolução fariam desses espaços plataformas de suas práticas políticas.

O nascimento da opinião pública ocorreu na metade do século XVIII. É o que indica Baker ao afirmar que a cultura política dentro da qual o discurso revolucionário foi criado emergira entre os decênios de 1750-1760, tomando a forma de opinião pública<sup>121</sup>. Como demonstra Lynn Hunt, essa cultura política iria ser a maior invenção da Revolução. Expressa por meio de práticas simbólicas, ela forneceu a lógica da ação política revolucionária<sup>122</sup>.

A nova esfera pública do século XVIII definia um modo de representação alternativo à autoridade monárquica, concebendo a opinião pública enquanto uma unanimidade representada pelos homens esclarecidos, os únicos capazes de dar voz ao “povo”. Era sintomático, uma vez que este conceito, o de povo, na época se referia exclusivamente aos trabalhadores e lavradores, considerados incapazes de se expressarem publicamente e de gerir os assuntos do governo.

---

<sup>118</sup> Idem, p. 157.

<sup>119</sup> Idem, p.157-58.

<sup>120</sup> CHARTIER, *As Origens Culturais da Revolução Francesa*, op. cit., p. 43.

<sup>121</sup> BAKER, K. op. cit., 24-25.

<sup>122</sup> HUNT, L., op. cit., p. 31, 35, 37.

Portanto, cabia aos homens de letras e aos filósofos enquanto público o ofício de expressar a opinião pública<sup>123</sup>.

Milton Meira sustenta que o conceito de opinião pública no final do século XVIII passou a ser encarado positivamente. De efêmero e volúvel, reino duvidoso da moda, o conceito assumiu a acepção de estabilizador dos costumes, transportando a moda para o reino da verdade. Enquanto lugar de encontro entre a razão e o povo esclarecido, a opinião pública torna-se lugar da verdade, e o seu poderio passa a depender da sua capacidade de impor-se aos homens no poder. Ela converte-se em arma na defesa da liberdade de expressão, ou seja, converte-se em liberdade de imprensa. O imperativo que passa a guiar os letrados deve ser o de dizer e difundir a verdade, formar a opinião<sup>124</sup>.

Somente com a consolidação dessa opinião em público, unificado e esclarecido, que os homens de letras assumiram a liderança política na França como nos indicou Tocqueville. Ele nos mostrou em seu estudo que na França da Revolução a educação política do povo foi inteiramente realizada pelos escritores. Com isso, eles deram à Revolução o gênio que lhes era próprio na literatura<sup>125</sup>. Ao nosso ver, para que isso acontecesse tal como aconteceu é necessário pensar na realidade social de marginalização à qual estavam destinados homens tais como *Brissot, Carra, Desmoulins, Louvet, Prudhomme, Hebert, Marat, Danton*, os representantes de um grupo que foi denominado por Darnton de subliteratos do Baixo Iluminismo, os sucessores e leitores dos grandes filósofos do século XVIII, uma vez que aqueles homens viriam a ser os principais condutores do movimento revolucionário, na qualidade de publicistas e ativistas.

De acordo com os argumentos apontados pela historiografia que chama a atenção para a complexa relação entre a Filosofia das Luzes e a Revolução Francesa, sabe-se que a Revolução não proveio diretamente das ideias cultivadas pelos grandes filósofos, e surgidas no decorrer do século XVIII. Sabe-se com Darnton e Baczkó<sup>126</sup> que foram os subliteratos marginalizados pela política da Monarquia Burbônica, e que compunham o “Baixo Iluminismo”, os responsáveis pela metamorfose radical de sentido a qual foram submetidas essas ideias, através do prisma da condição marginal desses letrados, uma vez estando eles na qualidade de publicistas e agitadores revolucionários. Deve-se desse modo inverter a lógica

<sup>123</sup> CHARTIER, *As Origens Culturais da Revolução Francesa*, op. cit., p. 53, 59, 61.

<sup>124</sup> NASCIMENTO, Milton Meira de. **Opinião pública e Revolução: aspectos do discurso político na França revolucionária**. SP: Nova Stella: editora da Universidade de São Paulo, 1989, p. 15.

<sup>125</sup> TOCQUEVILLE, op. cit., p. 139.

<sup>126</sup> Ver: DARTON, Robert. **Boemia literária e revolução**, op. cit.; BACZKO, Bronislaw. Ideias. IN.: FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. RJ: Nova Fronteira, 1989.

segundo a tese de Roger Chartier, para quem foi a Revolução que inventou as Luzes, e não o contrário<sup>127</sup>.

Darnton chama de “Baixo Iluminismo” os subliteratos iluministas alijados dos centros de expressão artística e intelectual da França. Essa “boemia literária” era composta por grupos de provincianos nascidos entre os anos de 1720 e 1730 que haviam invadido Paris nas últimas décadas do século XVIII (1770-1780) em busca de prestígio e de ascensão social através das letras, num período no qual era crescente o prestígio social que a profissão de escritor ganhava na França<sup>128</sup>. Ou seja, num período no qual se definia as instituições da esfera pública literária no país. Esses homens são atraídos a uma Paris que, como já foi salientado, havia se tornado nas décadas finais do Setecentos o epicentro difusor da Filosofia das Luzes, a uma Paris cujo crescimento urbano já havia “engolido” as províncias do país, se tornando o seu fulcro econômico, financeiro, artístico e intelectual.

Esses provincianos vinham de encontro ao ideal da igualitária *República das Letras* defendida pelos grandes filósofos do Alto Iluminismo, representado nas figuras de *Voltaire*, *Montesquieu*, *Condorcet*, *Rousseau*, *Diderot*, *Mably*, só para citar alguns nomes. Estes eram seus predecessores. Muitos dos subliteratos exerciam a atividade de jornalistas. Outros, para além desse ofício também eram advogados, como é o caso do advogado da cidade de Arras *Maximilien de Robespierre*, o futuro chefe dos jacobinos. O fato a ressaltar é que os homens de letras da França naquele século estavam profundamente envolvidos com o empreendimento jornalístico e com as demais instituições do espaço público literário, que forneciam a sociabilidade intelectual típica do século XVIII, como os clubes, os cafés, os salões, as sociedades, as lojas<sup>129</sup>. Na próxima subseção, na qual será abordada a politização da esfera pública literária na França, esse envolvimento será mais claramente demonstrado.

Segundo Darnton, a organização corporativa e arcaica da cultura francesa, caracterizada pelo privilégio, empurrava aqueles jovens de origem provinciana para a miséria, restando a eles viver da literatura clandestina dos *libelles*, através da qual difamavam com um escandaloso sensacionalismo sexual a Corte, a Igreja e a aristocracia, francesas. Mostravam a incapacidade desta aristocracia em gerir a Igreja e o Exército, além de mostrá-la como grupo social degenerado moral e fisicamente. É dessas obras do “proletariado” literário que brotou o ódio contra os aristocratas literários do Alto Iluminismo que haviam elidido a igualitária *República das Letras*. É nesse submundo intelectual que os subliteratos iluministas se tornaram

<sup>127</sup> CHARTIER, R. *As Origens Culturais da Revolução Francesa*, op. cit., p.29,140-143.

<sup>128</sup> DARNTON, R. *Boemia literária e revolução*, op. cit., p.27-32.

<sup>129</sup> CHARTIER, R. *As Origens Culturais da Revolução Francesa*, op.cit., p. 235.

revolucionários. Ali nasceu o ímpeto jacobino de elidir a aristocracia intelectual do pensamento<sup>130</sup>.

Dessa forma, a Revolução Francesa para Darnton foi decisiva para a criação de uma nova elite, permitindo que a boemia literária destronasse o *Le monde* e ganhasse poder e prestígio. Enquanto nos anos de 1789-1791 a Revolução pôs em prática as ideias do Alto Iluminismo, o ápice do seu revolucionarismo expressou o antielitismo da boemia literária<sup>131</sup>. A abordagem de Bronislaw Baczko assume uma linha de convergência com esta defendida por Darnton.

Conforme Baczko, a Revolução teve sua herança nas obras de Rousseau e de Voltaire, porém ela é ao mesmo tempo legatária do que se chama de ‘baixo Iluminismo’, definido por ele como:

massa de panfletos e libelos escandalosos, sobre as amantes de Luís XV ou sobre as orgias do clero, escritos com um mau gosto que rivalizava com sua violência verbal e que, no último quarto do século, inundavam o mercado clandestino dos livros e solapavam os próprios fundamentos do regime<sup>132</sup>.

Além disso o autor ressalta que os panfletários, os escritores frustrados, senão simples frustrados, formavam uma *intelligentsia* frustrada e marginalizada, que constituiria para a Revolução, uma reserva de funcionários potenciais<sup>133</sup>.

Como exemplo para ilustrar o grau de marginalização dos subliteratos do Baixo Iluminismo frente à estrutura dos quadros do Antigo Regime, marcados pelo privilégio e pelo exclusivismo em detrimento do ideal meritocrático, tomemos de forma sucinta a trajetória de Jean-Paul Marat (1743-1793), o publicista que se tornara tal vez o mais aguerrido dos revolucionários. Médico, cientista e futuro jornalista, a história de Marat é uma entre as várias histórias de subliteratos de seu tempo marcada pelo fato de seu agente encontrar as portas do sucesso fechadas, em sua busca pela projeção ascensional por via acadêmica. A recusa do meio acadêmico do Antigo Regime francês em lhe aceitar, faria com que Marat desenvolvesse no percurso de sua vida um ódio mortal à aristocracia.

Cognominado por Brissot de ‘célebre físico’, em 1783 Marat se encontrava em Paris desempregado e em apuros. Pouco depois, o futuro herói da Revolução caiu na penúria e adoeceu gravemente. Passando por um período de total ofuscamento, foi a notícia da

---

<sup>130</sup> DARNTON, R. **Boemia literária e revolução**, op. cit., p. 31.

<sup>131</sup> Idem, p. 46-8.

<sup>132</sup> BACZKO, op. cit., p. 762.

<sup>133</sup> Idem, p. 762.

Convocação dos Estados-Gerais que ressuscitou Marat. No mês da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, ele fundou o seu *Ami du Peuple*, destinado a ser um dos principais órgãos na imprensa revolucionária<sup>134</sup>.

Ao lado de Herbert, o jornalista radical fez da retórica da denúncia, em todos os níveis políticos, uma especialidade. Segundo Newton Bignotto, “o seu estilo cortante e sua falta de limites faziam-no temido por seus adversários e até mesmo por seus amigos como Danton, que aos poucos foi se distanciando de seu antigo protegido”<sup>135</sup>. Foram as suas críticas ao projeto para a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, bem como a sua feroz campanha contra o ministro de Luís XVI, Jacques Necker, que o levaram a autoexilar-se em Londres. Foi nesse tempo, no qual se viu sem recurso pecuniário e em situação famélica, que ele contraíra a doença de pele que o forçou a partir de então a usar turbante e, inclusive, a trabalhar dentro de banheira com água para aliviar as dores, situação esta imortalizada por *Louis Jacques-David* na obra *Marat Assassinado (1793)*. De volta a Paris em abril de 1790, ele seria um dos principais acusados de atizar o motim popular de 10 de agosto que resultaria na morte de mais de 1100 pessoas (o Massacre de setembro)<sup>136</sup>.

O que chama a atenção no processo de marginalização pelo qual passou Marat no mundo intelectual do Antigo Regime é o radicalismo que daí resultou na sua postura de revolucionário. A exaltação exortadora à violência será uma constante em seus discursos, refletindo as marcas dos ressentimentos criados pela vida marginalizada, num mundo definido pelo privilégio. Em 1790, ele incitava abertamente o assassinato dos chamados por ele “inimigos do povo”.

Há um ano, umas quinhentas ou seiscentas cabeças roladas teriam nos tornados felizes e livres. Hoje seria necessário cortar umas dez mil. Dentro de alguns meses, talvez, vocês terão cortado cem mil e, então, será uma beleza, porque não haverá de forma alguma paz enquanto vocês não tiverem exterminado os implacáveis inimigos da pátria até a última geração. (Marat, O Amigo do Povo, 17 de dezembro de 1790)<sup>137</sup>.

A trajetória de Marat foi tomada como exemplo pois é um caso que ilustra perfeitamente o destino que estava reservado aos subliteratos no momento em que o Iluminismo caminhava para o seu crepúsculo, já que lhe faltava as grandes figuras que lhe haviam alçado no início do século. Marat, ao lado de Robespierre e Danton, seus companheiros no submundo das letras, se

<sup>134</sup> DARNTON, R. **Boemia literária e revolução**, op. cit., p. 248-49.

<sup>135</sup> BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII**. São Paulo: Companhia das letras, 2010, p.12.

<sup>136</sup> DARNTON, R., **Boemia literária e revolução**, op. cit., p. 249.

<sup>137</sup> NASCIMENTO, Maria das Graças S.; NASCIMENTO, Milton Meira do. **Iluminismo: a Revolução das Luzes**. SP: Ática, 1998, p. 56.

tornaria numa das maiores personalidades políticas da Revolução. O movimento revolucionário foi caminho que lhe possibilitou a tão aspirada ascensão.

A ênfase que Marat dá à violência em seu discurso será retomada no segundo capítulo, no qual será discutido a relação entre o iluminismo e as correntes científicas do século XIX. Essa ênfase concedida à violência está no cerne da aspiração revolucionária contida na filosofia da história expressa pelo projeto de modernidade criado pelo pensamento iluminista, conforme será discutido. Convém agora passarmos para a questão de como esses homens marginalizados pela política da Monarquia borbônica assumiram a condição de porta-vozes da opinião pública na França, no momento em que o país se arrastava para a Revolução. Como eles a expressaram se valendo para isso das instituições da esfera pública, que com a Revolução se politizam, projetando-os no cenário da política nacional.

### 1.1.3 **Baixo Iluminismo: da marginalização à mobilização da opinião pública na crise do Antigo Regime francês**

Cabe agora discorrer como os homens de letras, por meio da sociabilidade revolucionária, se tornaram os arautos da opinião pública nos anos iniciais do movimento revolucionário. Ressalta-se de início que a Revolução permitiu que fosse instalado um espaço político moderno num ambiente cultural amplamente tradicional<sup>138</sup>. Vejamos como isso se processou.

Koselleck assevera que a deterioração da situação na França a partir da década de 1770 fez com que nem mesmo os cidadãos pudessem ignorar mais a crise latente. *Anne Robert-Jacques Turgot* foi um dos primeiros homens a reconhecer com nitidez a crise em curso. Como político, ele procurou evitá-la. Como representante de uma nova elite, concebia o desenrolar dos eventos políticos à luz de uma rigorosa moral. Advindo da área de influência dos fisiocratas, ele foi ministro reformador entre 1774 e 1776, já no reinado de Luís XVI<sup>139</sup>.

Turgot estava sempre em contato com os enciclopedistas. Era amigo de Marmontel e encontrava com os irmãos nas lojas e nos salões, mas não convivia confinado em sua sociedade. Era um excelente administrador. Aos 27 anos já ocupava o cargo de ministro das finanças e só passou a dedicar-se exclusivamente às ciências após ser derrubado. Seu discípulo era

<sup>138</sup> BACZKO, B., op. cit., p. 762.

<sup>139</sup> KOSELLECK, R. *Crítica e crise*, op. cit., p. 121.

Condorcet. Turgot tinha um pé fincado no Iluminismo e outro no Estado. Ele era, por assim dizer, aquele que preconizava a filosofia do progresso que correspondia a este propósito. Esta filosofia não o impediu de compreender a situação na qual se encontrava o seu país. O fisiocrata soube como ninguém perceber o risco de ameaça de guerra civil que pairava sobre o país devido à atitude do Estado em reprimir movimentos antiestatais. Turgot era contra os parlamentos e tentou a todo custo submeter o rei aos princípios fisiocráticos<sup>140</sup>.

Defensor do Absolutismo esclarecido, todas as medidas que tomara enquanto intendente e homem de Estado visavam salvaguarda o país da irrupção de uma revolução. Mesmo estando na condição de representante da nova sociedade burguesa emergente no país, o político fisiocrático não pôde deter o agravamento da crise política do Estado absolutista francês no Reinado de Luís XVI. A falência do ministério de Turgot representou a última tentativa de satisfazer as exigências da sociedade. Sua demissão em 1776 coincidiu com a Declaração de Independência dos EUA - a qual a maçonaria fez questão de divulgar. Difundia-se o desejo na sociedade francesa de ter uma constituição<sup>141</sup>.

No último reinado dos Bourbons no século XVIII, Turgot esteve entre os quatro Controladores Gerais das Finanças de Luís XVI que tentaram contornar o descontrole financeiro que se abateu sobre o país, e o que levaria ao descalabro. Ocuparam o cargo, para além de Turgot: Necker (1777-1781), Calonne (1781-1787), Lomenie de Brienne (1787-1788) e novamente Necker (1788-1789).

A crise do Antigo Regime francês, sob o cetro de Luís XVI, se apresentou sob um duplo aspecto: financeiro (o déficit e o perigo iminente de bancarrota do Estado) e institucional (com a convocação dos Estados-Gerais)<sup>142</sup>. Além disso, a flutuação da produção de cereais levou a má colheita de 1788. A crise econômica afetou a “indústria”, dobrou o empobrecimento rural e favoreceu a alta no preço do pão. Malnutrida e empobrecida, a população francesa, principalmente a de Paris, achava-se no verão de 1789 em estado latente de sublevação<sup>143</sup>.

A eclosão da Revolução com a Tomada da Bastilha em 14 de julho de 1789 estabeleceu na França as instituições que até então faltavam para o público politizado, o que surpreendentemente havia levado mais de um século para ocorrer na Inglaterra. Com a Revolução, a institucionalização da esfera pública política veio acompanhada de sua regulamentação jurídica. Dessa forma, de codificações da Constituição estabelecida pela

---

<sup>140</sup> Idem, p. 122-24.

<sup>141</sup> Idem, p. 134-135.

<sup>142</sup> BACZKO, B., op. cit., p.758.

<sup>143</sup> SOLÉ, J., op. cit., p. 74.

Revolução, as funções políticas da esfera pública passaram a palavras de ordem, se espalhando pelo continente<sup>144</sup>.

Acompanhando um movimento que vinha desde o último terço do século, os clubes políticos surgiram por toda a parte. A imprensa política, então formada, tornou-se diária. A leitura e a discussão de jornais nos cafés se transformaram em parte central da vida política revolucionária<sup>145</sup>. Formalizando a função dos cafés, os clubes constituíram os espaços de atuação dos sublitteratos iluministas<sup>146</sup>. Como havia indicado, a maçonaria já tinha alcançado 50 mil lojas nos dias que antecederam a queda da Bastilha, mas Koselleck nos traz outros dados precisos que, juntamente com o dado obtido, comprova a exorbitante propagação de lojas da associação no desenrolar dos acontecimentos. Segundo ele, em 1772 havia somente 164. No início de 1789 esse número já atingia 629, das quais 65 apenas em Paris. Às vésperas da Revolução, a franco-maçonaria representava, ao lado das *sociétés de pensée*, uma sociedade autônoma e importante da nova sociedade. Do ponto de vista espiritual, era um órgão de luta contra o Estado absolutista, constituindo um arcabouço social, sob o qual o aparelho partidário dos jacobinos pôde apoiar-se após o surgimento de elementos radicais<sup>147</sup>.

A Convocação dos Estados Gerais (1788) em *Versailles* para 1º de maio de 1789 havia sido o estopim para a proliferação dos clubes na França. Naquele ano de 1788, naquela cidade ocorrera a reunião dos deputados do Clube Bretão, cujo coordenador foi *Chapelier de Remmes*. Segundo Michel Vovelle, eles [os clubes] agiam como as outras sociedades de pensamento (*sociétés des pensées*) e as lojas maçônicas, os suportes no espaço francês de toda a sociabilidade das Luzes que se politizou sobre a pressão dos eventos<sup>148</sup>. Não em vão, aquela reunião daria origem ao clube de maior êxito e influência da Revolução, o *Clube dos Jacobinos*, chamado também de *Clube Republicano* e, mais tarde, de *Sociedade dos Amigos da Constituição*. O Clube mudou para Paris com o retorno do rei Luís XVI à capital, em outubro de 1789. O regulamento promulgado por *Bernave* em 1790 sintetizava o seu objetivo: discutir as questões a ser debatidas na Assembleia Nacional<sup>149</sup>. Tendo recebido esse nome por ter se

<sup>144</sup> HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**, op. cit., p.89.

<sup>145</sup> POPKIN, Jeremy D. op. cit., p. 198.

<sup>146</sup> DARNTON, R. **Boemia literária e revolução**, op. cit., 34.

<sup>147</sup> KOSELECK, R. **Crítica e crise**, op. cit., p. 72.

<sup>148</sup> VOVELLE, Michel. **Les Jacobins**: de Robespierre à Chevènement. Paris: La Découverte, 1999, p. 13. (Tradução do autor).

<sup>149</sup> Idem, p. 13.

instalado no refeitório do convento de São Tiago dos dominicanos<sup>150</sup> na *Rue Saint-Honoré*, o clube chegou a ter mais de duas mil filiais espalhadas pelo país em 1790<sup>151</sup>.

Jacques Solé afirma que o Clube dos Jacobinos trazia a herança das lojas maçônicas, das sociedades filantrópicas e mesmeritas e das câmaras literárias da época pré-revolucionária. Refletindo a crescente politização da França, os jacobinos adotaram um tom agressivo frente à aristocracia, tornando a sociedade estabelecida em Paris a matriz dos afiliados em todo o país. Eram esses clubes os maiores interessados pela difusão da imprensa revolucionária, o poderoso meio de propaganda para submeter toda a nação à influência da capital<sup>152</sup>. Entre os anos de 1792-93, ao lado das sociedades populares e dos jornais, os clubes se converteriam à causa da República, contribuindo para sua difusão em meio à população e ao Exército<sup>153</sup>.

Das obras pré-revolucionárias de homens como *Marrat, Brissot, Carrat*, brotou o ímpeto jacobino de eliminar a aristocracia do pensamento como indica Darnton. Foram esses subliteratos iluministas, e outros como *Robespierre, Mercier, Hébert, Desmoulins, Saint-Just, Danton, Babeuf, Bonneville, D' Antraigues, Fauchet, Prudhomme*, que ensejaram a sociabilidade revolucionária jacobina. Através de sua propaganda impressa nos libelos, esses panfletistas na qualidade de apoiadores ou de membros do Clube Jacobino “(...) *introjetavam a crua versão jacobina do roussauísmo na sans-culotterie parisiense*”<sup>154</sup>. Em contrapartida, esses antigos subliteratos, agora revolucionários, foram os leitores de seus predecessores do Alto Iluminismo (*Condillac, Mably, Rousseau, Buffon, Montesquieu...*).

Duas ações legislativas em 1789 ratificaram a liberdade de imprensa já durante a Revolução Francesa: a abolição dos privilégios e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. A liberdade de poder expressar as ideias e opiniões, ao falar, escrever ou ao imprimir era uma decorrência da abolição da censura real, engendrando ao mesmo tempo uma revolução cultural de enorme magnitude<sup>155</sup>. Houve uma confusão após a proclamação da liberdade de imprensa. Ela foi literalmente associada à “liberdade das prensas”, o que explica a proliferação de estabelecimentos tipográficos em Paris após o ato. Apesar de a imprensa ter se tornado livre, a Corporação de Livreiros parisiense manteve-se a par do comércio livreiro até março de

<sup>150</sup> Tiago em latim é traduzido como *Jacobus*. Já em francês, o nome do Apóstolo é *Saint-Jacques* daí *Jacobins*.

<sup>151</sup> DARNTON, R. **Boemia literária e revolução**, op. cit., p. 243.

<sup>152</sup> SOLÉ, J., op. cit., p. 103.

<sup>153</sup> HUNT, L. op. cit. p. 97.

<sup>154</sup> DARNTON, R. **Boemia literária e revolução**, op. cit., 31, 39, 47-47.

<sup>155</sup> HESSE, Carla. Transformações econômicas na edição. IN.: DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (orgs.). **Revolução Impressa: a Imprensa na França 1775-1800**. [Tradução de Marcos Maffei Jordan]. SP: editora da USP, 1996, p. 99-100.

1791<sup>156</sup>. Mesmo assim, entre 1789-1793 se assistiu ao desmantelamento de toda a infraestrutura legal-institucional do comércio livreiro do Antigo Regime, e é nesse sentido que podemos afirmar que a Revolução Francesa foi uma revolução cultural.

Os anos iniciais da Revolução foram caracterizados menos pelo desenvolvimento editorial do que pela expansão da indústria gráfica. A liberdade de imprensa correspondeu à dramática expansão da imprensa periódica e de publicações efêmeras<sup>157</sup>. Era o advento do jornalismo político da Revolução expresso, sobretudo, através dos jornais-panfletos como o *L'Ami Du Roi*, o *Le Père Duchesne* de Hébert, o *L'Ami Du Peuple* de Marat, *La Gazette Nationale* ou *Le Moniteur Universel* de Panckouke, o *Révolution de Paris*, *Le Patriote* de François de Brissot, *Les Actes des Apôtres*, entre outros. O *L'Ami Du Peuple* de Jeal-Paul Marat e o *Père Duchesne* de Jacques Hébert foram os jornais mais lidos e mais radicais da Revolução<sup>158</sup>. Eles são citados aqui em especial, pois retratam claramente o envolvimento dos sublitteratos do Iluminismo com a imprensa periódica, que, como indica Morel, se identificou com a opinião pública durante o movimento revolucionário francês. Portanto, de antigos letrados marginalizados, a revolução os eleva à condição de ativistas e publicistas, formadores e mobilizadores da opinião pública revolucionária. Eis sua conexão com a sociabilidade revolucionária e com a opinião.

Chama a atenção o fato de o comércio francês de edição de livros ter sofrido dura concorrência com o sucesso comercial dos periódicos e da literatura efêmera de almanaques e panfletos no período<sup>159</sup>. Ao atacar o sistema literário do Antigo Regime, a liberdade de imprensa fez com que a Revolução libertasse o pensamento iluminista do controle do regime em derrocada, transformando o Iluminismo “(...) de um corpo de pensamento num novo conjunto de práticas culturais baseadas no mais livre e no mais amplo intercâmbio público de ideias já visto”<sup>160</sup>.

Quanto às inovações técnicas, a indústria gráfica de Paris sofreu uma transformação na segunda metade de 1789. Gráficas grandes e bem capitalizadas se faziam prementes e imprescindíveis para manter o periodismo diário da Revolução<sup>161</sup>. Entretanto, a dinâmica inerente à torrente de eventos do movimento tornava difícil a superação das dificuldades técnicas. A competição acirrada no mercado e a aparição de folhas obstaculizavam a

---

<sup>156</sup> Idem, p. 106, 110.

<sup>157</sup> HESSE, C., op. cit., 127.

<sup>158</sup> DARNTON, R. **Boemia literaria e revolução**, op. cit., p. 261.

<sup>159</sup> HESSE, C. op. cit., 128.

<sup>160</sup> Idem, p. 132.

<sup>161</sup> POPKIN, Jeremy D. op. cit., p. 201.

longevidade dos periódicos. Os empecilhos em obter papel e tinta de qualidade foi constante durante o Terror. A instabilidade legal e política faziam com que os jornais surgissem em uma vacuidade institucional que lhes inviabilizava a garantia de proteção sobre a propriedade literária. Tendo que manter seus empreendimentos constantemente atualizados, poucas oportunidades restavam aos editores para adotarem inovações tecnológicas que pudessem otimizar a impressão. Dessa forma, eles continuaram seguindo tradições tipográficas de longa data, porém tiveram que inovar na seleção e na edição de notícias<sup>162</sup>.

O formato in-octavo, o mesmo utilizado para a confecção de panfletos, tornou-se a marca registrada dos jornais-panfletos no início da década revolucionária. O tamanho e a aparência indicavam a relação desses impressos com a instabilidade política do país. Somente a partir de 1790, o formato in-quarto e com o texto dividido em duas colunas, um pouco maior, passou a predominar sobre o in-octavo<sup>163</sup>.

No tocante à atividade panfletária, o panfleto político assumiu destaque crescente a partir de 1787. Entre 1789-1799 mais de 12 mil panfletos foram produzidos no país. O pico ocorreu justamente entre os anos de 1789-1792, com 9.635 produções registradas<sup>164</sup>. Os panfletos de caráter político pornográfico alcançaram o auge às vésperas de 1789. Como Darnton indica, eles não só eram o meio de vida dos escritores iluministas marginalizados como também o seu principal meio de expressão no mundo cortesão e aristocrático das hierarquias e do privilégio.

O panfleto político-pornográfico oferecia ao público parisiense uma nova literatura, sexualmente arrojada na terminologia, se valendo de um sensacionalismo sexual para retratar a degenerescência das antigas classes dominantes. O maniqueísmo político era um instrumento ideológico usado para contrapor as “saudáveis” práticas sexuais dos republicanos às orgias dos membros da antiga ordem. O alvo era as personalidades de Paris. Ao lado da impotência da nobreza vinha o homossexualismo atribuído aos membros do clero<sup>165</sup>. Chartier lista alguns dos mais ilustres libelos pornográficos produzidos alguns anos antes da Revolução e confiscados na Bastilha

No repertório pornográfico, por exemplo, encontramos *La Foutromanie*, poème lubrique [A fodomânia, poema lúbrico] a *Errotikabiblion* [A bíblia erótica] de Mirabeau (...), *Le*

<sup>162</sup> Idem, p. 202, 212.

<sup>163</sup> Idem, p. 208, 212.

<sup>164</sup> BAECQUE, Antoine de. Panfletos: libelo e mitologia política. IN.: DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (orgs.). **Revolução Impressa: a Imprensa na França 1775-1800**. [Tradução de Marcos Maffei Jordan]. SP: Editora da USP, 1996.

<sup>165</sup> Idem, p. 230-231.

rideau levé [A cortina aberta] (...). Os panfletos incluem libelos dirigidos à rainha Les amours de Charlotte et de Toinette [Os amores de Charlotte e de Toinette] [1779] e os Essais historiques sur la vie de Marie Antoinette d'Autriche, Reine de France (...) [1781].<sup>166</sup>

A pretensa impotência de Luís XVI e os ardores sexuais de Maria Antonieta estavam na mira dos panfletos impudicos e violentos. “A Austríaca à Solta”, “Dom Pederasta nos Estados Gerais”, “Os Fogos da Sodoma na Assembleia Nacional”, “O Abade Maury com as Garotas” são alguns dos folhetos que começaram a circular pelo país a partir de 1789<sup>167</sup>.

Na verdade, o conteúdo erótico trazia por debaixo do pano a literatura filosófica e moral. Ele anunciava a desestabilização da antiga ordem com a progressiva dessacralização dos símbolos do sistema e da figura do monarca. Lynn Hunt afirma que o Rei enquanto centro sagrado da autoridade política teve o seu carisma progressivamente diminuído. Uma vez deslocado esse centro, o carisma foi se situar concretamente nas palavras, ou melhor, na capacidade de falar pelo Estado<sup>168</sup>. Podemos indicar os fins da década de 1750 como um possível marco para o processo de dessacralização da Monarquia francesa, ainda sob o reinado de Luís XV. A partir daí se deu a progressiva perda de valor simbólico da realeza<sup>169</sup>.

Podemos igualmente afirmar que até 1789 o povo francês ainda nutria amor pelo seu rei Luís XVI. Nos meses iniciais a própria retórica da revolução dava sinais de se acreditar numa possível reconciliação final entre o rei (pai) e o seu povo (filho)<sup>170</sup>. A frustrada fuga do rei em 1791 pode ser considerada um evento chave para a ruptura afetiva que ligava o monarca à nação. Com ela estava aberta uma crise política que colocava em evidência a ambiguidade entre representação e soberania nacional. Newton Bignotto mostra que o evento foi um ponto de inflexão no pensamento republicano francês de radicais como Brissot. No processo de julgamento do Rei, o qual se revestiu de uma grande dimensão simbólica devido à inviolabilidade do monarca, Saint-Just passou a designar o monarca em sua linguagem não mais como um cidadão culpado, mas como um inimigo<sup>171</sup>.

Os radicais republicanos, os antigos subliteratos, rejeitaram o modelo tradicional de autoridade do Antigo Regime, cuja monarquia tinha o rei como centro sagrado. Com isso eles criaram uma vacuidade no espaço político e social, recusando a reconhecer o carisma real. Na busca por reaver suas responsabilidades políticas como cidadão, tomando para isso o poder, aos

<sup>166</sup> CHARTIER, R. **As Origens Culturais da Revolução Francesa**, op. cit., 129.

<sup>167</sup> BAECQUE, A. de., op. cit., 209.

<sup>168</sup> HUNT, L., op.cit., p. 48.

<sup>169</sup> CHARTIER, R. **As Origens Culturais da Revolução Francesa** op. cit., p. 180-182.

<sup>170</sup> HUNT, L., op. cit., p. 57.

<sup>171</sup> BIGNOTTO, N., op. cit., p. 295-299.

franceses foi imposta a tarefa de elidir as ligações simbólicas com o a Monarquia e o corpo do rei, o que se expressou na condução do rei ao julgamento e à execução pública<sup>172</sup>. Dessa forma, a crítica tornou-se morte do rei. Koselleck confirma: “*Diante do tribunal da revolução, Luiz XVI seria obrigado a defender-se não como Rei, mas como homem. Julgando-o como homem, Saint Just afirmou que ele era inimigo da humanidade*”. Em suma, o rei tornou-se súdito<sup>173</sup>. Uma vez destruído o Rei fisicamente também estava destruído o corpo político de todo o regime.

Originada na época do Iluminismo, a descristianização violenta do período revolucionário implicou na transferência da sacralidade, que outrora estava investida nas representações cristãs, para os valores patrióticos, cívicos, familiares e emotivos<sup>174</sup>. Dentro desse processo, os sublitteratos, legatários dos grandes filósofos, souberam na Revolução através do panfletarismo expressar a mensagem acerca da desestabilização da antiga ordem, mobilizando para isso a opinião pública.

Devido à sua amplitude universalista, as ideias ilustradas cultivadas nos círculos de sociabilidade intelectual, que compunham a esfera pública, e os princípios decorrentes da insurreição de 1789 não se retiveram à Europa. Seja através da introdução e circulação clandestina de livros ‘proibidos’ dos autores iluministas, seja através dos filhos das elites que eram enviados à Europa para fazer seus estudos, o fato é que as ideias do pensamento francês de finais do Setecentos se espalharam também para as nações ibero-americanas, recém libertas do jugo colonial nas primeiras décadas do século XIX.

Segundo Paulo Mercadante, as ideias do século XVIII, principalmente as do pensamento francês baseadas no materialismo, não deixaram de circular no Brasil. A revolução encontrava refúgio nas lojas maçônicas, e os princípios igualitários defendidos pelo jacobinismo chegavam aqui acrescidos da convicção democrática vitoriosa na república estadunidense. Da cidade de Coimbra “(...) vinham os doutores familiarizados com a filosofia que servira de apoio à *Revolução Francesa* (...)”. A “francesia” era a doença social de um tempo no qual a “*circulação clandestina de livros suplantava a comercial*”<sup>175</sup>.

Como é possível constatar, ao longo do Oitocentos, neste outro lado do Atlântico, o racionalismo do movimento ilustrado teve forte penetração na elite brasileira, parte da qual o

<sup>172</sup> HUNT, L., op. cit., p. 79, 113-114.

<sup>173</sup> KOSELLECK, R. **Crítica e crise**, op. cit., p. 107, 145.

<sup>174</sup> CHARTIER, R. **As Origens Culturais da Revolução Francesa**, op. cit., p. 166, 169.

<sup>175</sup> MERCADANTE, Paulo. **A Consciência Conservadora no Brasil: Contribuição ao estudo da Formação Brasileira**. 4. ed. RJ: Topbooks, 2003, p. 171.

fora beber na própria Europa, inclusive o Imperador<sup>176</sup>. Essa elite tinha na Revolução Francesa o espectro da revolução popular. Dessa forma, as referências europeias, sobretudo a francesa de finais do século XVIII, se apresentavam à vida política e intelectual do Brasil. Existente na realidade brasileira a partir de então, obviamente o pensamento ilustrado de fins do Setecentos era predecessor e precursor das ideias científicas europeias surgidas ao longo do décimo nono século.

A próxima subseção enfoca o processo de construção do espaço público no Brasil e sua vinculação com o movimento político-intelectual de 1870 no país. Buscamos verificar a contribuição da França iluminista e revolucionária nesse processo.

## 1.2 O CASO BRASILEIRO

### 1.2.1 Formação e desenvolvimento do espaço público no Brasil ao longo do século XIX

Antes de analisar o espaço público aberto aos membros do movimento político-intelectual brasileiro na década de 1870, traçamos aqui um breve panorama do surgimento no país da imprensa enquanto uma das instâncias de apoio do espaço público, no intento de demonstrar como esse espaço aberto na penúltima década do Império já tinha antecedentes na história nacional, se apresentando já nos anos das décadas de 1820 e 1830. Seguindo algumas pistas do trabalho de Alonso<sup>177</sup>, e também as da historiografia que aborda a formação da imprensa no país, tentaremos demonstrar mais à frente como os nossos letrados de 1870, envolvendo a própria imprensa, retomou algumas práticas de mobilização já pré-existentes na tradição nacional, as quais remetiam de fato às ações de mobilização coletiva gestadas no bojo dos movimentos sociais de fins do século XVIII. Dentro desse conjunto de movimentos tentaremos nos ater, em particular e dentro das possibilidades fundamentadas nesses estudos, à inspiração exemplar oferecida pela sociabilidade das Luzes, na esteira do movimento revolucionário francês.

Morel ressalta que o surgimento da imprensa periódica no país não ocorreu numa “espécie de vazio cultural”. Seu advento se deu em meio a uma trama de relações e formas de transmissão existentes anteriormente<sup>178</sup>. Com menos de 300 anos de atraso em relação a algumas regiões da América de origem espanhola, o estabelecimento definitivo da imprensa no

<sup>176</sup> MELLO, M., op. cit., p. 91.

<sup>177</sup> ALONSO, A. **Ideias em movimento**, op. cit.

<sup>178</sup> MOREL, M., op. cit., 163.

país só se efetivou com a Transmigração da Corte Real Lusitana em 1808. Nos porões da nau Medusa vieram de Lisboa os prelos da tipografia encomendada na Inglaterra por d. Rodrigo de Souza Coutinho, futuro conde de Linhares. A necessidade de publicar os atos de governo levou à instalação de todo material tipográfico no andar térreo de um prédio na Rua dos Barbons, esquina com a Rua Marrecos no Rio de Janeiro<sup>179</sup>. Em pouco tempo se formaria a imprensa áulica na Corte implantada na cidade, a nova sede do Império Português naquele período.

Entre os grandes momentos da imprensa brasileira, Nelson W. Sodré destaca o processo de Independência (1808-1810 e 1821-1822), a Regência e os anos correntes a partir de 1870<sup>180</sup>. Apesar de haver trabalhos indicando outros períodos apresentando significativa participação da imprensa em debates políticos no país<sup>181</sup>, para os propósitos do presente trabalho serão tomados dois dos três períodos elencados por Nelson Werneck, quais sejam, o da Regência e o das décadas finais do século XIX, este que coincide com o processo que levaria à crise o Império, momento no qual emerge e se desenvolve o movimento político-intelectual brasileiro dos anos 1870. Dessa forma, diferentemente de A. Alonso que classifica o espaço público aberto na década de 1870 através dos termos “tímido” e “incipiente”<sup>182</sup>, consideramos que esse espaço

<sup>179</sup> MORAES, Rubens Borba de. A Imprensa Régia do Rio de Janeiro. IN.: \_\_\_\_\_ **Livros e Bibliotecas no Brasil Colonial**. 2. ed. DF: Briquet de Lemos, 2006, p. 108.

<sup>180</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. **A História da Imprensa no Brasil**. RJ: Civilização Brasileira, 1966, p. 53, 182, 256.

<sup>181</sup> Estudos recentes vêm demonstrando que os anos de 1860 também foram marcados por intensos debates políticos em via de radicalização cujo alcance repercutia na imprensa. É o que demonstra José Murilo de Carvalho (2007). Nos anos marcados pela cisão liberal e pelas necessidades de reformas na ordem imperial, segundo o autor, o embate parlamentar transformou o período entre 1864-1868 no de maior instabilidade ministerial do Segundo Reinado. A década é vista por ele como a mais rica do Império no que se refere à produção de textos políticos, fossem eles conservadores, reformistas ou radicais. A efervescência não se restringiu apenas ao debate no Parlamento, se espraiando também para o espaço fora do campo constitucional. Jornais como *A Reforma*, *Opinião Liberal*, *Correio Nacional* expressavam a tomada de posição política. (CARVALHO, J. M. **Liberalismo, radicalismo e republicanism nos anos sessenta do dezenove**. Reino Unido, 2007. Disponível em: [www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf](http://www.lac.ox.ac.uk/sites/sias/files/documents/WP87-murilo.pdf). Acesso em: 3 maio 2014. O problema que se estabelece em aderirmos a essa argumentação centra-se no fato de o autor enfatizar extremamente o período da década de 1860 como o auge do debate político no Segundo Reinado, em prejuízo da década de 1870. Para ele, apenas os anos 60 do dezenove foram marcados pela radicalização do debate político enquanto que na década seguinte ocorreu um retrocesso no debate, com o afunilamento das propostas diante da escolha de alternativas. Dessa forma, cada vez mais a reforma foi ficando restrita à mudança do sistema político. A fundação do Partido Republicano teria interrompido o debate e os livros passaram a ser escassamente publicados (CARVALHO, op. cit., p. 16-18). José Murilo de Carvalho não se detém a uma análise minuciosa do espaço público extraparlamentar aberto e em expansão na década de 1870. Não considera o surgimento do movimento político-intelectual dos letrados daquela década no país, o envolvimento dos letrados que estamos investigando, através de suas publicações, com a Questão Religiosa, no debate a favor da secularização. O autor não leva em consideração ainda a significativa expansão qualitativa e quantitativa da imprensa periódica, o discurso e a atuação dos republicanos dos anos finais da Monarquia. Portanto, considerar esse tipo de abordagem vai à contramão dos nossos objetivos aqui estabelecidos.

<sup>182</sup> ALONSO, A., op. cit., p. 269, 276. A partir da divergência apontada em relação à qualificação do espaço público aberto no Brasil nos anos 70 do século XIX, Ângela Alonso pontua a necessidade de diferenciarmos arena política de espaço público. Ela concorda que a politização da imprensa sempre existiu. O que passa a acontecer no período em questão é uma politização majoritariamente de oposição e por partes de setores externos à elite. Isto é, a arena política, como conjunto de panfletos, imprensa etc., existe desde antes, mas o que caracteriza a emergência

público aberto nos anos setenta possuía antecedentes na história nacional desde os anos das décadas de 1820 e 1830, e encontrava-se em expansão naquele período, através das medidas de reforma adotadas pelo gabinete conservador do Visconde do Rio Branco, medidas estas que serão abordadas na seção subsequente.

O turbulento período regencial que se seguiu à Abdicação de d. Pedro I foi marcado pela luta entre moderados, exaltados e caramurus, grupos que disputavam o poder político e divergiam quanto ao projeto de nação que defendiam. Nesse momento, conforme ressalta Marcelo Basile “*Parlamento, imprensa, associações, manifestações cívicas e movimentos de protesto ou de revolta constituíram os instrumentos principais de ação política (...)*”<sup>183</sup>.

A deflagrada crise decorrente do facciosismo no interior das elites política e intelectual permitiu que novos atores políticos, inclusive aqueles oriundos dos extratos sociais alijados da participação ativa, entrassem em cena. Nos principais centros urbanos do Império ocorreu a politização das ruas. Com isso, a política deixou de restringir-se aos círculos palacianos e às instituições representativas, se espraiando para a emergente esfera pública, tida como instância legítima de participação, o local onde se desenvolveu, mesmo que de forma embrionária, a opinião pública<sup>184</sup>. Anteriormente, os periódicos de oposição a d. Pedro I já vinham oferecendo mais opinião do que notícias, “*(...) a partir de reuniões secretas em clubes, [eles] deslocaram o espaço de discussão política para fora da Câmara dos deputados e da esfera de poder*”<sup>185</sup>.

As tipografias, os periódicos, os folhetos, e impressos em geral eram dessa forma instrumentalizados na luta política do período, o que publicizava a própria política. Ela se tornava algo a ser discutido nas ruas, nos botequins, teatros e quarteis. Essa situação era malvista como uma vulgarização por setores ditos liberais da sociedade<sup>186</sup>.

A imprensa regencial era panfletária. Nela, um tipo peculiar de impresso ganhou forma e tradição: o pasquim. Segundo o dicionário Luís Maria da Silva Pinto de 1832, o nome pasquim está associado às sátiras que eram expostas em uma estátua em Roma denominada “Pasquino”.

---

de um espaço público, na opinião da autora, é a universalidade de acesso, isto é, a expansão dos participantes para além da elite política.

<sup>183</sup> BASILE, Marcello. O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840). IN.: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs). **O Brasil Imperial (1831-1889)**. vol. 2. RJ: Civilização Brasileira, 2009, p. 62.

<sup>184</sup> Idem, p. 62.

<sup>185</sup> NEVES, Lúcia Bastos Pereira das. Abdicação. In.: ARAÚJO, Valdeci Lopes de; Silva, Weder Ferreira da. Fragmentos de um periódico perdido: a Sentinela do Serro e o sentido da republicanização (1830-1832). **Varia história**, Belo horizonte, v. 27, n. 45, June, 2011, p.78.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v27n45/v27n45a04.pdf>. Acesso em: 10 agosto 2013.

<sup>186</sup> LIMA, Ivana Stolze. Imprensa, língua, nação e política nas Regências. IN.: FONSECA, Silvia Carla Pereira de; LESSA, Mônica Leite (org.). **Entre monarquia e a república: imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889)**. RJ: EdUERJ, 2008, p. 108.

A “pasquinada” se referia à sátira exposta ao público por escrito afixado<sup>187</sup>. Como é possível perceber a própria acepção do termo que designa esse tipo de impresso já denota a sua finalidade: a propaganda irônica e difamatória.

A luta intestina que ocorria no bojo da elite dominante naquele período permitiu o desenvolvimento menos técnico do que político da imprensa. A impressão, a distribuição e a articulação dos periódicos não sofreram mudanças. Excluídas as possibilidades de êxito para os periódicos especializados, na Regência, a partir de 1831, é que se assiste à proliferação dos pasquins. A linguagem burlesca, virulenta e difamatória desses impressos retratava a instabilidade política da época. Assim como os jornais-panfletos da década revolucionária na França setecentista, eles eram impressos em formato in-quarto. Um dos traços mais destacados do pasquim era o jacobinismo, fenômeno francês manifesto em terras brasileiras através do anti-lusitanismo, relacionado aos problemas comerciais e aos problemas da dinastia. Era um patriotismo que mascarava os interesses ocultos, na busca por esmagar os adversários e por destruir o oponente<sup>188</sup>.

Como é possível perceber, quisemos demonstrar através do contexto destacado que a esfera pública e a formação da opinião no Brasil do Primeiro Reinado e da Regência guarda uma ligação com a sociabilidade das Luzes, a qual havia se politizado no decorrer dos eventos revolucionários de fins do Setecentos, como demonstramos na análise do caso francês. O panfletarismo e o jacobinismo eram traços pré-existentes na imprensa que se formava no Brasil independente da primeira metade do Oitocentos. Enquanto um dos espaços de atuação política dos homens de letras dos anos 1870, a imprensa de finais do século XIX retoma essas características que marcaram a fase do período entre 1830-1850, porém de forma bem mais aparelhada, com jornal diário e o incremento da caricatura. Decorre daí o fato de termos dado destaque até aqui a esse período da imprensa brasileira, pois conforme sustenta Sodré, a imprensa de finais do século buscou na Regência suas tradições<sup>189</sup>. Assim sendo, conseguimos identificar a longevidade que tiveram essas características típicas da sociabilidade das Luzes no espaço público brasileiro, em formação no decurso do dezenove.

### 1.2.2 A conjuntura sócio-política e econômica do Brasil da segunda metade do século XIX: a emergência da “Ilustração brasileira” e o espaço público nos anos 1870

<sup>187</sup> PINTO, Luiz Maria da Silva. **Dicionário da Língua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Província de Goyaz**. Ouro Preto: Na Typographia de Silva, 1832.

Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/edicao/3>. Acesso em: 1 ago. 2015.

<sup>188</sup> SODRÉ, op. cit., p. 97,139-144, 182, 194.

<sup>189</sup> Idem, p. 230, 256.

Nas décadas finais do Oitocentos, a cidade do Rio de Janeiro, como sede política do país, já havia há muito tempo se tornado seu centro econômico, cultural e financeiro. Situação essa em deterioração uma vez que o esgotamento da agricultura no Vale do Paraíba anunciava a perda do seu primado sobre a exportação do café<sup>190</sup>.

Antes que essa configuração viesse se concretizar, uma série de mudanças já vinham ocorrendo no país desde a década de 1850, com a extinção do tráfico transatlântico de cativos, o que geraria nos anos subsequentes um “boom” de desenvolvimento no mercado interno, ao mesmo tempo em que incrementaria a imigração. Na medida em que a atividade urbana ia ganhando destaque, um novo centro de exploração surgia nas lavouras cafeeiras do Oeste Paulista. O surto de progresso iniciado a partir daquele decênio estava estritamente vinculado a essa expansão da cafeicultura.

Se estendendo até a década de 1860, a chamada “Era Mauá” caracterizou-se por um pequeno surto industrial contemplando o país com a fundação de empresas industriais, de bancos, de companhias de seguro, de mineração, de gás. Novas técnicas como as ferrovias e a navegação a vapor apareceram, modernizando os meios de transporte. A expansão do crédito acompanhou o aumento razoável da atividade comercial. O acúmulo de capitais provenientes da intensa atividade cafeeira permitiu aos novos “barões do café” do Oeste de São Paulo substituir gradualmente a mão de obra escrava pela imigrante, o que reforçava ainda mais a liberação de capitais que antes eram absorvidos pela compra de escravos no comércio negreiro<sup>191</sup>. Atrelado a esse desenvolvimento econômico, cujo processo concentrava capitais nas mãos dos fazendeiros, ocorria o fenômeno de crescimento dos centros urbanos, sedes do setor manufatureiro, das atividades comerciais e dos transportes ferroviários. O alargamento da urbanização ocorreu excepcionalmente nas cidades maiores, tais como Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Recife, Belém, Porto Alegre<sup>192</sup>.

Nos anos 1870, uma das consequências da nova estrutura produtiva do centro dinâmico do capitalismo foi a Grande Depressão de 1873 cujas consequências resultaram na dispersão de capitais europeus para as áreas periféricas. No Brasil, esses fatos propiciaram melhorias na infraestrutura ferroviária, portuária e de comunicação, vindo de encontro com as

---

<sup>190</sup> MELLO, op. cit., p. 60.

<sup>191</sup> CASALECCHI, José Ênio. **A proclamação da república**. Ed. 5. SP: Editora Brasiliense, 1992, p. 16-23. Acerca dessas transformações socioeconômicas pelas quais passaram o país a partir de meados do século XIX ver também: COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. 6.ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 463-64.

<sup>192</sup> HAHNER, June E. **Pobreza e política: os pobres urbanos no Brasil 1870-1970**. Traduzido por Cecy Ramíres Maduro. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1993, p. 19-23.

transformações que o país passava desde meados do século. Impulsionado pela crescente demanda europeia por matéria-prima, o comércio respondeu positivamente a esse novo quadro, que, aliás, abalaria os alicerces do regime imperial, incapaz de responder às condições impostas por esse novo dinamismo<sup>193</sup>.

Esse conjunto de mudanças econômicas, internas e externas, refletiam na estrutura sócio-política imperial. A sociedade ia paulatinamente adquirindo uma complexidade não prevista pelos construtores do Império, mesmo porque, conforme indica Ilmar Mattos, os objetivos fundamentais dos Saquaremas no seu “tempo” eram o da manutenção da ordem e o da difusão de uma civilização. O primeiro implicava na manutenção da escravidão, do domínio senhorial, do monopólio da terra, da preservação da integridade do território, enquanto o segundo visava assegurar sob sua visão de mundo o primado da Razão, o triunfo do Progresso, a formação do Povo<sup>194</sup>. Como é possível perceber, a nova conjuntura aberta na década de 1870 apontava para o fato de que o “Tempo Saquarema”, naquela altura, já havia passado.

As mudanças de ordem socioeconômica dificultavam a direção da nação por parte dessa elite política tradicional<sup>195</sup>. Para além da Guerra do Paraguai (1865-70), que traria enormes dificuldades econômicas ao país, o contexto da década de 1870 foi marcado pelas consequências da cisão liberal ocorrida no final dos anos sessenta do século dezenove. A demissão do gabinete liberal de Zacarias de Góis, sua substituição pelo gabinete conservador do visconde de Itaboraí, promoveu indignação no meio liberal, o que levou a divisão do partido em duas alas: a moderada e a radical. Reunidos no Clube Radical (1868), os elementos que compunham a segunda ala citada evoluíram em sua maioria para a ideia republicana, fato que se consumaria com o surgimento de um terceiro partido na época, de oposição ao governo: o partido republicano. Sua criação se deu primeiro no Rio de Janeiro em 1870, seguindo-se a criação de um núcleo em São Paulo. Entre 1870-1889, o partido estenderia sua influência por todo país, ganhando adeptos em várias regiões com a formação de seus clubes<sup>196</sup>.

Órgão oficial desse partido na imprensa carioca foi o jornal *A República*, em cuja edição inicial, publicada a 3 de dezembro de 1870, trazia estampado em sua primeira página o Manifesto do Partido Republicano, documento político assinado por cinquenta e oito signatários, que pugnava pela substituição da monarquia pela república no Brasil. Não podemos igualmente deixar de ressaltar que este partido desponta no país num momento em que se

<sup>193</sup> MELLO, op. cit., p. 61.

<sup>194</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O tempo saquarema**. SP: HUCITEC, 1987, p. 282.

<sup>195</sup> CASELECCHI, op. cit., p. 35; ALONSO, op. cit., p. 77-78; MELLO, op. cit., p. 73.

<sup>196</sup> COSTA, E. V., op. cit., p. 479.

instaura a Terceira República na França, país cuja tradição republicana serviria de referência ao movimento que despontava no Brasil no início daquele decênio. Nomes do movimento político-intelectual de 1870 como Quintino Bocaiúva e Saldanha Marinho aderiram à sua causa e estavam entre suas principais lideranças, tendo inclusive seus nomes entre os signatários do manifesto do partido na imprensa.

Diante dessa conjuntura desfavorável à manutenção de seu *status quo* instaurado a partir de 1840, a solução encontrada pela elite dirigente foi conciliatória: a reforma deveria ser elaborada de forma controlada e dentro da ordem<sup>197</sup>. Para o cumprimento dessa tarefa, coube ao Gabinete conservador do Visconde do Rio Branco (1871-75) levar a cabo uma série de reformas que visavam modernizar o país frente às novas condições da época. Entre as medidas adotadas estavam a libertação do ventre escravo (1871), a tentativa de laicização das instituições imperiais, o incentivo à imigração, as reformas infraestruturais e a reforma educacional de 1874. Gerando uma modernização incompleta, essas medidas abriram oportunidades inéditas. Ao alterar o padrão da imprensa com a introdução do telégrafo submarino (1874), e ao ampliar os canais de expressão para os grupos sem expressão partidária com a reforma de ensino, essas novas oportunidades possibilitaram a expansão do espaço público paralelo à vida parlamentar<sup>198</sup>.

É em meio a este conjunto de reformas incompletas que emerge e se desenvolve o movimento político-intelectual dos anos 1870 no Brasil<sup>199</sup>. A sua manifestação foi um dos reflexos da vacilante ordem imperial e do combate pela extinção da sua base econômica, a escravidão. A heterogeneidade dos grupos que o compunham em termos de status e recursos guarda um elemento que unia esses grupos: a experiência política de *outsiders* (de fora) frente às instituições imperiais, ocupadas pelos conservadores<sup>200</sup>. Nesse ponto, contemplando os

<sup>197</sup> ALONSO, *Ideias em movimento*, op. cit., p. 78.

<sup>198</sup> Idem, p. 78-86, 95.

<sup>199</sup> Para Antônio Paim (1987), as transformações pelas quais passou o país nos anos 60 do século XIX foram as responsáveis pelo impulso inicial que teria sido o suficientemente forte para assegurar o surto de ideias novas, das quais se valeram os letrados de 1870, e o seu ulterior movimento ascendente. O desejo de renovação do período havia contagiado até mesmo o mundo oficial, refletindo na reforma do Colégio d. Pedro II, na organização da Escola Politécnica, na fundação da escola de Minas e na reforma do Museu e da Biblioteca Nacional. Ele indica que o surto de ideias novas tinha um objetivo: a crítica ao espiritualismo cousiniano (Ecletismo) e às instituições vigentes (PAIM, A., op. cit., p. 375-377).

<sup>200</sup> Advertimos que o uso dos termos “marginais” e “marginalidade”, termos inicialmente utilizados nesse trabalho, não são adequados para se referir à situação dos letrados brasileiros, que a partir dos anos de 1870, passaram a contestar a ordem conservadora edificada pelos Saquaremas desde a década de 1840, ansiando por reformas da ordem e a ocupação de postos na burocracia do Estado brasileiro. Esses termos referenciais não são adequados visto que estamos diante de uma elite letrada, detentora de status social. Por isso, indicamos o conceito alternativo em inglês *outsiders*, traduzido na forma da locução adverbial “*de fora*”. Os letrados brasileiros em estudo estavam “de fora” apenas em relação às instituições políticas centrais do Estado imperial brasileiro, dominadas pela elite política tradicionalmente conservadora. Acerca desse conceito enquanto paradigma empírico de valor universal,

propósitos deste trabalho, é válido ressaltar que em relação à marginalização política e intelectual compartilhada pelos subliteratos do Baixo Iluminismo na França setecentista e absolutista, os letrados brasileiros da década de 1870 estavam numa situação de *outsiders* (de fora), apenas em relação às instituições centrais do poder político do Império, dominada pelos políticos conservadores, uma vez que “(...) *tinham acesso aos recursos sociais para adquirir visibilidade, organizar associações, escrever em jornais, publicar livros*”<sup>201</sup>. Isso porque diferentemente dos subliteratos iluministas franceses essa consciência letrada vivia no Oitocentos num regime constitucional, que sob a influência dos movimentos liberais e constitucionalistas da passagem do século XVIII para o XIX, já havia adotado a liberdade de expressão como princípio no quarto parágrafo do 179º artigo da sua Carta outorgada em 1824<sup>202</sup>. Ou seja, podiam e detinham recursos para se manifestarem politicamente num espaço extraparlamentar, e em expansão.

Outra questão que deve ser ressaltada para a análise que estabelece comparações entre os dois movimentos intelectuais ampara-se no fato de o movimento diversificado dos letrados surgido nos anos 70 do século XIX brasileiro ter se constituído em um movimento intelectual e, por extensão, acentuadamente de elite conforme os padrões da época. Não que o Alto Iluminismo não o fosse uma vez que de fato era, pois havia sido cultivado pelas elites ilustradas da França. Para isso basta pensarmos em Charles-Louis Secondat, mais conhecido como barão de Montesquieu. Porém, aqui a comparação com a “Ilustração brasileira” é estabelecida em relação aos letrados do Baixo Iluminismo, dentre os quais saíram os principais ativistas e publicistas da Revolução.

Para medirmos a diferença que esse termo – elite – estabelece entre os dois movimentos, devemos pensar no fato de que enquanto no século do Iluminismo ascendente o alfabetismo avançava a ponto de abarcar na França quase a metade da população <sup>203</sup>, no Brasil, em 1872, o Censo acusava que numa população de mais de 10 milhões de habitantes apenas um pouco mais de um milhão e meio era alfabetizada<sup>204</sup>. Essa proporção é considerável para estabelecermos a

---

que pode ser empregado para descrever relações de poder em contextos sociais diversos, ver: ELIAS, Nobert. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Trad. Vera Ribeiro; Trad. Do posfácio à edição alemã, Pedro Süsskind, apresentação e revisão técnica, Federico Neiburg. RJ: Jorge Zahar Ed., 2000.

<sup>201</sup> ALONSO, **Ideias em movimento**, op. cit., p. 332.

<sup>202</sup> NOGUEIRA, Octaciano. **Constituições Brasileiras**: 1824. Brasília: Senado federal e Ministério da Ciência e tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001, 122p.

<sup>203</sup> DARNTON, R. **O beijo de Lamourette**, op. cit. p. 124-25; ROGER, C. **As origens culturais da Revolução Francesa**, op. cit., p. 115. Através da leitura de ambos os autores podemos dizer que na França o índice de alfabetização subiu de 29% a 47% para os homens, e de 14% a 27% para as mulheres nos períodos situados entre 1686-1690 e 1786-1790.

<sup>204</sup> HAHNER. J. E., op. cit. p. 112-113.

análise entre os dois movimentos em questão, mesmo se tratando de realidades e épocas distintas. Isso nos possibilita medir a dimensão do que vem a ser essa situação política “de fora” na qual encontravam-se inseridos os letrados brasileiros do período em estudo.

Esse dado indicado acima ajuda-nos a pensar no fato de que mesmo compartilhando uma situação política de *outsiders* (de fora), apenas diante das instituições imperiais dominadas pelos conservadores, os membros da consciência letrada brasileira de 1870 ainda assim se encontravam numa posição diferenciada e de destaque na sociedade aristocrática do Império, cuja maior parte da população era majoritariamente ágrafa. Ou seja, devido ao acesso à instrução e ao estrato social do qual provinham, como no caso de Joaquim Nabuco, essa elite letrada brasileira se encontrava em sua época numa situação social bem mais favorável do que a dos subliteratos franceses de fins do Setecentos, mesmo com as elevadas taxas de alfabetização obtidas pela França, uma vez que as estruturas do Antigo Regime, como nos indicou Darnton, os empurrava em alguns casos para a miséria. Eram homens de letras sem posição social alguma, se encontrando completamente alijados. O próprio Joaquim Nabuco, antes mencionado, desfrutava de acesso a cargos políticos, chegando a atuar como deputado no Império. Não só ele, outros também como Rui Barbosa e Saldanha Marinho. Algo semelhante não havia anteriormente ocorrido aos subliteratos franceses de fins do Setecentos, pelo menos até a irrupção do movimento revolucionário de 1789.

Tentemos então explicar as implicações da situação dos agentes sociais do Baixo Iluminismo e do movimento político-intelectual brasileiro na escolha dos caminhos pelos quais enveredaram esses mesmos agentes, em seus correlatos contextos, e que assinalam para nós suas opções de ação política dentro das sociedades de cada um dos casos analisados, quais sejam elas: a opção pela revolução e a opção pela reforma.

É notoriamente sabido pela historiografia que o período da Monarquia bragantina no Brasil foi caracterizado pelo predomínio dos interesses dos grandes proprietários de terras, de escravos e de capitais à revelia das camadas menos favorecidas da sociedade. O período mais longo da Monarquia, o Segundo Reinado (1840-1889), no qual a partir dos anos 70 emerge o movimento político-intelectual brasileiro que estamos investigando, foi o período em que podemos observar a consolidação do Estado nacional e da unidade territorial, para a qual contribuiu a manutenção da propriedade escrava. Foi um momento na vida monárquica do país marcado por longos períodos de domínio dos conservadores no poder. Ainda que regida por uma monarquia inspirada nos princípios do constitucionalismo moderno, a sociedade imperial ainda guardava traços da sociedade de antigo regime. Era uma sociedade de Corte, altamente

hierarquizada, agrária, marcada por regras de distinção social para as quais concorriam o sistema de distribuição de posição e de prestígio, as relações sociais, os privilégios<sup>205</sup>, e até os critérios de cor. Tudo isso num ambiente profundamente marcado pela mácula da escravidão, fato este que pela ausência a diferenciava da sociedade francesa do século XVIII, na qual viveu e atuou os subliteratos do Baixo Iluminismo.

Porém, mesmo apresentando resquícios das sociedades de antigo regime, a sociedade imperial não podia ser classificada enquanto tal visto que não era absolutista. Norbert Elias identifica os traços variados da sociedade de Corte da França do *Ancien Régime*, o que nos ajuda a ressaltar os contrastes entre o contexto dos iluministas da França do século XVIII e o contexto dos letrados de 1870 no Brasil, já que um dos nossos propósitos aqui é o de demonstrar a partir dos casos em análise a relação da condição social e intelectual dos letrados com o espaço público e com a formação da opinião, em duas sociedades que, mesmo distantes no tempo e no espaço, experienciavam nos recortes temporais que selecionamos um processo acentuado de politização.

A sociedade de Corte francesa apresentava uma excessiva ritualização através da etiqueta, ostentando o fausto monárquico. A estrutura dessa sociedade, contra a qual insurgiria os subliteratos do baixo iluminismo na qualidade de revolucionários em fins do Setecentos, estava disposta de modo que as hierarquias da etiqueta modelavam as diferenças sociais. Era uma sociedade de cerimonial, pautada na diferenciação e na hierarquização das funções dentro da própria Corte<sup>206</sup>. Em suma, era uma sociedade alta e rigidamente estratificada cujos reflexos da hierarquização se projetavam no mundo cultural<sup>207</sup>. Uma rigidez que em muito dificultava o acesso dos subliteratos do Baixo Iluminismo às instituições de prestígio e poder, o que havia se tornado a causa do seu alijamento, da sua frustração e também da sua inclinada ao revolucionarismo.

Podemos dizer que a sociedade imperial diferia em graus de fixidez, de ritualização, de pompa, e pela excepcionalidade da escravidão<sup>208</sup>. Atendo-nos à fixidez da sociedade, basta

---

<sup>205</sup> ALONSO, A. **Ideias em movimento**, op. cit., p. 59-61. Para a descrição do Brasil do século XIX ver também: Debate – Graham. Construindo uma nação no Brasil do século XIX: visões novas e antigas sobre classe, cultura e Estado. Revista **Diálogos**, vol. 05, 2001.

Disponível em: [www.uem.br/dialogos/index.php?journal=ojs&page=articl](http://www.uem.br/dialogos/index.php?journal=ojs&page=articl).

<sup>206</sup> ELIAS, Norbert. **A sociedade de Corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Trad. Pedro Süsseking; Prefácio Roger Chartier. RJ: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 8, 21-22.

<sup>207</sup> DARNTON, R., **Boemia literária e revolução**, op. cit., p. 25-35.

<sup>208</sup> Numa passagem de *As Barbas do imperador*, ao discorrer sobre a influência francesa sobre os hábitos e costumes da boa sociedade carioca, frequentadora da Rua do Ouvidor, na cidade do Rio de Janeiro, nos anos de 1850 e 1860, Lília Schwarcz (1998) ilustra como a escravidão era uma constante em torno de uma sociedade de Corte que se projetava como uma ilha cercada em volta por um ambiente escravista e rural: “*Não se enganem, portanto, aqueles que pensam que o Rio de Janeiro é Paris. A corte era uma ilha cercada pelo ambiente rural,*

lembrarmos que as transformações que vinham se processando no Brasil desde meados do século XIX, descritas no início dessa subseção, vieram contribuir para uma maior flexibilidade da estrutura social, tornando-a mais permeável ao abrir novas oportunidades para os grupos emergentes, inclusive para os grupos que participariam do movimento político-intelectual brasileiro de 1870. Articulando-se a essas transformações vieram também as consequências da modernização conservadora incompleta promovida pelo gabinete Rio Branco, contexto em que efetivamente emerge o movimento. Para A. Alonso, estávamos diante de uma sociedade em transição que ainda exibia características da estratificação do antigo regime, mas que já apontava para a formação de uma ordem social competitiva. A própria composição social do movimento do movimento político-intelectual, ao qual estavam integrados grupos diferenciados em termos sociais, políticos e econômicos, expressava a complexidade dessa conjuntura<sup>209</sup>.

Com suas especificidades, o descontentamento dos letrados em ambos os casos é uma constante, porém a rigidez da hierarquia social fazia com que a posição favorável aos letrados de cada caso fosse diferente. Enquanto que no caso francês a rigidez da hierarquia social no Estado absolutista levava os subliteratos iluministas à condição de miserabilidade, o que fez com que enveredassem pela revolução a fim de alcançar a tão sonhada ascensão social, como mostra-nos Darnton<sup>210</sup>, no Brasil de fins do dezenove, a situação foi outra. Os letrados de 1870 se encontravam numa situação de *outsiders* (de fora), tão somente em relação às instituições centrais de poder político do Império, dominada pelos políticos conservadores, como já salientamos. Isso implica em dizer que não estavam totalmente excluídos, pois como também já expusemos, detinham o acesso aos meios sociais e econômicos para adquirirem visibilidade, para tornar pública suas queixas, podiam escrever na imprensa, organizar eventos no âmbito das garantias da monarquia constitucional. Não estavam social e economicamente alijados da ordem.

Também como já indicamos, os letrados do movimento político-intelectual de 1870 se constituíam enquanto elite letrada, num país cujo o índice de analfabetismo era muito superior ao número da metade da população do país na década, segundo o censo de 1872. Era uma elite intelectualizada que se via numa situação política institucional “de fora” devido ao

---

*por todos os lados, e a escravidão estava em qualquer parte. No fundo, a elegância europeia e calculada convivia com o odor das ruas, o comércio ainda miúdo e uma corte diminuta, e muito marcada pelas cores e costumes africanos”* (SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. SP: Cia das Letras, 1998, cap. 6)

<sup>209</sup> ALONSO, A. **Ideias em movimento**, op. cit., p. 99.

<sup>210</sup> DARTON, R., **Boemia Literária e Revolução**, op. cit.

patrimonialismo inerente ao Estado brasileiro, controlado predominantemente pelos políticos conservadores com a influência da família imperial, e que, diferentemente dos subliteratos do Baixo iluminismo, que optaram pela Revolução como via de ascensão social na França em fins do Antigo Regime, defendeu a reforma do Estado brasileiro nos dois últimos decênios da Monarquia<sup>211</sup>.

Ao defenderem a racionalização e a burocratização do aparelho do Estado, em meio ao desejo pela fixação da civilização moderna no Brasil, uma civilização que entendemos ser inspirada no projeto iluminista de sociedade moderna, os grupos do movimento que se sentiam politicamente “de fora” em relação à elite conservadora, detentora do monopólio de acesso às instituições imperiais, ansiavam ocupar postos de cargo no Estado. E ao nosso ver, essa situação política “de fora”, tão somente em relação às instituições centrais de poder político do Império, dominada pelos políticos conservadores, constitui-se em fator que pode explicar a busca, por parte dos letrados de 1870, por uma solução reformadora do Estado, numa ordem social marcada pela presença da monarquia constitucional e da escravidão.

Atenhamo-nos agora ao uso do conceito de “geração”, o qual é usualmente empregado como referência ao conjunto diversificado dos letrados brasileiros que surgiriam na cena política e intelectual dos anos 1870 no país. Jean François Sirinelli nos oferece uma argumentação acerca das implicações decorrentes do uso desse conceito. O autor aponta que apesar de suas ‘restrições’ e ‘obstáculos’, ele é um elemento incontestável para a análise histórica. Esse “(...) conceito contribui para reabilitar o acontecimento, na medida em que a investigação de um acontecimento inaugurador pode revelar traços que marcam indelevelmente a trajetória dos atores sociais (...)”. Isso possibilita uma maior nitidez daquilo que o autor denomina de ‘respirações do tempo’<sup>212</sup>. “Geração” pode de acordo com ele ser apreendida como “(...) estrato demográfico unido por um acontecimento fundador que por isso mesmo adquiriu uma existência autônoma”<sup>213</sup>. Especificamente para o caso dos homens de letras brasileiros que emergem nos anos 70 do dezenove, não se trata bem de um evento inaugurador de curta duração, mas de uma situação histórica concreta determinada por dois processos fundamentais e identificáveis: a modernização conservadora incompleta, levada a cabo pelo Gabinete Rio Branco (1871-1875); e os primeiros sinais da crise que iria se abater,

<sup>211</sup> ALONSO, A. **Ideias em movimento**, op. cit., p. 333.

<sup>212</sup> SIRINELLI, Jean François. Geração. In.: ARAÚJO, Valdeci Lopes de; Silva, Weder Ferreira da. Fragmentos de um periódico perdido: a Sentinela do Serro e o sentido da republicanização (1830-1832). **Varia história**, Belo horizonte, v. 27, n. 45, June, 2011, p.78. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v27n45/v27n45a04.pdf>. Acesso em: 10 agosto 2013.

<sup>213</sup> SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. IN.: RÉMOND, René. (dir.). **Por uma história política**. Tradução Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 255.

nos anos da década subsequente, sobre arcabouço político-institucional do Império brasileiro, entre os quais citamos tal vez o mais importante, a proposta de abolir o elemento servil no país.

Como é possível constatar, tentamos evitar o uso desse conceito ao longo do presente trabalho, aspeando-o quando aparece esporadicamente em nossa argumentação, isso por questões de sua usualidade na literatura e na historiografia. Sabemos que muitos dos membros do movimento político-intelectual brasileiro divergiam de seus pares quanto à faixa etária, à posição social que ocupavam, ao estrato social e até mesmo à região geográfica do Império da qual eram provenientes. A heterogeneidade era um elemento inerente ao fenômeno brasileiro.

O espírito crítico do sergipano Sílvio Romero expressou o contexto da agitada década em que desponta o movimento intelectual de contestação à tradição imperial no país. Diz ele:

Até 1868 o catolicismo reinante não tinha sofrido nestas plagas, o mais leve abalo; a filosofia espiritualista, católica e eclética a mais insignificante oposição; a autoridade das instituições monárquicas, o menor ataque sério por qualquer classe do povo; a instituição servil e os direitos tradicionais do feudalismo prático dos grandes proprietários, a mais indireta opugnação; o romantismo (...), a mais apagada desavença reatora. Tudo tinha adormecido à sombra do manto do príncipe feliz que havia acabado com o caudilhismo nas províncias da América do Sul e preparando a engrenagem da peça política de centralização mais coesa que já uma vez houve na história de um grande país. De repente, por um movimento subterrâneo que vinha de longe, a instabilidade de todas as coisas se mostrou e o sofisma do império apareceu com toda a sua nudez. A Guerra do Paraguai estava ainda a mostrar a todas as vistas os imensos defeitos de nossa organização militar e o acanhado de nossos progressos sociais, desvendando repugnantemente a chaga da escravidão; e então a questão dos cativos se agita e logo após é seguida a questão religiosa; tudo se põe em discussão: o aparelho sofisticado das eleições, o sistema de arrocho das instituições policiais e da magistratura e inúmeros problemas econômicos; o partido liberal expelido grosseiramente do poder (...). O partido republicano se organiza e inicia uma propaganda tenaz que nada faria parar. Na política é um mundo inteiro que vacila. Nas regiões do pensamento teórico (...) Um bando de ideias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte. (...) Positivismo, evolucionismo, darwinismo, crítica religiosa, naturalismo, cientificismo na poesia e no romance, folclore, novos processos de crítica e de história literária, transformação da instituição do direito e da política, tudo então se agitou e o brado de alarma partiu da Escola do Recife<sup>214</sup>.

Como é possível constatar, Sílvio Romero elenca o conjunto das “questões” cujas consequências abalariam os alicerces do regime, revelando a sua fragilidade, quais sejam, as questões que giravam em torno da extinção elemento servil, da religião do Estado, do Exército e a do próprio regime. Ativamente participaram delas os letrados do movimento político-intelectual brasileiro das décadas de 1870-1880, como o próprio Sílvio Romero, encabeçando

---

<sup>214</sup> ROMERO, Sílvio. Discurso pronunciado aos 18 de dezembro de 1906, por ocasião da recepção do dr. Euclides da Cunha. In.: MOTA, Maria Aparecida Rezende. **Sílvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX**, p. 34-5.

o movimento pelas reformas. A opção pela via reformista ao invés da revolucionária fazia com que os nossos letrados comungassem com a elite imperial dirigente.

Ainda no que se refere ao epíteto “geração de setenta”, Ângela Alonso assevera que o movimento da nova “geração” formada em finais do Império foi “(...) *assim automeada numa referência à juventude de seus membros*”. Foram os seus intérpretes posteriores que passaram a identificá-la como “movimento intelectual da geração 1870”<sup>215</sup>. Conforme ressalta Adalmir Leonídeo, o uso desse epíteto, apesar da sua imprecisão, se difundiu entre os historiadores e críticos literários no Brasil. Ele faz alusão ao grupo de intelectuais lusitanos (Antero de Quental, Eça de Queirós, Teófilo Braga, entre outros) que aspiravam à introdução em Portugal das ideias modernas tais como o realismo, o positivismo, o republicanismo e o socialismo<sup>216</sup>. Na verdade, o caso brasileiro fazia parte de um quadro mais amplo de renovação científica e intelectual uma vez que o nosso movimento político-intelectual foi um fenômeno internacional, compartilhando um elitismo científico que teve expressão também no México, no Chile e na Argentina. O seu epicentro localizava-se no Velho Mundo<sup>217</sup>.

Cabe-nos agora fazer para o caso brasileiro a mesma pergunta que havíamos feito para a análise do caso francês no que diz respeito à centralidade da capital em ambos os contextos estudados. Afinal, numa conjuntura marcada pela expansão dos núcleos urbanos mais expressivos do país e uma vez atestada a importância do Rio de Janeiro para o Brasil de meados do Oitocentos, qual papel que a cidade exerce no momento em que surge o conjunto diversificado de letrados aqui identificados?

Com uma população girando em torno de 274.972 habitantes de acordo com o senso de 1872, o Rio de Janeiro já havia ganhado no Brasil daquela década uma importância que Paris alcançara na França no último quartel dos Setecentos, no sentido de que o Rio era a sede política do país, por abrigar a Corte da Monarquia bragantina, e há muito desfrutava da condição de continuar a ser o seu centro econômico.

Ao estudar a imigração nos anúncios de jornais da cidade mormente a partir de meados do dezenove, Lená Medeiros enfatiza o primado da influência francesa sobre a vida cidadina da capital do Império brasileiro. As elites se colocavam em propensão para falar a “língua da civilização”. Incorporando novos hábitos e formas de se divertir, elas estiveram sempre prontas

<sup>215</sup> ALONSO, Ângela. Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 15 n. 44, 2000, p. 35. Disponível em: [www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4146.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4146.pdf).

<sup>216</sup> LEONÍDEO, Aldamir. O “republicanismo Social” no Brasil na passagem do Império à República. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 11, n.1/n. 2, p.193-213, 2007, p. 194. Disponível em: [www.uem.br > Capa > Vol. 11, No 1 e 2 \(2007\)](http://www.uem.br/Capa/Vol.11.No1e2(2007)).

<sup>217</sup> ALONSO, A., **Ideias em movimento**, op. cit., p. 331; MOTA, M.A.R., op. cit. 25.

para consumir todo e qualquer bem cultural proveniente de Paris. Dessa forma, o caminho para um viver civilizado passava necessariamente pela França. Moda e civilização, ambos conceitos dicionarizados na época do Iluminismo, impunham-se na relação direta e permanente entre o horizonte carioca e o polo de irradiação cultural no qual havia se tornado a Cidade Luz. A imigração francesa fazia essa ponte entre a cidade carioca e o Velho Mundo. Para além da moda, do teatro, a autora afirma que a ascendência francesa foi impressa também nos jornais de diversas formas. Os anúncios permitiam a circulação das informações que indicavam a importância das experiências adquiridas no além-mar ao mesmo tempo em que possibilitavam a existência de relações próximas com Paris, reforçando o discurso que identificava a imigração francesa com a civilização<sup>218</sup>.

Esse último aspecto acerca da divulgação no Rio de Janeiro das experiências ocorridas na Europa, principalmente na França, é um dado importante para temática da investigação que está sendo desenvolvida aqui, uma vez que nos permite validar a importância não somente cultural como também histórica da experiência francesa para o Brasil, num momento em que surge o movimento político-intelectual de contestação às estruturas do Império, cujo ocaso se daria no ano das comemorações do Centenário da Queda da Bastilha. Não podemos igualmente de deixar de chamar a atenção para o fato de que essa francofilia se expressava através do gosto pelo falar e pelo ler em francês compartilhado no meio das elites.

A capital da Corte imperial tinha na Rua do Ouvidor nos anos 1870 o lugar dos seus homens de letras, a boemia literária da época. Eram homens tais como Paula Ney, Coelho Neto, Olavo Billac, Raul Pompéia, Luiz Murat. Eles sonhavam reproduzir na cidade a Paris retratada em *Scènes de la Vie Bohème*, sucesso de Henri Murger. Frequentemente, eles desempenhavam a função de jornalistas. Em suas produções muitos atacavam a Monarquia, entendida como mesquinha. Esses literatos julgavam-se talentos desperdiçados já que estavam em busca de brilho social. Assim como os literatos do Baixo Iluminismo na França setecentista, eles aspiravam a viver das letras, algo impossível na época. Eles eram sensíveis à indiferença do trono para com o talento. Se viam dessa forma inseridos num sistema político sabidamente dirigido por uma elite restrita, uma aristocracia privilegiada unida por interesses econômicos cuja promoção atrelava-se à manutenção do uso da mão de obra escrava. Em suma, uma elite que controlava seletivamente as vias de ascensão social, excluindo a maioria da população.

---

<sup>218</sup> MENEZES, Lená Medeiros de. A imigração nos anúncios de jornais do Rio de Janeiro: facetas parisienses do sonho civilizatório. IN.: FONSECA, Silvia Carla Pereira de; LESSA, Mônica Leite (org.). **Entre monarquia e a república: imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889)**. RJ: EdUERJ, 2008, p. 221-36.

Igualmente, outros nomes ilustres no campo da política, do direito, da atividade jornalística se destacaram na época tais como Assis Brasil, Júlio de Castilhos, Lauro Sodré, Lúcio de Mendonça, Joaquim Nabuco, Quintino Bocaiúva, Rui Barbosa, Saldanha Marinho, Silva Jardim, José do Patrocínio, Sílvio Romero, Tobias Barreto, Teixeira Mendes, André Rebouças. Entre os nomes citados haviam aqueles que trabalhavam na imprensa, que obtiveram acesso a cargos no universo político e acadêmico da Monarquia.

A cidade do Rio de Janeiro atuava como centro cosmopolita do país, permitindo seu contato com a produção material e espiritual da Europa e das Américas. Maria Aparecida Mota sustenta que o exame das atividades intelectuais promovidas no Brasil das últimas décadas do século XIX permite constatar uma movimentação sem paralelo até então. Uma grande produção de livros editados não apenas no Rio, como também em Lisboa, no Porto e em Paris chegava ao país. Vários jornais e revistas, apesar de efêmeros, agitavam as oficinas das casas editoras. As instituições literárias, oficiais e não oficiais, promoviam a ciência, a cultura e o mundanismo.

Em síntese, a autora nos apresenta a esfera pública que está sendo aqui estudada. Ela nos fornece um dado importante ao apontar para o prestígio que a atividade de escritor ganhou no período. O ofício era apoiado até mesmo pelo Imperador d. Pedro II, tendo seus espaços de produção e de recepção ampliados através das Academias de Direito do Recife e de São Paulo, e do IHGB no Rio de Janeiro<sup>219</sup>. Para Jurandir Malerba não é de causar espanto essa ‘atitude paternal’ do governo para com os escritores já que estamos tratando de um Estado afeito às produções culturais, como se autoproclamava o monarca, e que reproduz, guardada as devidas proporções, a estrutura familiar, já que estamos também tratando de uma sociedade na qual esperava o escritor acomodar-se às carreiras paralelas e respeitáveis, as quais lhe permitiriam viver com a aprovação pública, lhe aprovando ou não a originalidade e a rebeldia<sup>220</sup>.

Nesse cenário fica compreensível o anseio de ascensão social através das letras que tomava conta desses literatos finisseculares, que fatalmente se deparariam com os obstáculos presentes na ordem imperial, como o privilégio e as predileções, tal como havia acontecido com os subliteratos da França em fins do século XVIII. Esse era um dos cruciais motivos pelos quais esses homens de letras contestavam a Monarquia bragantina, identificando-a com o *Ancien Régime*.

No que diz respeito à instrumentalização discursiva do termo “antigo regime” por parte dos letrados brasileiros no período em que estamos investigando, detectamos uma obra

<sup>219</sup> MOTA, M. A. R., op. cit., p. 23.

<sup>220</sup> MALERBA, Jurandir. **O Brasil imperial (1808-1889)**: panorama da história do Brasil no século XIX. Maringá: Eduem, 1999, p. 118.

posterior à queda do Império e prefaciada pela ilustre pessoa do senhor Quintino Bocaiúva. Essa obra demonstra explicitamente que a associação do Império Brasileiro com o *ancien régime* era uma prática estratégica da crítica dos contemporâneos. Trata-se de uma série de artigos que foram publicados n' *O Paiz*, e posteriormente compilados em livro sob o título "*O Antigo Regime, homens e coisas*". O seu autor, Antônio Ferreira Viana Filho, usava o pseudônimo de *Suetônio* e tinha por pretensão "*apresentar os homens do antigo regime em chinelos*". Ao querer expor como as "cousas" se faziam durante o Império brasileiro, ele justifica: "*Por isso tomei por epígrafe: Os homens e as cousas do antigo regime*"<sup>221</sup>.

José Murilo de Carvalho discute essa equivalência estabelecida entre a Monarquia constitucional e o Antigo Regime pela retórica dos letrados brasileiros nas décadas finais do Império. Segundo o autor, a avaliação da Monarquia era condicionada pelas ideias republicanas. Particularmente, era a versão jacobina que propendia projetar sobre a Monarquia brasileira os mesmos vícios do *Ancien Régime* francês, "*(...) por menos comparáveis que fossem as duas realidades*". O Império brasileiro era visto como o atraso, o privilégio e a corrupção, numa situação em que o Imperador era dos maiores fomentadores das ciências e das artes, em que a nobreza não era hereditária apenas nominal, numa situação em que para o autor o índice de moralidade pública talvez fosse o mais alto da história independente do país. Em suma, ele argui que essas acusações eram feitas de "boa-fé" pois faziam parte da crença republicana<sup>222</sup>.

De todo modo, essa associação é significativa para as comparações que vem sendo destacadas já que põe em evidência um vínculo aproximativo estabelecido pelos próprios contemporâneos com a história francesa do século XVIII, a partir do crivo da sua experiência de *outsiders* (de fora), apenas diante das instituições centrais do sistema político erigido e dominado pelos conservadores. Entendemos que essa associação fazia parte do universo das práticas estratégicas da crítica discursiva dos agentes, isso tendo em vista desqualificar o Império.

Os homens de letras que compunham a boemia literária da época eram frequentadores dos cafés, das confeitarias e dos bares da Rua do Ouvidor. Eles se viam favorecidos pela expansão da imprensa e pelo crescimento das camadas letradas da população, que, como já havíamos dito, constituíam os pilares do espaço público em expansão, propiciado pelas reformas do gabinete Rio Branco. É nesse espaço que esses letrados iriam atuar na busca por interpretar a realidade e a própria tradição do país em seu tempo através da apropriação reflexiva

<sup>221</sup> SUETÔNIO (pseud. de Antônio Ferreira Viana Filho). **O Antigo Regime, homens e coisas**. Prefaciado por Quintino Bocaiúva. Rio de Janeiro: Typ. Cunha & Irmãos, 116, Rua de S. José e Rua da Quitanda, 24, 1896, p. 5

<sup>222</sup> CARVALHO, J. M. **Formação das Almas**, op. cit., p. 26.

e reinterpretava das correntes científicas do século XIX, o positivismo, o evolucionismo, o anticlericalismo, o ateísmo, o republicanismo, o spencerianismo<sup>223</sup>. Essas ideias, tal como o liberalismo, constituíam-se em ferramentas teóricas, disponíveis no repertório espiritual do Oitocentos, que auxiliavam os membros do movimento contestatário na sua árdua empreitada: a de pensar o Brasil de tal maneira a definir uma identidade castiçamente nacional. Esses letrados privilegiavam nessas teorias os elementos que lhes permitissem dialogar com a tradição político-intelectual do Império para em seguida poderem questioná-la em suas bases ideológicas.

Essas correntes compunham o que Ângela Alonso chama de “política científica” em seus trabalhos sobre o movimento. Discutiremos melhor sobre esse termo e sua relação com o grupo diversificado de letrados brasileiros no próximo capítulo, quando tratarmos da relação entre o Iluminismo e o Cientificismo do século XIX tendo em vista as práticas políticas de Lauro Sodré na imprensa do Pará.

Muitos dos representantes do movimento pugnavam contra as instituições da Monarquia e o seu fulcro econômico: a escravidão. Defendiam a abolição, o federalismo, a secularização e a expansão da instrução pública. A república era o ideário político de grande parte dos letrados, salvo alguns como Joaquim Nabuco e Eduardo Prado. Concordamos com a argumentação de Ângela Alonso segundo a qual os letrados dessa elite intelectual acabaram por construir uma crítica coletiva às instituições e aos modos de pensar cristalizados como tradição político-intelectual do II Reinado: o liberalismo estamental, o indianismo romântico, e o catolicismo hierárquico<sup>224</sup>. Com isso, o movimento buscou deslegitimar simbólica e teoricamente o regime imperial, ao atacar os seus suportes, forjando com as novas ideias um solo republicano.

Ao contrário dos filósofos iluministas franceses, os quais buscavam construir sistemas filosóficos abstratos de aplicação universal, ou seja, extensíveis não apenas à França, mas a todas as sociedades, os nossos letrados brasileiros de fins do Império não objetivaram reproduzir e/ou construir tais sistemas. Esse é um argumento sustentado por A. Alonso, para quem os homens de letras do Brasil estavam em busca de subsídios que lhes ajudassem na compreensão da realidade nacional que vivenciavam, desvendando desse modo linhas mais eficientes de ação política<sup>225</sup>. Porém, nem por isso o movimento político-intelectual brasileiro

---

<sup>223</sup> MELLO, op. Cit., p. 68, 93, 97-103.

<sup>224</sup> ALONSO, A. **Ideias em movimento**, op. cit, p. 170.

<sup>225</sup> ALONSO, A. **Crítica e Contestação**, op. cit., p. 42.

deixa de encontrar no primeiro e na revolução promovida pelos franceses em 1789 uma fonte de inspiração, como demonstraremos até o término deste capítulo.

Compreende-se nessa pesquisa que as correntes científicas do Oitocentos, às quais recorriam os letrados brasileiros em busca desses “subsídios” para suas práticas de mobilização e de contestação políticas, guardavam uma relação de continuidade com o Iluminismo, conforme se tentará demonstrar no segundo capítulo, porém foram repensadas ao longo daquele século sob novas premissas, marcadamente evolucionistas. As correntes científicas pautavam-se na crença inabalável no progresso, conceito construído no bojo do movimento iluminista e difundido através da sua filosofia da história de inspiração condorcetiana.

No intento por diagnosticar a crise da letárgica e combatida ordem monárquica, os letrados brasileiros de fins do Império, assim como haviam feito os iluministas franceses no século XVIII, levaram para a esfera pública a discussão dos assuntos de toda ordem, inclusive os segredos de Estado e os mistérios da religião. Como os sublitteratos franceses do final do Setecentos, pretendendo viver do trabalho de sua pena e ressentindo em sua época o desprezo que a Monarquia bragantina dispensava ao talento, talvez não menos do que os sublitteratos franceses o ressentiam em relação à Monarquia borbônica, os homens de letras do final do Império demandavam a supressão dos privilégios sociais e religiosos<sup>226</sup>. Era a experiência de *outsiders* (de fora), apenas em relação às instituições centrais de poder político do Império, dominadas pelos conservadores, o fator que os identificava entre si em meio à sua heterogeneidade, e o que dava sentido coletivo às suas manifestações de caráter político.

Os membros desse movimento político-intelectual, tais como Silva Jardim, Lopes Trovão, André Rebouças, José do Patrocínio, que se viam impedidos de falar no Legislativo e nas demais instituições imperiais, ou seja, que se viam sem acesso a esses canais institucionalizados de expressão, buscaram formas alternativas para expressar suas manifestações. “*Foi na imprensa independente, em pequenas associações e em eventos públicos que os contestadores se manifestaram ao longo da década de 1880*”<sup>227</sup>, num espaço público semelhante a aquele que tomava forma na Europa contemporânea. Naquela década, a rua valorizava e ampliava esse espaço público no Rio de Janeiro, isso tendo em vista a notoriedade da qual desfrutava a célebre Rua do Ouvidor, como já foi ressaltado. Estigmatizada pelo Império como espaço da desordem desde a Regência, quando a contrapelo era vista como

---

<sup>226</sup> Idem, 75-73.

<sup>227</sup> ALONSO, A. **Ideias em Movimento**, op. cit., p. 276.

espaço da democracia e da liberdade, ela passava de forma ressignificada em fins do regime a se constituir em arena para o embate político, um espaço de uso público da razão<sup>228</sup>.

Para autores como Antônio Admilson, o Rio de Janeiro era uma “cidade das ruas”. As ideias desse modo eram expostas no movimento ordinário de seu centro, numa situação que permitia as praças, os teatros se converterem em espaços de discussão. Mesmo os analfabetos recebiam as informações que eram divulgadas nessa esfera pública<sup>229</sup>.

Passemos à última seção desse capítulo, na qual será abordada a atuação dessa consciência letrada emergente a partir do espaço público aberto e a mobilização da opinião pública em meio à crise do regime imperial. Igualmente, tentaremos demonstrar de acordo com os trabalhos que perfazem a justificativa historiográfica do tema da pesquisa, e dentro das possibilidades fundamentadas nesses estudos, a inspiração exemplar oferecida pelo movimento revolucionário francês às práticas de mobilização desenvolvida pelo movimento político-intelectual brasileiro.

### 1.2.3 Da situação política de *outsiders* à mobilização da opinião pública: o legado iluminista e revolucionário nas práticas políticas dos letrados de 1870 no processo que levaria à crise o Império brasileiro

Devido ao baixo grau de instrução da população no país, o qual ainda se restringia aos centros urbanos mais expressivos, os membros do movimento político-intelectual brasileiro tomaram como estratégia falar diretamente à população urbana e letrada, que de fato era uma minoria restrita a um espaço onde a crescente classe média se tornava o principal consumidor do produto literário. Eles foram os porta-vozes da opinião pública da época<sup>230</sup>. Buscaram os

<sup>228</sup> MELLO, op. cit., p. 20, 30.

<sup>229</sup> RODRIGUES. Antônio Admilson M. Cultura política na passagem brasileira do século XIX ao século XX. IN.: FONSECA, Silvia Carla Pereira de; LESSA, Mônica Leite (org.). **Entre monarquia e a república**: imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889). RJ: EdUERJ, 2008, p. 108.

<sup>230</sup> A difusão do conceito de opinião pública enquanto novo princípio de legitimidade, no conjunto do Atlântico luso-hispânico, se deu durante a grave crise gerada pelas invasões francesas. Dentro dessa ótica, a construção desse conceito em sua acepção moderna esteve relacionada aos espaços públicos de sociabilidade, surgidos em paralelo às Luzes, conforme demonstramos na análise do caso francês. A vinda da Corte Real foi decisiva nesse processo ao permitir, mesmo que tardiamente, a introdução da imprensa na América Portuguesa, em 1808 (NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Opinião pública: Brasil*. IN.: SEBASTIÁN, Javier Fernández. **Diccionario político y social del mundo iberoamericano: la era de las revoluciones 1750-1850**. Madrid: Fundación Carolina, 2009, p.1012). Tanto na América Hispânica quanto no Brasil, a identificação dos homens de letras como os verdadeiros porta-vozes da opinião pública ocorria já desde a primeira metade do Oitocentos (GOLDMAN, Noemí. *Legitimidad y deliberación: el concepto de opinión pública en Iberoamérica...*. IN.: **Diccionario político y social del mundo iberoamericano: la era de las revoluciones 1750-1850**. Madrid: Fundación Carolina, 2009, p. 981, 997). Contudo, no país, este sintagma só entrou para a semântica histórica a partir da oitava edição do dicionário de Moraes e Silva, do ano de 1890, isto é o que afirma Lúcia Neves (2009). No dicionário Moraes e Silva, o

meios legais para exprimir suas demandas frente à ordem imperial edificada e dominada pelos conservadores, publicando obras de interpretação da conjuntura, redigindo panfletos e publicando manifestos. A nova imprensa e as associações foram o palco de expressão da opinião desses letrados fora da coerção do Estado<sup>231</sup>.

No decênio final do Império, a intensa atividade política e cultural oriunda do debate por reformas, do Abolicionismo e da propaganda republicana, deu ensejo à renovação e à ampliação da imprensa<sup>232</sup>, dando continuidade ao ritmo da década anterior. Ambos os movimentos eram eminentemente urbanos. Como na Paris do Iluminismo setecentista, a atividade de escritor desfrutava de um enorme prestígio popular na cidade cultural do Rio de Janeiro em fins do Oitocentos. Frequentar o espaço da Corte era uma condição imprescindível para aqueles que quisessem publicidade, prestígio, posição social e literária. Um tipo em especial exercia uma forte atração: “o homem de imprensa”<sup>233</sup>. Afinal, já na década de 1850, “os homens de letras faziam imprensa e faziam teatro”<sup>234</sup>.

Um fenômeno parecido àquele que ocorrera no espaço público da década revolucionária na França setecentista se verificou no país nas décadas finais do Império, expressando a politização da sociedade: vários jornais foram abertos na Corte e pelo país afora, muitos tiveram vida efêmera. A *Gazeta de Notícias* (1874), por exemplo, atraía os literatos e a literatura para suas folhas. Quintino Bocaiúva foi o redator-chefe de *O País*, fundado em 1884. A folha chegou a publicar os escritos de Joaquim Nabuco, Aristides Lobos, Silva Jardim. Em 1888, José do Patrocínio fundou *A Cidade do Rio*, onde pôde continuar sua campanha antiescravista. O *Diário de Notícias* (1885), dirigido por Rui Barbosa a partir de 1889, deflagrou ataques arrasadores às mazelas dos governos imperiais<sup>235</sup>. Como ressalta Sodré, na década de 1870, quando apenas se anunciavam as grandes lutas políticas, os jornais ainda estavam muito ligados à literatura. Apesar disso, à medida que os anos 1880 avançaram, a politização da imprensa também cresceu.

---

conceito é definido como “o que o povo pensa; o que se diz ou o que se julga em geral a respeito de uma questão social, política, econômica, patriótica ou de interesse nacional ou sobre os pontos de religião de honra ou de moralidade” (SILVA *apud* NEVES, op. cit., p. 1012). Citando Gadamer, a autora salienta que mesmo a expressão não constando nos dicionários até 1890, isso não quer dizer que ela não integrasse anteriormente a ‘língua em sua sabedoria’.

<sup>231</sup> ALONSO, A. **Ideias em movimento**, op. cit., p. 246, 264, 276.

<sup>232</sup> MELLO, M., op. cit., 74; SODRÉ, N., op. cit., p.256.

<sup>233</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>234</sup> SODRÉ, N. op.cit, p. 22.

<sup>235</sup> MELLO, M., op. cit., p. 74-6.

Ora, o que mais se fazia naquela fase, era precisamente discutir, pôr em dúvida, analisar, combater. Combater a pretensa sacralidade das instituições: da escravidão, da monarquia, do latifúndio. E a imprensa tinha, realmente, em suas fileiras, grandes combatentes, figuras exemplares, como homens de jornal e como homens de inteligência e de cultura. Retomava a linha que a engrandecera nos tempos da Regência<sup>236</sup>.

O periódico *A República* constitui-se num exemplo de como os jornais podiam funcionar como espaços de sociabilidade, permitindo dessa maneira o encontro dos letrados em cena nas décadas finais do Império. O jornal começou a circular na Corte em 3 de dezembro de 1870. Antes de ter se tornado órgão do partido, ele circulou como propriedade do Clube Republicano. Entre 1870-71 aparecia as terças, as quintas e aos sábados. Seus três redatores não declarados traziam dois nomes do movimento político-intelectual: Aristides Lobo e Quintino Bocaiúva. O terceiro redator era Miguel Vieira Ferreira<sup>237</sup>. No seu primeiro número publicado em 3 de dezembro de 1870, o periódico trazia em suas páginas o Manifesto Republicano, documento político que expressava o programa de defesas e de ação do movimento. É Lúcio de Mendonça, ativista republicano e membro do movimento político-intelectual de 1870, que recorda o prestígio da folha:

Há vinte anos, pelo correr de 1872, a sala da redação da República, na Rua do Ouvidor, onde está a confeitaria Cailteau, era ponto de encontro dos homens de letras do tempo (...) que eram Quintino Bocaiúva, Salvador Mendonça (...), lá iam frequentemente Joaquim Serra, Francisco Otaviano, Machado de Assis, Joaquim Nabuco (...)<sup>238</sup>.

Possuindo quatro páginas, os jornais foram conjugados com o folhetim, produto específico do Romantismo europeu. Sodré afirma que o sucesso do folhetim era explicado por aquilo que o público amplo procurava: a ânsia de evasão. Machado de Assis fala do nascimento desse gênero: “*O folhetinista é originário da França, onde nasceu (...). De lá se espalhou pelo mundo (...); o folhetim nasceu do jornal, o folhetinista por consequência do jornalista*”<sup>239</sup>. A leitura de jornais em voz alta para os ágrafos revela a força que a oralidade possuía ainda na cultura brasileira do período<sup>240</sup>. Certamente, o Rio de Janeiro enquanto uma “cidade das ruas” favorecia a divulgação das informações veiculadas pelos jornais.

<sup>236</sup> SODRÉ, N., op. cit., p. 257-68.

<sup>237</sup> Idem, p. 245.

<sup>238</sup> MENDONÇA *apud* SODRÉ, p. 245

<sup>239</sup> ASSIS *apud* SCHWARTZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo**: Machado de Assis. SP: Duas Cidades, 1990, p. 216.

<sup>240</sup> MELLO, op. cit., p. 77.

A principal fonte de renda dos jornais na época era a assinatura. Vale dizer que nesse período não só no país como também em outros lugares a imprensa periódica passava pelo processo de mercantilização. Inclusive, a tendência que fez com que a imprensa periódica, identificada com a opinião pública, se submetesse a interesses privados já vinha ocorrendo desde a segunda metade do século XIX, quando passou a se verificar então a transição da imprensa politizada, surgida no final do século XVIII, para a imprensa caracterizada pela manipulação associada à vendagem comercial. Para Habermas

Só com o estabelecimento do Estado burguês de Direito e com a legalização de uma esfera pública politicamente ativa é que a imprensa crítica se alivia das pressões sobre a liberdade de opinião; agora ela pode abandonar sua posição polêmica e assumir as chances de lucro de uma empresa comercial. (...) A história dos grandes jornais da segunda metade do século XIX demonstra que a própria imprensa se torna manipulável à medida que ela se comercializa<sup>241</sup>.

Nessa nova imprensa, na qual atuavam os membros do movimento político-intelectual de finais do Império, o debate sobre as reformas ganhou agitação. Se na França, a instauração do direito de liberdade à imprensa em 1789 possibilitara a extraordinária expansão da imprensa periódica e de publicações efêmeras, assinalando com esse fato o advento do jornalismo político revolucionário, no Brasil a expansão da imprensa não deixou de ocorrer no processo de desmantelamento do sistema monárquico. Vale a pena lembrar que no Brasil, neste período, a liberdade de imprensa já era há muito uma das conquistas da Revolução de 1789 garantida pelo texto constitucional de 1824. Segundo Alonso, para além dos jornais de médio porte, a nova fase da imprensa brasileira no ocaso do Império produziu “(...) *uma profusão de jornais pequenos, voláteis, espasmódicos*”, retomando assim a tradição panfletária da Regência<sup>242</sup>.

A forma das produções impressas dos letrados brasileiros do período guardava traços advindos da experiência revolucionária francesa, amparada pela tradição nacional. A oratória inflamada era um dos traços românticos do movimento político-intelectual no país. O estilo de seus opúsculos se inspirava em parte “(...) *no tom jacobino e na retórica clássica do panfletismo político do Primeiro Reinado e da Regência*”<sup>243</sup>. Era nessa imprensa que os letrados criticavam as instituições imperiais.

Para além dos jornais que já traziam a novidade da tiragem diária, a caricatura foi o outro grande destaque da imprensa. Ela era uma consequência das inovações técnicas que

<sup>241</sup> HABERMAS, H. **Mudança estrutural da esfera pública**, op. cit., p. 216-17.

<sup>242</sup> ALONSO, Â., op. cit., p. 281.

<sup>243</sup> ALONSO, A. **Crise e Contestação**, op. cit., p. 48.

permitiram o advento da gravura litografada. Contexto semelhante ao da França dos Bourbons em fins de Setecentos no que diz respeito à politização da sociedade, os anos crepusculares do Império foram aqueles nos quais tudo foi submetido à crítica e as instituições perderam sua sacralidade, tornando-se alvo de debates e até mesmo de chacotas<sup>244</sup>. Com efeito, a crítica política se manifestava fecundamente através das revistas ilustradas. O teor dessas publicações impressas era de caráter combativo e irreverente. Entre muitas, se destacaram *O Mosquito* (1869-77), *O Mequetrefe* (1875), *A semana Fluminense* (1868-75), que inclusive participaram da Questão Religiosa atacando os prelados. Contudo, a de maior destaque foi a *Revista Ilustrada*, fundada, em 1876, pelo caricaturista Ângelo Agostini (1843-1910), sendo mantida até 1891<sup>245</sup>. Nela nem mesmo o Imperador era poupado. As figuras mais proeminentes da sociedade eram impiedosamente satirizadas com forte ressonância no meio popular<sup>246</sup>. Essas revistas de um modo geral atuavam de forma pedagógica para aqueles que não sabiam ler.

As associações temáticas eram outras modalidades de organização dos contestadores. Vários clubes de propagandistas pró-reformas receberam o nome de seus fundadores como o Clube Lopes Trovão, o Clube Silva Jardim, o Clube José do Patrocínio, o Clube Joaquim Nabuco e o Clube Rui Barbosa. Se em 1789 os clubes haviam proliferado por toda a França, no Brasil, dois anos antes da queda da Monarquia, em 1887, o número desses espaços de sociabilidade chegava a 237, a maioria localizada no Sul<sup>247</sup>.

As associações cresceram vertiginosamente nos dois decênios finais do Império, ao lado da produção livreira e periódica. Pílar de Quirós indica que a sociabilidade supõe a existência de regras e de valores compartilhados. Embora tenha alto alcance filosófico, o discurso da sociabilidade remete a práticas concretas. Nesse sentido, a sociabilidade associativa pode servir de estrutura organizadora para as ações políticas<sup>248</sup>. No Brasil, tomando o contexto de agitação política no qual atuam os membros da consciência letrada de 1870, a Confederação Abolicionista (1883), instituída na Corte por André Rebouças e José do Patrocínio, ilustrava a sociabilidade abolicionista da época, assim como muitos clubes o faziam em relação à sociabilidade republicana. Em outras palavras, eram os espaços nos quais os valores abolicionistas e republicanos do movimento contestatório eram expressos através das práticas

---

<sup>244</sup> MELLO, M., op. cit., p. 103.

<sup>245</sup> SODRÉ, N., 246-49.

<sup>246</sup> MELLO, M., op. cit., 46.

<sup>247</sup> SODRÉ *apud* ALONSO. **Ideias em movimento**, op. cit., p. 283.

<sup>248</sup> QUIRÓS, P., op. cit., não paginado.

políticas de seus membros. As associações como essas e os jornais geraram um espaço público fora da sociedade política imperial<sup>249</sup>.

Demonstramos a participação decisiva da maçonaria tanto para a difusão do Iluminismo quanto para a formação da autoconsciência burguesa, no processo de formação do espaço público na França. A pergunta que fazemos para o caso brasileiro é a seguinte: houve alguma relação entre a maçonaria e o movimento político-intelectual brasileiro, tendo em vista o vínculo existente entre a associação e o pensamento iluminista do século XVIII? Para respondermos a essa pergunta faz-se necessário termos em vista a longevidade que teve essa associação no Brasil. As sociedades secretas começaram a se multiplicar no país em fins do século XVIII, e atuaram de forma a contribuir para a difusão do ideário europeu iluminista e revolucionário. Ao contrário do seu anticlericalismo na Europa, a associação desenvolveu no Brasil íntimas relações com o clero e teve participação intensa no processo independentista da antiga possessão territorial portuguesa nas Américas<sup>250</sup>.

Durante as décadas iniciais do Império brasileiro, O Grande Oriente do Brasil (GOB), também chamado de Grande Oriente do Lavradio, tomou para si o rito francês e a Constituição do Grande Oriente de França, surgido em 1738. Adotando o lema “igualdade, liberdade e fraternidade” o GOB paulatinamente assumiu a maioria das lojas espalhadas pelo país. No tocante à década marcada pelo surgimento do movimento político-intelectual contestatório da ordem conservadora no Brasil, a maçonaria voltou às atividades políticas, retomando o impulso liberal da independência e do Primeiro Império, logo após ter passado pela cisão de 1862, quando ao seu chefe conservador e católico, o marquês de Abrantes, se opôs uma ala radical encabeçada por Saldanha Marinho. As campanhas pela Abolição da escravatura e pela república se tornaram tema das suas tradições iluministas<sup>251</sup>.

Entre os nomes da “Ilustração Brasileira” que eram maçons destacaram-se: Aristides Lobo, Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Lauro Sodré, Lopes Trovão, Prudente de Moraes, Quintino Bocaiuva, Rui Barbosa, Saldanha Marinho, Silva Jardim e Ubaldino do Amaral<sup>252</sup>.

<sup>249</sup> ALONSO, A. **Ideias em Movimento**, op. cit., p. 282-83.

<sup>250</sup> COSTA, E. V., op. cit., p. 29. Para um exame mais detalhado da maçonaria enquanto um modelo de espaço de sociabilidade, atuante no Brasil desde fins do século XVIII e início do XIX, ver: BARATA, Alexandre Mansur. **Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência** (Brasil, 1790-1822). Campinas, SP [ s. n.], 2002. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000249890&fd=y>. Acesso em: 8 junho 2015.

<sup>251</sup> LIMA, Heitor Ferreira. **Perfil político de Silva Jardim**. SP: Editora nacional; Brasília: INL, 1987, p. 20. Sobre a importância que teve a instituição maçônica na luta pela eliminação da escravidão no Brasil e o envolvimento de alguns letrados maçons de 1870, defensores da causa abolicionista, ver: <http://blog.msma.com.br/joaquim-nabuco/>. Acesso em 15 ago. 2015.

<sup>252</sup> A lista de maçons famosos no Brasil, na qual se encontra essas personalidades da consciência letrada que surge em cena no país a partir dos anos de 1870, está disponível em:

Como é possível constatar, muitos letrados do movimento político-intelectual de finais do Império estiveram em contato com a atmosfera iluminista das lojas maçônicas. Como veremos no terceiro capítulo desse trabalho, enquanto instituição integrante do espaço público da década de 1870 no Brasil, a maçonaria será o principal alvo dos ataques dos bispos reformadores no momento em que eclode a Questão Religiosa (1872-75), conflito de dimensões político-religiosas que chamará para o debate, em torno da proposta de separação da Igreja do Estado, vários nomes da elite letrada brasileira já citados. Entre os mais empenhados, destacaremos naquele capítulo as ações de Saldanha Marinho, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco. Este último discursou em 1873 no auditório do Grande Oriente Unido Brasil contra a chamada “invasão ultramontana”, na presidência de Saldanha Marinho.

Complementando a função dos jornais e das associações, no espaço público em expansão naquele período, os eventos públicos constituíram outra modalidade prática de mobilização através da qual os de letrados brasileiros da época puderam expressar sua crítica ao universo edificado pelos conservadores. Eram os concertos literários, os banquetes, os saraus, as efemérides literárias, as passeatas, os comícios, os meetings.

Citando Tilly, que vincula a ideia de “repertórios de contestação” às formas de ação política surgidas em meio aos movimentos de fins do Século XVIII e que forneceram aos movimentos sociais desde então, os meios de manifestação pública para suas reivindicações através dos comícios, associações temáticas, passeatas e greves, Alonso afirma que o reformismo, a “Ilustração Brasileira”, foi buscar neste repertório as suas estratégias de ação, as suas formas de organização e de mobilização. Entre as formas contenciosas nas quais se inspirou o movimento, a autora inclui as do republicanismo francês<sup>253</sup>. Contudo, ao não especificar em qual fase do republicanismo francês o movimento político-intelectual brasileiro se inspira, a autora nos deixa uma lacuna em sua argumentação. Apontemos soluções para o problema.

Através da descrição que a autora enceta, é possível acenar para a possibilidade de se tratar da matriz francesa do republicanismo que havia caracterizado a Primeira República na França. Uma vez destacada essa questão, vale a pena ressaltar que o republicanismo francês o qual servira de referência para os letrados brasileiros no final do Império provinha de dois modelos inspiradores: o da Primeira e o da Terceira República Francesas. Enquanto que na França da Primeira República é criada a linguagem da matriz francesa do republicanismo,

---

<http://www.lojasmaconicas.com.br/macom/famousbr.htm>

<sup>253</sup> TYLLY *apud* ALONSO, A. **Crítica e Contestação**. op. cit., p. 50-1.

linguagem esta que será um marco definitivo no pensamento político moderno, e igualmente um referencial para o processo formativo de regimes livres e autônomos, é na Terceira República que essa linguagem ganha assento institucional<sup>254</sup>.

É José Murilo quem destaca em qual dos dois modelos de república francesa essas formas de ação coletiva inspiradoras do movimento político-intelectual brasileiro, e destacadas por Tilly no texto de Alonso, estavam mais presentes.

A imagem da Primeira República se confundia quase com a da Revolução de 1789, da qual se salientava principalmente a fase jacobina, os aspectos da participação popular (...). Era a república dos clubes populares, das grandes manifestações, do Comitê da salvação pública. Era a república das grandes ideias mobilizadoras do entusiasmo coletivo, da liberdade, da igualdade, dos direitos universais dos cidadãos<sup>255</sup>.

Em outro trabalho, José Murilo indica que à época do advento da República brasileira a revolução de 1789 na França era o mais poderoso exemplo de explosão popular no âmbito político. A inspiração revolucionária era forte entre os jacobinos e, em grau ponderado, entre os positivistas ortodoxos. O autor mostra como que os propagandistas do novo regime buscaram no universo simbólico recursos através dos quais pudessem manipular o imaginário do povo, tendo em vista obter sua adesão. Segundo J. Murilo, as descrições da época trazem referências ao costume dos republicanos brasileiros de cantarem a Marselhesa, de representarem a República com o barrete frígio. Com efeito, por meio de suas ondas revolucionárias de 1789, 1830, 1848, 1871 a França oferecia um rico material de natureza simbólica para os republicanos brasileiros que se voltavam para ela como fonte inspiradora<sup>256</sup>.

Essa vasta produção conforme indica ele

(...) passa pela bandeira tricolor e pela Marselhesa, tão carregadas de emoção; pelo barrete frígio, símbolo da liberdade; pela imagem feminina e pela árvore da liberdade; pelo tratamento de cidadão, de enorme força igualitária; pelo calendário revolucionário iniciado em 1792, esforço de marcar o início de uma nova era; pelas grandes festas cívicas como as da Federação de 1790 e do ser Supremo de 1794, grandes ocasiões de comunhão cívica. Poder-se-iam acrescentar ainda vários símbolos e alegorias menores, como a balança, o nível, o feixe, o leme, a lança, o galo gaulês, o leão, etc.<sup>257</sup>.

<sup>254</sup> BIGNOTTO, N., op. cit., p. 361-62.

<sup>255</sup> CARVALHO, José Murilo. **Pontos e Bordados**: escritos de história e política. BH: editora UFMG, 1998, p. 86.

<sup>256</sup> CARVALHO, J. **A Formação das Almas**, op. cit., p. 10, 11, 12.

<sup>257</sup> Idem, p. 12.

O autor, para além de indicar essa forte presença simbólica da Revolução no imaginário republicano brasileiro, ressalta também o entusiasmo de propagandistas, como Silva Jardim, pelo discurso revolucionário, entusiasmo esse que crescia na proximidade do Centenário da Revolução de 1789. Para o autor, eram os radicais da República os propagandistas da revolução. Eles a pediam que viesse no Centenário da Grande revolução de 1789. Ansiavam pelo povo nas ruas, pediam a morte do príncipe-consorte da princesa herdeira do trono dona Isabel, uma vez que Gastão de Orléans, o Conde d'Eu, era um nobre francês. E ainda cantavam a marselhesa pelas ruas<sup>258</sup>.

Como já indicamos, esses letrados de fins do Império buscaram falar diretamente às camadas urbanas e letradas. A. Alonso afirma que, apesar dos contestadores terem negado as formas violentas de mudança, como a Revolução Francesa, preferindo antes a propaganda e a persuasão, a retórica da revolução popular “*surgia de forma legítima em ‘situações extremas’*”<sup>259</sup>. Assim como José Murilo, a autora também ressalta o fato de os grupos republicanos do movimento terem reapropriado “*(...) como ideário contramonárquico os símbolos e os lemas da Revolução (...)*”<sup>260</sup>. A legitimidade de uma possível via revolucionária chegaria ao seu ponto máximo no Centenário da Tomada da Bastilha, na data de 14 de julho de 1889, a qual foi marcada conforme a autora por “*(...) eventos apoteóticos na Corte, em São Paulo e no Rio Grande do Sul*”<sup>261</sup>.

A presença dos elementos do aparato simbólico da Revolução nas práticas de mobilização da parcela republicana dessa elite letrada brasileira, que contestou em finais do século a ordem imperial edificada pelos conservadores nos anos 1840, nos indica a presença da própria Revolução nas mentes desses atores, pois como destaca Lynn Hunt

(...) no longo prazo as formas simbólicas ofereceram continuidade psicológica à experiência revolucionária. Seus símbolos e rituais deram *longue durée* à Revolução. Eram os lembretes tangíveis da tradição secular do republicanismo e da Revolução<sup>262</sup>.

Ao analisar através dos estudos citados a atuação dos membros do movimento político-intelectual brasileiro no espaço público aberto na década de 1870, representado pela imprensa e pelas formas de sociabilidade disponíveis, é possível perceber que os nossos letrados, ao

---

<sup>258</sup> Idem, p. 9-15, 26.

<sup>259</sup> ALONSO, A. **Ideias em movimento**, op. cit. p. 262.

<sup>260</sup> Idem, p. 294.

<sup>261</sup> Idem, p. 319.

<sup>262</sup> HUNT, L., op. cit., p. 80.

tentarem construir uma opinião em público acerca da conjuntura de crise do sistema imperial, se conectavam a formas históricas de ação coletiva, mormente as da matriz republicana francesa do quadro da Primeira República (1792)<sup>263</sup>. Sem desconsiderar sua relação coetânea com as ideias e os movimentos do século XIX, suas formas de pensar e de agir guardavam também os traços característicos da experiência revolucionária francesa, o tom jacobino de suas obras, a reapropriação de seus lemas e símbolos, como já foi salientado.

Como bem ressalta Mello acerca dos anos de 1888 e 1889

Acontecia ainda haver uma verdadeira adoração pela Revolução Francesa, aqui comemorada todos os anos. Efeméride que não passava despercebida por quase nenhum periódico. A ‘marselhesa’ acompanhava quase todas as manifestações liberais de rua e, muito especialmente, as de teor republicano<sup>264</sup>.

Pretendemos agora evocar duas importantes testemunhas desse movimento político-intelectual que validam a nossa argumentação no tocante à apropriação e à ressignificação do imaginário da França revolucionária pela parcela republicana da consciência letrada que emerge naquele momento, em contestação à ordem conservadora do Império edificada durante o Segundo Reinado. Nos referimos aqui a Tobias Menezes Barreto (1839-1889) e a Rui Barbosa (1849-1923).

Do advogado e político sergipano Tobias Barreto, tomamos à luz de comprovação um trecho isolado do prefácio de *Estudos de Direito*, obra publicada em 1892. Organizada pelo contemporâneo de Tobias Barreto, o sergipano Silvio Romero (1851-1914), e a seu pedido, a obra agrega manuscritos, impressos e todos os escritos jurídicos elaborados por Tobias Barreto nos anos 70 e 80 do dezenove, apesar de ter sido publicada após a queda do Império. Silvio Romero nos explica através da página quarenta e quatro (44) das *Questões Vigentes de Philosophia e de Direito*, citada no prefácio de *Estudos de Direito*, o fato de Tobias Barreto não ter simpatizado em vida com a política alemã, preferindo somente contemplar o país germânico.

---

<sup>263</sup> Outro trabalho do qual é possível extrair proposições, que corroboram para argumentação que estamos desenvolvendo, é o de Ricardo Véllez intitulado *A Revolução Francesa e a República Brasileira: aspectos históricos e ideológicos*. Nele, o autor salienta aspectos do pensamento republicano brasileiro, em que se revela a presença inspiradora da Revolução Francesa. As datas 1789 e 1889 possuem na opinião do autor significados profundos, sendo que a primeira inspira sem dúvida a segunda. Ele elenca três aspectos nos quais podemos centrar a presença dos ideais da Revolução na propaganda republicana brasileira, quais sejam, a mística republicana, a crítica ao absolutismo e aos privilégios monárquicos, e a defesa dos direitos do homem e do cidadão. Para maiores detalhes ver: RODRÍGUES, Ricardo Véllez. **A Revolução Francesa e a República brasileira: aspectos históricos e ideológicos**. (Este artigo foi escrito em 1989 e serviu como texto para uma palestra comemorativa dos 200 anos da Revolução Francesa, pronunciada no Departamento de Filosofia da UFRJ. Informações concedidas pelo próprio autor). Disponível em: [www.ecsbdefesa.com.br/fts/ARFRP.pdf](http://www.ecsbdefesa.com.br/fts/ARFRP.pdf) de RV RODRÍGUEZ. Acesso em: 19 janeiro 2015.

<sup>264</sup> MELLO, M. op. cit., p. 197.

Transcrevendo parcialmente Tobias Barreto, Silvio Romero expõe ao leitor o vínculo que o seu contemporâneo enxergava haver entre o republicanismo francês e o brasileiro:

(...) a *Republique française* não está no meu programa. Sou pouco afeiçoado ao *cancan*, em qualquer de suas manifestações. Isto destoa, bem sei, da intuição comum, ainda que ela não seja das mais seguras. O republicanismo brasileiro é um belo pedaço de literatura francesa [ grifo nosso]. (...) é a verdade tal qual sinto e aproveito a ocasião para repeti-la.<sup>265</sup>

Apesar de não apontar a qual tradição do republicanismo francês se vincula o republicanismo brasileiro, seja qual for, o da Primeira ou o da Terceira República, o fato é que Tobias Barreto vincula a inspiração do movimento nacional de finais do Império a um movimento que, como já sabemos, teve início na França, particularmente, a partir da data de 1789. Em suma, a um movimento cujos princípios foram institucionalizados naquele país europeu no século XIX, através da chamada Terceira República. Observemos o trecho em que Tobias Barreto expõe sua pouca afeição à “*Republique Française*”. Nesse trecho, ele afirma que essa desafeição destoava daquilo que era uma “intuição comum”. Ou seja, sua desafeição ia à contracorrente de uma intuição que era geral no momento em que vivia.

O advogado e jornalista soteropolitano Rui Barbosa é a outra voz epocal que nos permite sustentar nossa argumentação. Sua biografia será melhor abordada no terceiro capítulo desse trabalho, quando discutirmos sua participação política na Questão religiosa, que sacudiu o Império nos anos de 1870. Em um escrito registrado, porém não datado, Rui Barbosa explicita nítida e criticamente ao leitor que:

A compleição política de nossos republicanos era essencialmente francesa, francesa as suas idéias, franceses os seus modelos. A aspiração que os animou era a da liberdade tempestuosa e precária, que a França revolucionária de 1789, 1848 e 1870 imbuí o espírito da família latina; uma liberdade perpetuamente oscilante entre a revolução e a ditadura. Homens públicos nutridos desse mau leite não podiam assimilar facilmente o gênio das instituições americanas, penetrar-se realmente da intuição de um sistema em que o governo se veja limitado pela justiça<sup>266</sup>.

<sup>265</sup> BARRETO, Tobias. **Estudos de Direito**. Publicação Phostuma dirigida por Silvio Romero. Rio de Janeiro: Laemmerte & C. – Editores proprietários, 666, Rua do ouvidor, 1892, p. XIII. Sobre a vida e principalmente sobre as obras de Tobias Barreto ver: [http://www.cdpb.org.br/dic\\_bio\\_bibliografico\\_barretotobias.html](http://www.cdpb.org.br/dic_bio_bibliografico_barretotobias.html).

<sup>266</sup> **Pensamentos de Ruy Barbosa**. Coligidos e prefaciados por Moysés Horta. SP: Irmãos Marrano; Livraria do Globo, [ 19-? ], p. 41. Essa obra que traz textos com o pensamento de Rui Barbosa foi consultada diretamente na Fundação Cultural Casa de Rui Barbosa no Rio de Janeiro. É um livro cuja a data de elaboração não está registrada na ficha catalográfica. O autor também não indica ao leitor os anos em que o letrado baiano deixou registrado cada pensamento que constitui a obra. Através de consultas em sites de venda de livro, descobrimos que o livro pode ter sido publicado em 1925.

Esse pensamento de Rui Barbosa quanto à incorporação dos moldes da tradição republicana francesa pelo movimento republicano brasileiro do século XIX, mesmo não datado, permiti-nos desprender que o seu autor o elaborou num momento posterior. O emprego do verbo “ser” no pretérito imperfeito do indicativo demonstra-nos a impressão que essa característica do movimento deixara gravado na memória de Rui Barbosa. Atenhamos igualmente que Rui Barbosa, de uma maneira generalizante, não nos aponta exceção dentro do republicanismo brasileiro quando fala da inspiração francesa que teria orientado a “compleição política” dos agentes do movimento.

Silva Jardim talvez seja de fato o maior exemplo de homens desse movimento contestatório a expressar essa afinidade. Tendo rompido com a ala do Partido Republicano que defendia a transição da monarquia para a república, liderada por Quintino Bocaiúva, e uma vez entendendo a necessidade de preparar essa nova força política em que se constituía aquilo que podemos chamar de ‘opinião pública’, o propagandista tornou um lugar comum comparar o trajeto histórico brasileiro ao francês. Para ele, era no Centenário da Revolução Francesa que deveria se dar a Revolução Brasileira<sup>267</sup>.

Na obra que discute o perfil político de Silva Jardim, junto aos fatos da vida do propagandista fluminense, Heitor Ferreira Lima ao indicar o lançamento de *A Propaganda Republicana* no ano de 1978, pela parceria entre o MEC, a Fundação Cultural Casa de Rui Barbosa e o Conselho de Cultura do Rio de Janeiro, lembra aos leitores que a obra de 480 páginas “*reúne quase tudo o que nos deixou o jovem tribuno ‘no estilo da Revolução Francesa, meio à Danton, meio à Camille Desmoullins’, como o qualificou Francisco de Assis Barbosa, na Apresentação*”<sup>268</sup>.

Não se pode deixar de destacar aqui o fato de que atrelado ao legado da Revolução vinha o ideário iluminista, uma vez que a Filosofia das Luzes foi decisiva para a formação do ideário da Revolução Francesa de 1789. O movimento revolucionário foi o responsável não só por libertar o pensamento ilustrado das amarras do Antigo Regime como também por universalizar suas ideias. Desse modo, associado à experiência revolucionária francesa, o Iluminismo esteve presente no movimento político-intelectual dos letrados que apareceram em cena a partir dos anos de 1870 no Brasil. Como foi apontado na introdução geral, a proposta de pensar a relação

---

<sup>267</sup> Ver: JARDIM, Silva. **Carta Política ao Paiz e ao Partido Republicano** (Publicada n’ O Paiz em 6 de janeiro de 1889). Rio de Janeiro: Imprensa Mont’ Alverne – Rua da Uruguyanana n. 43., 1889 (Centenário da Grande Revolução), p. 20.

<sup>268</sup> LIMA, H. F., op. cit. p. 13.

entre o Iluminismo e o movimento político-intelectual brasileiro surgido em finais do Império já havia sido posta em prática na década de 1980 por Roquer Spencer em sua tese, quando o autor denominou o movimento político-intelectual brasileiro de *Ilustração Brasileira*.

Não foi sem justificativas que Roquer Spencer cognominou o movimento com esse termo, demonstrando com isso o apreço que os homens de letras do período investigado tinham para com a educação, a ciência e as ideias, sendo estes os caracteres que os nossos letrados haviam legado do Iluminismo europeu do décimo oitavo século. Ressaltamos o fato de entendermos que esse legado era transmitido por meio das correntes cientifistas do século XIX europeu que eram tributárias do Iluminismo. Se tomarmos a acepção através da qual Sérgio Rouanet lança mão para definir o Iluminismo, entendendo-o como um movimento trans-epocal, não limitado a uma época específica e de combate ao mito e ao poder por meio da razão<sup>269</sup>, veremos que para além da justificativa tomada por Roque Spencer é plausivelmente pertinente buscar na “Ilustração brasileira” nexos que a associe com o movimento intelectual-filosófico europeu, como estamos tentando demonstrar, analisando-a comparativamente com a realidade social do Iluminismo francês, o do século XVIII. O comparativismo entre os dois movimentos foi uma estratégia de abordagem adotada para tratarmos dessa temática.

À luz de conclusão desse primeiro capítulo, respeitando as singularidades presentes em cada caso, é possível estabelecer comparações concernentes à situação social e intelectual dos membros que compuseram o Iluminismo francês e o movimento político-intelectual brasileiro de 1870, e conexões quanto ao uso político de suas ideias, mesmo em se tratando de contextos nacionais distantes no tempo e no espaço.

Como ressaltamos no início, a contribuição da esfera (espaço) pública nas transformações sociais e políticas das sociedades constituiu-se em uma das problemáticas através das quais buscamos desenvolver as reflexões apresentadas, tomando para isso como exemplos o Iluminismo francês e a consciência letrada brasileira surgida nos dois decênios finais do Império. Ambos os casos servem de realidades exemplificativas através das quais nos é possível afirmar que o relacionamento imbricado dos homens de letras com o espaço público e com a opinião pública teve como consequência a deslegitimação teórica e simbólica dos regimes monárquicos sob os quais viviam, em seus respectivos vieses, absolutista e constitucionalista, favorecendo dessa forma o advento da ideia republicana de governo em detrimento das autoridades tradicionais, a própria monarquia e o clero. Porém, existem considerações que nos levam a pensar para além de semelhanças e diferenças.

---

<sup>269</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. SP: Cia das Letras, 1987, p. 28.

Mais do que elementos para uma análise comparativa, existem legados que unem o Iluminismo e a Revolução Francesa ao movimento político-intelectual brasileiro de fins do Oitocentos. Através das considerações contidas nos vários estudos apresentados, torna-se válido argumentar que a relação entre os letrados brasileiros de 1870 com o Iluminismo e com a experiência revolucionária francesa de fins do Setecentos não se limitou apenas ao universo das ideias e do simbolismo, mas também alcançou o mundo concreto da prática. Assim sendo, é possível afirmar que para além das mentes, as características da experiência francesa de finais do século XVIII também estiveram presente nas práticas concretas de mobilização dos membros do movimento político-intelectual, durante a crise do Império, mesmo se tratando de um movimento político-intelectual de caráter eminentemente reformista, e, portanto, com propósitos não-revolucionários.

Como já indicamos através desses estudos, está constatado que a forma das produções impressas dos letrados brasileiros no período guardava traços advindos da experiência revolucionária francesa, amparada na tradição nacional. A inspiração do estilo de seus opúsculos, copiosamente levantados por A. Alonso, pautava-se em parte no tom jacobino e na retórica clássica da tradição panfletária proveniente do Primeiro Reinado e da Regência.

O termo “jacobinismo” foi importado da Revolução Francesa e seu significado mudou ao longo do tempo. Como demonstramos na subseção 1.2.1, no período regencial o jacobinismo foi um dos traços mais destacados do pasquim e, enquanto fenômeno de procedência francesa, se manifestou em terras brasileiras naquele período através do anti-lusitanismo, relacionado aos problemas comerciais e aos problemas da dinastia. Era um patriotismo que mascarava os interesses ocultos, na busca por esmagar os adversários e por destruir o oponente. Acrescentamos também o fato de durante o Império o termo ter servido para definir os republicanos ardorosos. No fim da Monarquia bragantina, os clubes republicanos radicais se diziam ser jacobinos por seguirem as mesmas ideias dos franceses de um século atrás. Com a proclamação da República, o fenômeno cresceu e se espalhou pelo país através da formação de clubes. Os “radicais da república” vieram a ser o principal apoio político-militar do governo de Floriano Peixoto<sup>270</sup>.

---

<sup>270</sup> Sobre o uso do vocábulo “jacobino” para o contexto de finais do Império e início da República ver:

<http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/JACOBINISMO.pdf>.

Para uma discussão historiográfica acerca do emprego dos conceitos de “jacobino” e “jacobinismo” em momentos da história brasileira ao longo do século XIX, indicamos: JUNIOR, João Julio Gomes dos Santos. Jacobinismo, anti-lusitanismo e identidade nacional na República Velha. *Historiae*, Rio Grande 2(2): 89-106, 2011. Disponível em: [www.seer.furg.br/hist/article/download/2493/1324](http://www.seer.furg.br/hist/article/download/2493/1324). Acesso em: 22 Jan. 2015

Lembramos que falar de jacobinismo no que diz respeito à retórica inflamada das obras e à postura de ação política adotada pelos agentes mais exaltados dos grupos republicanos do movimento contestatório, mesmo sabendo que estamos tratando de um movimento político-intelectual reformista e não revolucionário, implica de algum modo em termos que nos remeter à experiência de marginalização compartilhada pelos subliteratos do Baixo Iluminismo, pois foram esses homens que devido à sua condição na sociedade francesa do Antigo Regime viriam a se converter nos radicais da Revolução, passando a ser identificados como jacobinos. Eles se tornaram referências de ação política no que diz respeito à incitação à violência, à desconfiança em relação aos inimigos externos e internos, e ao amor que leva a vencer ou morrer pela pátria. Dessa forma, entendemos que o uso pragmático de um conceito por parte dos agentes de uma situação histórica singular, como a brasileira de fins do dezenove, não elimina completamente as acepções e as experiências anteriores do conceito.

Os jacobinos da Primeira República francesa construíram com os referenciais que elencamos uma linguagem política própria, que encontrou homologia nas conjunturas do Brasil da Regência e de fins do dezenove. Basta contemplarmos a solução revolucionária que chega a indicar Saldanha Marinho como um possível desfecho para a Questão Religiosa no país, evocando inclusive a mística da salvação nacional, como veremos no terceiro capítulo. Basta para isso contemplarmos a vida e, mormente, as obras de Silva Jardim e de Lopes Trovão<sup>271</sup> no auge do ativismo político de ambos, para constatarmos que o modelo inspirador dos propagandistas radicais da República no Brasil era o modelo popular de 1789, de discussão dos assuntos em praça pública, na rua e no teatro. A revolução mesmo não concretizada pela ação, era tomada como estratégia discursiva dos agentes para incitar as reformas necessitadas pela sociedade brasileira do período.

Quanto às suas práticas políticas, o movimento político-intelectual brasileiro foi buscar suas estratégias de ação e de mobilização coletiva nas modalidades de ação política surgidas em meio aos movimentos de fins do Século XVIII, e disponíveis a todos os movimentos sociais desde então. Dentro desse âmbito, a matriz francesa do republicanismo está entre as formas contenciosas inspiradoras das práticas políticas dos letrados brasileiros em seu ataque à ordem vigente no Segundo Reinado, como tentamos demonstrar. Comícios, grandes manifestações populares, formação de clubes republicanos, todas essas formas de mobilização da opinião,

---

<sup>271</sup> Um caso exemplificativo no qual podemos ver a atuação de Lopes Trovão junto às massas foi a Revolta do Vintém. (MELLO, M., op. cit., p. 23-25). Sobre a vida e obra de Lopes Trovão ver: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/TROV%C3%83O,%20Lopes.pdf>. Acesso: em 20 janeiro 2015.

utilizadas pelos agentes do movimento político-intelectual brasileiro, tiveram na República de 1792 na França o seu primeiro grande exemplo na história.

## **CAPÍTULO 2: A APROPRIAÇÃO E A RESSIGNIFICAÇÃO DO IDEÁRIO FRANCÊS ILUMINISTA E REVOLUCIONÁRIO PELO MOVIMENTO POLÍTICO-INTELLECTUAL BRASILEIRO DE 1870**

*Condorcet traçara o quadro do progresso do espírito humano e Turgot entrevira a lei dos três estados um dos justos títulos de Glória de Augusto Comte.*

Lauro Sodré, *em Crenças e Opiniões* – 1896, p. 168.

Neste capítulo procuramos discutir a apropriação e a ressignificação do pensamento francês iluminista e revolucionário pelo discurso dos letrados brasileiros de 1870, explorando a relação do Iluminismo, do seu projeto de modernidade, por extensão, com o Cientificismo do século XIX. Pretendemos estudar essa assimilação nos baseando na ideia de “apropriação” enquanto conceito operatório de análise. No que diz respeito a este conceito Roger Chartier nos é sugestivo, pois ao discorrer sobre uma possível sociologia histórica das práticas culturais, ele aponta que o mundo das representações é “*moldado através de uma série de discursos que o apreendem e o estruturam*”. A sua problemática se baseia numa reflexão do modo como as representações [configuradas por meio desses discursos] podem ser apropriadas pelos leitores dos textos. A apropriação dos discursos coloca-se assim na “*(...) maneira como estes afetam o leitor e o conduzem a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo*”<sup>272</sup>.

Portanto, será tendo em vista as implicações dessa definição que Chartier atribui ao conceito de “apropriação”, que buscaremos entender como princípios do discurso iluminista e aqueles decorrentes de 1789 foram “apropriados” em solo brasileiro pelos letrados do movimento político-intelectual de 1870 que selecionamos, na esteira do processo que levaria à crise o Império brasileiro. Em outras palavras, como eles instrumentalizaram, principalmente por meio de seus impressos, essas temáticas e esses princípios no âmbito das teorias científicas do dezanove, de modo a terem um instrumental teórico que lhes pudessem auxiliar na compreensão das transformações que se processavam na realidade brasileira naquele momento, e ao mesmo tempo, pudessem contestar o estatuto da ordem conservadora, propondo

---

<sup>272</sup> CHARTIER, Roger. **A História Cultural**, op. cit., p. 23-24.

reformas da ordem. Ela nos auxiliará também a entender as ideias dentro da relação texto-contexto.

Especificamente nas duas subseções seguintes do presente capítulo, objetivamos abordar como essa apropriação do Iluminismo se manifesta também através das correntes científicas desenvolvidas no decurso do século XIX, as quais formavam aquele ‘bando de ideias novas’, como as denominou Silvio Romero. Sabemos que é impossível ignorar a relação existente entre a consciência letrada dos anos 1870 no Brasil e o Cientificismo europeu de meados do século XIX, já que foi de grande parte dessas ideias que vinha o referencial teórico, do qual se serviu os homens de letras do Brasil daquele período para contestar a ordem imperial. Porém, entendemos que na apropriação do Iluminismo pelo Cientificismo oitocentista europeu existe uma relação de continuidade que não foi minuciosamente explorada pelos trabalhos que se detêm a investigarem o movimento político-intelectual brasileiro. Como argui Maria Tereza Mello ao analisar o quadro filosófico do século XIX no Brasil, o racionalismo da Ilustração era mais antigo no país e teve forte penetração na elite brasileira, parte da qual o fora beber na própria Europa, inclusive o Imperador”<sup>273</sup>.

Entendemos assim ter sido o Cientificismo do século XIX tributário do Iluminismo, isso no que diz respeito à sua visão de história através dos ideais de progresso, civilização, ciência, razão, perfectibilidade, liberdade. Apesar de enfocarmos os pontos de rupturas no pensamento daquele século, não nos deteremos neles, pois isso implicaria em centrar a análise mais na especificidade do Cientificismo, o que escaparia do nosso propósito. Isso já tendo em vista a existência de uma significativa produção explicando as contribuições das teorias científicas do Oitocentos, ora somente para com as ideias do movimento político-intelectual de 1870, ora para com suas ideias em consonância com suas práticas políticas<sup>274</sup>.

## 2. 1 O ILUMINISMO E O CIENTIFICISMO DA SEGUNDA METADE DO OITOCENTOS

O século XVIII, que ficou conhecido como “O século das Luzes” ou “Século da Filosofia”, foi marcado na Europa pelo desenvolvimento da Ilustração ou Iluminismo. Não levaremos a cabo nessa subseção uma distinção enfática entre os dois termos, mas informamos de antemão que ela é ressaltada por alguns trabalhos<sup>275</sup>. De acordo com E. Cassirer, a Filosofia

<sup>273</sup> MELLO, M., op. cit., p. 91.

<sup>274</sup> Ver: COSTA, C., op. cit.; BARROS, Roque S. M., op. cit.; PAIM, A., op. cit.; ALONSO, A. **Crítica e crise**, op. cit.; ALONSO, A. **Ideias em movimento**, op. cit.; MELLO, M., op. cit.,

<sup>275</sup> Em “Erasmus, pensador iluminista”, Sérgio Rouanet afirma que sugere reservar o termo “Ilustração” de modo exclusivo para designar a corrente de ideias que floresceu no século XVIII, propondo o uso de “Iluminismo” para

do Século XVIII esteve vinculada ao paradigma metodológico da física newtoniana no qual a análise torna-se um instrumento necessário e indispensável de todo o pensamento. Nela não havia pontos de ruptura entre o pensamento do século XVIII e o do século XVII uma vez que era herdeira do racionalismo de Descartes, Spinoza e Leibniz<sup>276</sup>.

Reassumindo o princípio cartesiano, o Iluminismo postulou a regra que Kant sintetizou como a essência da *Aufklärung*. À pergunta “*Was is Aufklärung?*” formulada por J. F. Zoellner, em artigo publicado em 1783 no periódico *Berlinische Monatsschrit*, o filósofo iluminista alemão em outro artigo de 1784 respondeu que o Iluminismo representa o homem saindo de sua fase de menoridade (*Mündigkeit*) por sua própria culpa. A causa não é o defeito do entendimento, mas sim a falta de decisão e de coragem para usá-lo sem ser dirigido por quem quer que seja. É o *sapere aude!* (atreva-se a saber, ouse saber, ouse usar o seu próprio entendimento) a divisa do Iluminismo, sua marca, seu distintivo<sup>277</sup>. O alcance da maioridade nessa circunstância torna-se ainda no Setecentos o seu ideal maior de realização no combate contra instâncias que promoviam a infantilização do homem.

Para Rouanet, a Ilustração (o Iluminismo no século XVIII) foi ao gênero humano a mais generosa proposta de emancipação oferecida, acenando ao homem a possibilidade de construir seu destino livre da tirania e da superstição. Acreditava na ciência enquanto um saber posto a serviço do homem. Sua moral era livre visando uma liberdade concreta. Valorizava a vida das paixões, pregando uma ordem na qual o cidadão não fosse oprimido pelo Estado, o fiel não o fosse pela religião, e a mulher não o fosse pelo homem. Sua doutrina dos direitos humanos era abstrata, porém universal, transcendendo os limites do tempo e do espaço, suscetível sempre de novas apropriações<sup>278</sup>. Fato este que pretendemos demonstrar como sendo aplicável às ideias de membros da consciência letrada brasileira de 1870 em meio às suas práticas políticas.

Parafraseando José G. Merquior, Rouanet destaca que o Iluminismo consistiu no prelúdio da realidade tecno-social do mundo contemporâneo, da sociedade industrial de tipo liberal. Em outros termos, ele foi a matriz do pensamento liberal. Herdeiro do Seiscentos, ele

---

definir uma tendência intelectual, não restrita a uma época específica, que combate o mito e o poder a partir da razão, Ainda segundo o autor, o “*Iluminismo é uma tendência trans-epocal que cruza transversalmente a história e que se atualiza na Ilustração, não começando e nem se extinguindo no século XVIII*”. Desse modo, a Ilustração aparece como uma importantíssima realização histórica do Iluminismo. Para ele, antes da Ilustração houve muitos autores iluministas como Lucrécio, Erasmo, e também depois dela, como Marx, Freud e Adorno (ROUANET, S. P., op. cit., p. 28). Acerca dessa distinção dos termos “Iluminismo” e “Ilustração” ver também: FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo**. 2. ed. SP: Ática, 1989, cap. 2.

<sup>276</sup> CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 30, 89.

<sup>277</sup> CASSIRER, E., op. cit., p. 223; CHARTIER, op. cit., p. 53; FALCON, F. C., op. cit., p. 18.

<sup>278</sup> ROUANET, S. P., op. cit., p. 27.

criou ou reelaborou temas que estão na base do liberalismo: a doutrina da Tolerância de Voltaire; a doutrina das garantias individuais contra o Estado, com Montesquieu; a ideia do progresso, com Condorcet; o papel da ciência no aperfeiçoamento material e moral dos homens, com Diderot; e a teoria dos direitos humanos. Sua herança foi igualmente reivindicada pelos marxistas, que a tomando inicialmente como doutrina da burguesia europeia em luta contra o feudalismo, a empenhou como nova bandeira da nova classe revolucionária (o proletariado) em prol da emancipação de todo o gênero humano<sup>279</sup>. Sabemos que a filosofia das Luzes atingiu o seu zênite na França, país europeu onde foi decisiva para a formação do ideário da Revolução Francesa de 1789.

O Iluminismo possuía uma visão de história. Seus representantes pensavam que podiam melhorar a sociedade humana por meio do progresso das luzes da Razão, faculdade humana endeusada por eles, contra os vícios, os preconceitos de toda ordem, contra a intolerância, o fanatismo e a superstição. Autores como J. Habermas, o próprio Rouanet, discutem a existência de um verdadeiro projeto de sociedade moderna presente no discurso dos filósofos do século XVIII desde então. Estando dada essa perspectiva, identifiquemos o surgimento da expressão “projeto moderno iluminista”.

Este termo foi utilizado pelo filósofo alemão da Escola de Frankfurt Jürgen Habermas para definir o fenômeno intelectual que surgiu no século XVIII com o advento do Iluminismo. No dizer do próprio Habermas “‘*Modernidade - um projeto inacabado*’ era o título de um discurso que pronunciei em setembro de 1980, quando recebi o *Premio Adorno*”<sup>280</sup>. Este projeto de modernidade que já vinha sendo formulado desde o século XVII pelos filósofos do Iluminismo consiste num desenvolvimento inexorável das ciências objetivas, das bases universalistas da moralidade, da lei, sendo ao mesmo tempo uma libertação das capacidades cognitivas acumuladas e de sua utilização na organização racional da vida<sup>281</sup>. De fato, podemos dizer que “modernidade” é um conceito histórico surgido com o Iluminismo, fenômeno, aliás, considerado o responsável por iniciá-la. Ela teve seu ápice nos séculos XIX e XX, e pode ser definida como um conjunto de modificações nas estruturas sociais do Ocidente a partir de um longo processo de racionalização da vida<sup>282</sup>.

---

<sup>279</sup> Idem, p. 200-1.

<sup>280</sup> HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Luiz Sérgio Rodnet Nascimento. SP: Martins Fontes. 2000, p. 1.

<sup>281</sup> HABERMAS, J. *Modernidade - Um Projeto Inacabado*. In: ARANTES, Otília B. Fiori; ARANTES, Paulo E. **Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense. 1992.

<sup>282</sup> SILVA, Kalina Vanderlei. **Dicionário de conceitos históricos** / KalinaVanderlei Silva, Maciel Henrique Silva. – 2.ed., 2ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2009, p. 297.

No que diz respeito a essa ideia de uma “modernidade iluminista”, dialogamos também com os trabalhos de José Carlos Reis nos quais o autor esboça o quadro das macroteorias que orientaram a reflexão e a ação históricas do décimo oitavo ao vigésimo século da época contemporânea.

Muito além de dado histórico, passível de datação, o Iluminismo enquanto movimento filosófico e intelectual, herdeiro e continuador da tradição racionalista e humanista da Renascença engendrou um sistema de interpretação dos processos históricos extremamente influente sobre o pensamento Ocidental. De acordo com Reis, a visão iluminista de história, que na verdade foi uma construção especulativa de franceses e alemães, na transição do século XVIII para o XIX, se constituiu na base do projeto da Modernidade<sup>283</sup>. Mas que visão de história é essa criada pelos pensadores ilustrados que serviu tanto de base para uma revolução do porte da francesa de finais do século XVIII quanto para as utopias revolucionárias dos dois séculos subsequentes? Que visão é esta que esteve na base das utopias progressistas da história desenvolvidas desde então?

Reis nos responde salientando que o projeto moderno iluminista elaborou metanarrativas filosóficas que proporcionavam o conhecimento do sentido global da história, ao mesmo tempo em que ofereciam aos eventos um lugar e uma significação. Articulado pelo Iluminismo, o projeto moderno vê a história como espírito universal, uma consciência subjetiva lógica que toma consciência de si. Ela é concebida como a marcha do espírito em busca da liberdade. Como construção realizadora da subjetividade universal, a história assume a forma de um processo racional e inteligível que culmina na vitória da Razão, a governante do mundo<sup>284</sup>.

Entendido dessa forma, o projeto moderno iluminista é extremamente otimista, pois crê na Razão e em seu poder de moldar o mundo histórico-social. A hipótese do iluminismo é Hegeliana conforme Reis, uma vez que a história possui um significado, podendo somente produzir a moralidade, a justiça. Se cabe tão somente ao futuro trazer a vitória da Razão, torna-se dessa forma imprescindível auto-supressão do presente para que esse futuro, pautado na Razão, numa sociedade justa, moral, livre e igualitária se implante de modo imediato. Sob o governo crítico da Razão, a história na modernidade se acelera<sup>285</sup>.

---

<sup>283</sup> REIS, José Carlos. **A Escola dos Annales**. RJ: Paz e Terra, 2000, p. 166.

<sup>284</sup> REIS, José Carlos. Da História total à História em migalhas: o que se perde, o que se ganha. \_\_\_\_\_ In.: **História e Teoria**....RJ: FGV, 2006, p. 71.

<sup>285</sup> Idem, p. 69.

Mas qual é o sentido da revolução nesse projeto, que constitui, aliás, uma das macroteorias orientadoras da reflexão e da ação histórica dos séculos XVIII e XIX? De acordo com Reis, uma vez conhecido antecipadamente o sentido da história, que aponta para um futuro de perfectibilidade, a revolução torna-se legítima. Ela é apenas “(...) a aceleração da marcha do espírito em busca da liberdade”<sup>286</sup>. Legitimando assim toda a violência contra o passado-presente, obstáculo à liberdade, e ao mesmo tempo, propondo a ida imediata ao futuro, o Iluminismo concebeu a história como um processo global, coerente, único e acelerado da humanidade rumo à perfeição futura. É nesse sentido que a crítica racional, segundo o autor, torna-se impiedosa e intransigente com os irracionalismos e privilégios da tradição. Como expressão superior do espírito universal, a mais violenta revolução é, dessa forma, moral e legítima.

Uma vez criada pelo “projeto iluminista” para a reconstrução da realidade histórica e social, dessa cosmovisão se originaram as ideias das quais se valeram os homens de letras do último decênio do século XVIII francês para modificar a situação de marginalidade social na qual se encontravam sob o cetro da dinastia dos Bourbons, na França absolutista, como mostramos no primeiro capítulo. Esses homens eram aquela boemia literária descrita por Robert Darnton, a *canaille de la littérature*. Inclusive, é essa mesma perspectiva, que legitima a violência revolucionária enquanto meio de concretizar a liberdade, que leva, por exemplo, a um Marat em 1793, no seu *Ami Du Peuple* a afirmar que “É pela violência que se deve estabelecer a liberdade”<sup>287</sup>. Herdeiro da Filosofia das Luzes, o período da Revolução Francesa é apontado por Giuseppe Duso como o período no qual novos conceitos foram usados para se referir à organização constitucional da vida humana pelos indivíduos. Foi uma época de mudança radical no pensamento das pessoas, no conhecimento que tinham delas mesmas<sup>288</sup>.

No projeto moderno iluminista, o sentido universal da história se expressa na emancipação da humanidade. Contudo, essa visão da história, revolucionária em sua essência, banaliza a violência, tornando a ação total, a revolução, cotidiana, trazendo menos a liberdade prometida do que propriamente a violência. Retomando a interpretação de José Reis, o Iluminismo subordinou o passado presente à teleologia. “Progresso”, “revolução”, “evolução”,

---

<sup>286</sup> Idem, p. 69.

<sup>287</sup> A frase completa está disponível em: <http://educaterra.terra.com.br/voltaire/mundo/jacobinos.htm>. Acesso em: 3 ago. 2013.

<sup>288</sup> DUSO, Giuseppe. Begriffsgeschichte and the modern concept of Power. IN.: SEBASTIÁN, Javier F. (ed.) **Political concepts and time**. Santander: Cantabria University Press/McGraw-Hill Interamericana de Espanha, 2011, p. 280.

“crise”, “emancipação” são os novos conceitos que surgem para indicar a implantação do futuro, que traz a vitória da Razão no presente<sup>289</sup>.

O teórico alemão Reinhart Koselleck na seleção de artigos que compuseram sua tese *Futuro Passado* assevera que a experiência temporal e a ideia de história passaram por uma transformação entre os anos de 1750-1850, período de transição para a modernidade (*Neuzeit*), período também chamado por ele de *Satteltzeit* (literalmente tempo sela). A obsessão com o “tempo” durante esse período pode ser revelada pela linguagem que adquiria novos conceitos, neologismos e novas ressignificações conceituais. É a explosão revolucionária na França a partir de 1789 a responsável por essa importância da noção de tempo na linguagem<sup>290</sup>. Conforme o próprio Koselleck, entre o período de 1500 a 1800 o tempo histórico adquiriu uma nova qualidade. Ocorreu nesses 300 anos, definido como aquele período mais ou menos balizado entre a Reforma Protestante (1517) e a Revolução Francesa (1789), uma temporalização da história cuja consequência última foi uma aceleração que marcará a modernidade em si de forma definitiva<sup>291</sup>.

Devido a essa aceleração, a distância entre a experiência (passado) e a expectativa (futuro) aumentou progressivamente. O topos ciceroniano da história *Magistra Vitae*, cuja estrutura temporal estática que articulava passado, presente, futuro, num contínuo, tomando o passado como exemplo para os atos dos homens no presente tendo em vista o futuro, sofreu um forte abalo. A abertura de um futuro inédito fez com que o passado deixasse de ensinar. A aceleração do tempo histórico fez com que a utilidade da experiência passada fosse anulada diante do inédito e do indeterminado<sup>292</sup>. Portanto, uma vez constatada com a leitura desses autores essas especificidades, parece impossível não se ater para a precipuidade da Revolução Francesa para o alcance histórico do projeto iluminista de modernidade. Aliás, Habermas a cita, juntamente com a Reforma Protestante e o Iluminismo propriamente dito, como um dos marcos da Modernidade<sup>293</sup>.

O conceito de progresso serviu para ilustrar a nova experiência temporal. Ao mesmo tempo em que representava a secularização das expectativas cristãs do futuro, também servia como metaconceito sintetizador do movimento único e universal de um conjunto de novas experiências que impactava a vida europeia desde o Seiscentos<sup>294</sup>. É dada a Kant a paternidade

<sup>289</sup> REIS, J., **Da História Total à História em migalhas**, op. cit., p. 70.

<sup>290</sup> DUARTE, João de Azevedo e Dias. Tempos e crise na teoria da Modernidade de Reinhart Koselleck. **História e Historiografia**, Ouro preto, n° 8. abril, 2012, 70-90.

<sup>291</sup> KOSELLECK, R. **Futuro passado**, op.cit., p. 23.

<sup>292</sup> DUARTE, op. cit., p. 74.

<sup>293</sup> HABERMAS, **O discurso filosófico da modernidade**, op. cit.

<sup>294</sup> DUARTE, op. cit., p. 74.

sobre a cunhagem do termo, que deixou de se restringir ao universo dos conceitos, passando a expressar-se também na experiência cotidiana, como a Revolução Francesa. A escatologia cristã se alterou com a descoberta desse novo horizonte de expectativa. O “profeta espiritual” foi substituído pelo progresso mundano. O objetivo da perfeição, no quadro da Modernidade criada pelo pensamento iluminista, foi temporalizado deixando de limitar o seu alcance ao Além. Na França, a temporalização da doutrina da perfeição equivaleu à palavra *perfectionnement*, que J. J. Rousseau submeteu à ideia de *perfectibilité*, a perfectibilidade do homem<sup>295</sup>.

Podemos sinteticamente afirmar que o projeto de modernidade iluminista crê na Razão como meio pelo qual o homem pode conquistar a liberdade e a felicidade sociopolítica. Ela é capaz de evolução e de progresso. A perfectibilidade humana consiste na libertação do homem em relação à superstição, ao medo aos preconceitos de todas as ordens, isso através do conhecimento, das ciências, e da moral. A razão é aperfeiçoada através do progresso das civilizações, que são ordenadas na sequência das mais atrasadas às mais adiantadas. A natureza nesse projeto é concebida distinta da civilização, que é vista como reino da liberdade<sup>296</sup>.

Como já foi ressaltado, essa cosmovisão de história impactou modelarmente o pensamento ocidental desde fins do século XVIII. O próprio Koselleck e outros teóricos se posicionaram criticamente frente à crítica iluminista, ao seu projeto de história, apontando acusadoramente o fato de ambos terem aberto espaço para a emergência de filosofias progressistas da história, que estão na base da crise que marca a sociedade moderna<sup>297</sup>. Entre essas filosofias progressistas (evolucionistas) apontadas por Koselleck estavam sem sombras de dúvidas as correntes científicas desenvolvidas ao longo do século XIX europeu as quais compunham o quadro das suas culturas políticas: o positivismo, darwinismo e o spencerianismo.

Para a nossa temática proposta, sabe-se que é impossível ignorar a vinculação existente entre o movimento político-intelectual brasileiro de 1870 e as culturas políticas europeia do século XIX, ideias coetâneas ao movimento de contestação ao Império. Como sustenta Daniel Cefai, uma vez que emergem e se transformam nos contextos temporais, as culturas políticas não podem ser pensáveis fora de seus processos de emergência. Elas “(...) *aparecem de forma indissociável de seus usos pragmáticos e estratégicos. Os atores se orientam e se movem nas*

<sup>295</sup> KOSELLECK, R. **Futuro passado**, op. cit, p. 316-318, 320.

<sup>296</sup> CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000, p. 57-58.

<sup>297</sup> DUARTE, op. cit., 84.

*arquiteturas semânticas que constroem as formas de ação individual e coletiva*”<sup>298</sup>. Por isso, a análise da percepção das ideias caras à filosofia iluminista sobre o pensamento dos aspirantes à inteligência nacional a partir dos anos 1870, parte aqui do pressuposto de que o Cientificismo e suas variantes da segunda metade daquele século constituíram uma continuidade do Iluminismo, do seu projeto de modernidade, porém foram repensadas sob novas bases, pautadas no paradigma evolucionista.

Desse modo, sustentamos que as ideias do projeto moderno iluminista ressoavam nas propostas de reforma da sociedade imperial pretendidas pelos letrados brasileiros dos anos 1870 no âmbito de suas produções, isso através do Cientificismo oitocentista. Conforme ressalta Maria de Mello, a *intelligentsia nacional* quis valer-se da Razão como único guia para a reconstrução da sociedade e do Estado pátrios, superando a tradição de hierarquias fundadas no privilégio e a caduca união trono-altar do Império, para fundá-los sobre a ciência, a efetiva propulsora do progresso. Ao evolucionismo otimista apreendido por esses homens de letras se “(...) acrescentava a confiança iluminista na perfectibilidade humana”<sup>299</sup>.

Se valendo da noção de “repertório”, Ângela Alonso trabalha com a argumentação de que o movimento contestatário brasileiro de 1870 buscou no repertório político-intelectual, de fins do dezenove, recursos que lhe permitisse formular sua crítica à tradição liberal-romântica do Império. Desse meio, dois grupos de elementos foram mobilizados, quais sejam: a incorporação de teorias estrangeiras de reforma social; e a reinterpretação da própria tradição nacional. Esse segundo elemento condicionava seletivamente a escolha das teorias estrangeiras de reforma social visto que o movimento travou um incessante diálogo com a tradição imperial, de modo que a crítica formulada a esta pudesse ser inteligível<sup>300</sup>. As correntes científicas que foram apropriadas e ressignificadas pelos letrados contestadores da ordem conservadora do Império, às quais nos referimos nesse trabalho (positivismo, spencerianismo, o evolucionismo, o darwinismo social, novo liberalismo), equivale na abordagem da autora ao “repertório” das teorias estrangeiras de reforma social, sintetizado por ela sob a denominação de “política científica”, epíteto utilizado por C. Hale para descrever o congênere mexicano do movimento. Essa política científica “designa a simplificação e a conversão das principais descobertas da sociologia [entende-se do século XIX] nascente em argumentos e princípios de orientação política”<sup>301</sup>.

<sup>298</sup> CEFAI, D., op. cit., p. 95,99, 110. (Tradução do autor).

<sup>299</sup> MELLO, M., op. cit., p. 93-122

<sup>300</sup> ALONSO, A. **Ideias em Movimento**, p. 176-78.

<sup>301</sup> Idem, p. 238.

Da política científica oitocentista, o movimento político-intelectual brasileiro obteve uma linguagem e um esquema conceitual para que pudesse se diferenciar e contestar a tradição imperial. Na opinião da autora, foi um modo de se distanciar da filosofia política do liberalismo francês da Restauração que orientou a fundação das instituições do II Reinado. Através desses esquemas de pensamento, os agentes do movimento político-intelectual brasileiro, por meio de suas obras, puderam inserir a história de formação do Estado-nação no Brasil numa história mundial, incompatibilizar a sociedade imperial com a modernidade, diagnosticar a conjuntura nacional vivida como decadência, como crise de um padrão social e político típicos do *Antigo Regime*, diante do despontar de uma sociedade democrática e representativa. Obtiveram em suma elementos para propor reformas estruturais para a realidade social em que viviam. Nesse sentido, aponta a autora que Comte, Spencer, S. Mill e Ernst Renan não eram vistos como filósofos, mas como teóricos da reforma da sociedade<sup>302</sup>. Do repertório da política científica vinha a ideia de mudança na história por meio da ação coletiva.

Presente entre os jovens militares, nas escolas de direito e de medicina no Brasil das décadas finais do Oitocentos, de acordo com Celso Castro, a mentalidade cientificista entende que o mundo dos valores era redutível ao plano dos fenômenos físicos e naturais, diferenciando-se deles por serem mais complexos e não por serem de outra natureza. Ele enfoca algo importante para a perspectiva de continuidade que estamos seguindo no que diz respeito à apropriação do Iluminismo pelo Cientificismo. Segundo este autor, o projeto de “cientificizar” a filosofia, a política e a moral já estava presente no Iluminismo europeu. A novidade que o século XIX trouxera foi a incorporação da história na natureza, através das ideias de evolução e de que o determinismo presente no mundo natural seria o mesmo que rege o desenvolvimento da humanidade. A esta foi dado estágios de desenvolvimento. Todos buscavam assim descobrir a lei que rege o progresso, que determina a evolução. Em Comte, ela estava na forma da lei dos três estados; em Darwin e Haeckel, ela estava na aptidão à sobrevivência; em Spencer, na evolução do homogêneo para o heterogêneo<sup>303</sup>. Percebemos com isso que os cientificistas daquele século buscavam descobrir na verdade a lei que rege o conceito kantiano basilar do projeto moderno iluminista, o *progressus* mundano, substituto do *profectus* espiritual do qual fala Koselleck<sup>304</sup>.

---

<sup>302</sup> ALONSO, A., **Crítica e Contestação**, p. 45-50.

<sup>303</sup> CASTRO, Celso. **Os militares e a República**: um estudo sobre cultura e ação política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 53-4.

<sup>304</sup> KOSELLECK, R. **Futuro passado**, op. cit.

Para exemplificar essa nossa constatação construída em torno das ideias do movimento político-intelectual brasileiro, que entende o Cientificismo do Oitocentos, do qual era tributário o movimento, em linha de continuidade com Iluminismo, tomemos o caso do Positivismo, enquanto doutrina filosófica típica daquele século, e do seu criador Augusto Comte<sup>305</sup>. Norbert Elias chama a atenção para o fato de o filósofo de Montpellier, assim como Marx, ter feito da problemática da transformação da sociedade humana o cerne do seu programa de pesquisa. A experiência perturbadora da Revolução Francesa, promovendo uma transformação específica, foi decisiva em Comte<sup>306</sup>, o nosso caso aqui em particular.

A obra que maior impacto exerceu sobre a formação do filósofo francês proveio de um iluminista, o estudo do *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano*, do Marquês de Condorcet (1743-1794), ao qual o próprio Comte, muito influente sobre os letrados brasileiros dos anos 1870 envolvidos com o movimento republicano, se referiria, mais tarde, como seu imediato predecessor<sup>307</sup>. Igualmente devemos frisar que para além da tradição romana, Comte tirara sua ideia de ditadura republicana da experiência revolucionária de 1789, concebendo um governo que associava o caráter discricionário de salvação nacional à ideia de representação, de legitimidade<sup>308</sup>.

François Dosse ao discorrer sobre como a ideia de progresso, tributária do Iluminismo, esteve presente nas concepções dos pensadores do século XIX, ressalta o fato de que tanto os defensores do imobilismo quanto da mudança partilharam do esquema global de revolução e de um progresso contínuo

Quer se trate de Saint-Simon, Spencer, Comte ou Marx, vê-se desenhar no horizonte da humanidade inteira a sucessão dos estágios teológico, metafísico e positivo (em Comte), a

---

<sup>305</sup> Outros pensadores ilustres do século XIX, muito influentes sobre o Brasil da época, também experimentaram a apropriação tanto do Iluminismo quanto da Revolução Francesa em seus escritos. Leitor assíduo de Montesquieu, de *O Espírito das leis*, Alexis de Tocqueville, devido ao seu clássico *A Democracia na América*, chegou a receber a alcunha de “O Montesquieu do século XIX”. Inclusive os ingleses reconheceram em Tocqueville “(...) a grande raça intelectual e social de Montesquieu, a dos aristocratas liberais” (CHEVALIER, Jean-Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**; prefácio, André Siegfried; Tradução Lydia Cristina. 8. ed. 12. impr. Rio de Janeiro: Agir, 1999, 448. p. 250). Grande doutor do Liberalismo, Benjamin Constant em *De la liberté chez les Modernes* advogava que os males da revolução de 1789 foram decorrentes da influência de filósofos como Mably e Rousseau, defensores de um tipo de liberdade não adaptada aos tempos modernos. Essa liberdade, adotada pelos jacobinos, era aquela que caracterizava as repúblicas antigas de Atenas e Roma e, sobretudo, Esparta (CARVALHO, **Pontos e Bordados**: escritos de história e política. BH: editora UFMG, 1998, p. 83-84).

<sup>306</sup> ELIAS, Norbert. Para a fundamentação dos processos sociais. In.: \_\_\_\_\_ **Escritos e Ensaios**. RJ: Zahar, 2006, vol. 1, cap. 7, p. 199.

<sup>307</sup> COMTE, Auguste (1798-1857). **Os pensadores**. Seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978, não paginado.

<sup>308</sup> CARVALHO, J. M. **Pontos e bordados**, op. cit., p. 88.

passagem da escravidão à servidão e depois ao capitalismo para acabar no socialismo (em Marx)<sup>309</sup>.

Ao apontar para o lugar que a educação ocupa não somente nas obras de Augusto Comte, como também nas de Spencer e de Stuart Mill, Roque S. de Barros indica que os filósofos do século XIX souberam responder ao apelo da Ilustração do Setecentos no que diz respeito à crença no poder das ideias e da cultura<sup>310</sup>.

Para além do Iluminismo, outros autores demonstram como os elementos legados da Revolução Francesa também permearam a produção de Comte. Anthony Giddens afirma que a Revolução Francesa produziu um ciclo de revolução e restauração que vem dominando a história francesa até atualidade. Neste contexto político e social, os escritos de Comte “(...) incorporaram e deram expressão a esse precário equilíbrio entre as influências liberal e conservadora”<sup>311</sup>.

As considerações levantadas pelos autores com os quais dialogamos até aqui, sobre a relação entre o Iluminismo e o Cientificismo oitocentista, nos revelou o fato de o Cientificismo do século XIX ter se constituído enquanto uma apropriação do Iluminismo, em outras palavras, dos princípios do que estamos tratando por projeto iluminista de sociedade moderna. Para investigar a apropriação e a resignificação do pensamento iluminista e revolucionário francês pelos letrados brasileiros de 1870 através desse Cientificismo do século XIX, tivemos que imperiosamente discutir como se deu antes essa apropriação do pensamento. Isso explica o fato de termos aprofundado nessa discussão na presente subseção.

Passemos agora à análise de um caso em particular que nos chamou a atenção. A obra do republicano positivista paraense Lauro Sodré é tomada a seguir a fim de sabermos se entre os membros do movimento contestatário que estamos investigando é possível destacar pelo menos um nome que reconhecia a existência dessa relação entre o Iluminismo e o Cientificismo oitocentista que descrevemos. Devido à época em que foram publicadas as séries de artigos de Lauro Sodré na imprensa paraense, teremos que focar de imediato, neste segundo capítulo, o contexto dos anos de 1880, e deixarmos para o terceiro capítulo o contexto dos anos 70 no Brasil. Como dissemos na introdução, nos ateremos ao contexto da década de 1880 na subseção que segue adiante no que diz respeito tão somente aos anos de publicação dos artigos e à atuação

<sup>309</sup> DOSSE, François. Clio no exílio. In.: \_\_\_\_\_ **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. Ivone Castilho Benedetti. SP: UNESP, 2011, cap. 9, p. 174.

<sup>310</sup> BARROS, R. S. M., op. cit., p. 10-11.

<sup>311</sup> GIDDENS, Anthony. A sociologia política de Durkheim. In.: **Política, sociologia e teoria social**: encontros com o pensamento social clássico contemporâneo. SP: Unesp, 1998, cap. 3, p. 106.

do republicano paraense na imprensa, visto que já apresentamos nas subseções do primeiro capítulo um panorama geral das duas décadas finais do Império.

## 2.2 O ILUMINISMO ATRAVÉS DO DISCURSO REPUBLICANO POSITIVISTA DE LAURO SODRÉ NA PROVÍNCIA DO GRÃO-PARÁ

No caso dos letrados brasileiros emergentes nos anos 70 do dezenove, perguntamo-nos: é possível saber se algum representante dessa consciência letrada brasileira reconhecia esses liames existentes entre o Iluminismo, entre o seu projeto de modernidade, e o Cientificismo do dezenove já que ela foi buscar no repertório cientificista europeu daquele século ferramentas teóricas que lhe possibilitasse reinterpretar a história nacional e contestar, através de suas práticas de ação política, a visão de mundo predominante no Segundo Reinado? Antes de tudo, o que queremos demonstrar nessa subseção é a apropriação do Iluminismo, das proposições do seu projeto de modernidade, através do Cientificismo do dezenove por pelo menos um dos nomes selecionados do movimento político-intelectual brasileiro que investigamos em meio às suas práticas de contestação à ordem conservadora instituída no Império, durante o Segundo Reinado. Hoje, para nós, essa continuidade é perfeitamente conhecida. Um dos problemas a saber é se ela era do conhecimento dos letrados brasileiros daquele período.

Estamos analisando um período marcado pela modernização do Brasil no qual se verifica a crise de um modelo social até então vigente, assentado na monarquia e na escravidão, e de formulação de propostas por parte da elite intelectual coetânea para a reestruturar a sociedade, pautando-se para isso em novos valores, majoritariamente republicanos. Em paralelo a isso, o Iluminismo havia deixado à disposição através do seu projeto moderno de sociedade humana um repertório formidável de novas ideias. Como demonstramos, essas ideias estavam presentes nos princípios norteadores das correntes cientificistas que surgiram no decorrer do Oitocentos europeu, as quais entendemos como teorias tributárias do Iluminismo. Atendo-nos ao caso particular do positivismo em questão<sup>312</sup>, a voz que identificamos no Brasil em fins do

---

<sup>312</sup> No Brasil, segundo Sérgio Buarque (2005), o positivismo, tal como se generalizou entre nós, não era uma doutrina monolítica já que o mestre além de ter deixado vários seguidores e discípulos, que inclusive seguiram depois caminhos próprios, não raro heterodoxos, também deixara obras escritas em épocas diversas passivas de várias interpretações. Assim, o autor entende que o papel político predominante não foi tanto da filosofia, da seita, ou da religião, mas sim o estado de espírito e o clima de opinião que passou a contaminar vastas camadas do país (HOLANDA, Sérgio Buarque. **Do Império à República**. ed. 7. Rio de Janeiro: 2005, p. 333, t. II; v. 7).

Império, para auxiliar-nos na resposta à pergunta formulada, é a do republicano positivista paraense Lauro Nina Sodré e Silva (1858-1944).

Representante da “Ilustração Brasileira”, Lauro Sodré nasceu em Belém a 17 de outubro de 1858, sendo filho de Antônio Fernandes Sodré e Silva e de Ana Check Nina Sodré e Silva. De origem familiar pobre e humilde, ele estudou no colégio *Lyceu Paraense*, atuando na revista ginásial *Esperança* e no jornal *A regeneração*. Desde muito jovem, Lauro revelava seus traços políticos em comícios estudantis nos quais atuava como orador e discursista. Assim como vários letrados dos anos 1870, o futuro governador do Pará tentou ser advogado, mas por pertencer a uma família com poucos recursos, ele não pôde ingressar nas faculdades de Direito existentes no Império do Brasil na época. As principais estavam localizadas no Rio de Janeiro, em São Paulo e no Recife.

Desse modo, a ascendência humilde veio a ser o fator que o levaria a ingressar na vida militar, fato que veio acontecer aos 18 anos, quando em 9 de novembro de 1876, Lauro Sodré ingressou no curso de engenharia militar da Escola da Praia Vermelha. Ali, ele entrou em contato com os ideais republicanos e positivistas através do seu professor, maçom e republicano, Benjamin Constant (1836-1891)<sup>313</sup>, que o atraiu para a causa da República. Esse contato inicial com o republicanismo faria de Lauro Sodré um defensor ferrenho desses ideais. Em 1878, ele tornou-se colaborador de dois órgãos literários dos alunos da Escola Militar, a *Revista Acadêmica* e *Phoenix Literária*, nos quais escreveu e publicou seus primeiros artigos demonstrando já sua conversão à doutrina positivista. Lauro Sodré foi um dos fundadores do Clube Republicano em Belém, no mês de abril de 1886. Em 1888, foi iniciado na Loja Harmonia na capital da sua província<sup>314</sup>. Como é possível perceber, para além do republicanismo e do positivismo, o político paraense também esteve em contato com a atmosfera iluminista das sociedades maçônicas nos dois últimos anos do Império.

O reconhecimento dos liames existente entre o Iluminismo e o Cientificismo por parte de Lauro Sodré pode ser detectado em *Crenças e Opiniões*, livro publicado em 1896, à memória de Benjamin Constant, seu grande mestre cujos ensinamentos diz o autor ter orientado o seu espírito. O republicano positivista afirma que o livro em sua totalidade é composto de fragmentos extraídos de seu arquivo que remetem a muitas recordações de sua vida acadêmica,

<sup>313</sup> Sobre a vida e a formação de Benjamin Constant ver: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CONSTANT,%20Benjamin.pdf>

<sup>314</sup> Os dados que utilizamos para construção de parte da biografia de Lauro Sodré encontra-se disponível em: <http://www.fcptn.pa.gov.br/index.php/fundacao/gapres/ascom/noticias-ascom/158-biblioteca-arthur-vianna-e-lar-de-memorias-escritas-do-politico-paraense-lauro-sodre>. Acesso em: 20 maio 2014. Ver também: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/SODR%C3%89,%20Lauro.pdf>. Acesso em: 27 dezembro 2014.

sendo também frutos do seu trabalho na imprensa paraense. Ele juntou a ele algumas páginas escritas enquanto exercia cargo político naquele período. Desse modo, mesmo de datação posterior ao período em que estamos investigando, essa obra nos revela contribuições importantes visto que o autor diz sem hesitações como concebe a filosofia positiva: “*O positivismo é para mim alguma cousa, que vale como religião, tal qual a definiu Comte, mesmo desprendido desse ritual e de todo esse formalismo, que eu não adopto. (...) O positivismo, mesmo puramente filosófico, tem a pretensão de ser uma religião*”<sup>315</sup>. Ele ainda esclarece que “*Nunca o meu espirito foi além dos marcos fincados por E. Littré*”<sup>316</sup>.

De *Crenças e Opiniões* tomamos como documentação para análise a série de artigos escritos por ele e publicados no *Diário de Notícias do Pará*, em 1888. Esta série de artigos compõe o primeiro capítulo do livro *Crenças e Opiniões* intitulado *Ideia Republicana no Pará: Rebate a uma crítica*. Dela tomaremos apenas o primeiro artigo. Outra série de artigos publicada na *Província do Pará* de 1881, e também apresentada em *Crenças e Opiniões* por Lauro Sodré como segundo capítulo intitulado *A Philosophia Positiva*, também foi selecionada. Dessa série selecionamos principalmente os trechos dos artigos XVI, XVII e XIX. Ambas as séries de artigos foram redigidas em momentos diferentes na imprensa paraense pelo mesmo autor, e estão organizadas de modo que compõem o primeiro e o segundo capítulo do livro. Os artigos selecionados de cada uma das duas séries serão discutidos de acordo com a ordem cronológica das publicações nas folhas paraenses e não como estão dispostos em suas respectivas séries na organização de *Crenças e Opiniões*, que é uma obra bibliográfica que fora elaborada em 1896 por ele.

Lauro Sodré e esses dois trechos de *Crenças e Opiniões* foram selecionados, pois, tanto o autor quanto as séries de artigos nos ajudam oportunamente a demonstrar como se processa a apropriação e a resignificação do pensamento iluminista e revolucionário francês por um letrado do movimento político-intelectual dos anos 1870, tendo como constatação a perspectiva que concebe as correntes científicas do Oitocentos europeu em uma relação de continuidade com Iluminismo, com os pressupostos basilares da sua concepção de sociedade moderna. Sem perder de vista esse nosso propósito, enfocaremos o contexto de produções dessas séries de artigos, bem como as motivações por detrás dos combates travado por Lauro Sodré na imprensa paraense, as quais o fizeram focar essa linha de continuidade.

---

<sup>315</sup> SODRÉ, Lauro. **Crenças e Opiniões**. Belém: Typ. Do Diario Official, 1896, p. 10-11.

<sup>316</sup> Idem, p. 12.

Retornemos à biografia de Lauro Sodré para entendermos o contexto no qual o letrado paraense inicia o combate aos argumentos do jornal católico *A Boa Nova*, contrários à lei dos Três Estados de Augusto Comte, através da série de artigos publicadas em 1881 na *Província do Pará*. No contexto nacional, a década de 1880 fora marcada pela expansão das ideias republicanas e abolicionistas no Império. Observamos também naquele período, conforme demonstramos no primeiro capítulo, uma considerável expansão da imprensa periódica, ao mesmo tempo em que esse componente do espaço público se politizava em decorrência da necessidade de reformas exigidas pela sociedade da época. Apesar de arrefecido o conflito iniciado na década anterior entre o poder civil e religioso instituídos no país, ao qual nos ateremos mais detidamente no próximo capítulo, as relações entre o Trono e o Altar permaneciam estremecidas. Naquela década já era possível detectar os fatores de desagregação do Império brasileiro.

Enquanto isso, na data de 14/05/1880, Lauro Sodré foi promovido aos 33 anos a 2º Tenente na Escola Militar do Rio de Janeiro. Ainda na capital da Corte imperial, ele começou a manifestar sua identidade política e doutrinária, defendendo a república e professando o positivismo. Como veremos, essas posições rapidamente entrariam em choque com importantes personalidades católicas e monarquistas paraenses<sup>317</sup>. O próprio Lauro Sodré, no prefácio de *Crenças e Opiniões*, nos expõe como a polêmica de 1881 o indispusera com os membros da Igreja desde então. Segundo ele, “*As minhas crenças filosóficas tinham assanhado contra mim todas as iras impotentes da clerezia*”<sup>318</sup>.

Os artigos da série subordinada ao título *A Philosophia Positiva* foram publicados assim em 1881, época que Lauro Sodré já era 2º tenente enquanto cursava a Escola Militar do Rio de Janeiro. Através do órgão *Província do Pará*, os artigos tornaram-se de conhecimento público, num momento em que a folha “*galhardamente defendia o dogma da emancipação da consciência, e que fizera mais de uma vez gentil acolhida a outros trabalhos do autor, publicados em revistas acadêmicas*”<sup>319</sup>. Tendo como pano de fundo a defesa da liberdade de consciência, a polêmica jornalística colocou em antagonismo Lauro Sodré de um lado,

---

<sup>317</sup> COELHO, Alan Watrin. **A ciência do governar: positivismo, evolucionismo e natureza em Lauro Sodré**. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2006, p. 33. Disponível em: [http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/4257/1/Dissertacao\\_CienciaGovernarPositivismo.pdf](http://repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/4257/1/Dissertacao_CienciaGovernarPositivismo.pdf). Acesso em: 28 dez. 2014.

<sup>318</sup> SODRÉ, L., op. cit., p. 13. O prefácio de *Crenças e Opiniões* está datado e assinado por Lauro Sodré a 30 de dezembro de 1896. Mesmo escrito num momento posterior, quando já estava empossado do cargo de presidente do estado do Pará, no prefácio encontramos importantes recordações do republicano paraense que nos ajudam a compreender a polêmica jornalística que ele trava em 1881 na *Província do Pará*.

<sup>319</sup> Idem, p. 213-215.

defendendo a república e a explicação científica do mundo pretendida pelo positivismo. Quanto a isso, Lauro Sodré nos lembra no prefácio a atuação política que teve em sua província natal. Ele havia sido

um franco atirador, sempre em luta aberta contra os representantes e os defensores da velha doutrina teológica, que em nome da Constituição e das leis monárquicas, traziam-nos as consciências amordaçadas, impondo-nos à viva força uma religião desacreditada pela ciência, toda desfeita pelos golpes da crítica metafísica, e espontaneamente desarticulada<sup>320</sup>

Do outro lado oposto, aliou-se os católicos de Belém em torno do Jornal *A Boa Nova* e do seu proprietário, um dos principais protagonistas da Questão Religiosa ocorrida na década anterior no país, o Bispo d. Antônio Macedo Costa (1830-1891), empossado do episcopado paraense desde 1861. O clero conservador paraense naquela altura continuava afeito aos preceitos ultraconservadores da Encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus*, lançados ambos pelo Papa Pio IX na ocasião do Concílio Vaticano I<sup>321</sup>.

Como veremos no terceiro capítulo, esses preceitos iam à contramão dos valores liberais apregoados pela sociedade moderna, que em nosso trabalho estamos entendendo como aquela articulada pelo Iluminismo através do seu projeto de modernidade. Em suma, uma sociedade pautada nos ideais de crença na razão, na ciência, no progresso, na liberdade, na perfectibilidade humana, aos quais veio acrescentar-se a ideia de evolução, característica das correntes científicas do Oitocentos europeu, tributárias do Iluminismo, como é o caso do positivismo defendido por Lauro Sodré em seus artigos, em contrataque aos argumentos dos padres católicos redatores da *Boa Nova*. Passemos agora, portanto, à análise dessa primeira série de artigos.

Ainda no prefácio de *Crenças e Opiniões*, Lauro Sodré lembra ao leitor a luta que empreendera no Pará em favor da libertação da consciência no tocante à polêmica de 1881. Pelo que podemos perceber, era o princípio iluminista da tolerância que ele concebe também como “*a grande virtude dos positivistas*” a norma de conduta, que eu segui sempre como governo, de respeito cego a todas as crenças e religiões”<sup>322</sup>. No primeiro artigo da série, Lauro Sodré autodenomina a ele e aos seus correligionários de “discípulo obscuro” do positivismo. Ele

---

<sup>320</sup> Idem, p. XIII.

<sup>321</sup> COELHO, A. W., op. cit, p. 46, 83, 94, 101. A. Acerca da Encíclica *Quanta Cura* e da lista na qual Pio IX catalogara os “erros da sociedade moderna”, discutiremos com maior minuciosidade o conteúdo de ambos os documentos papais no terceiro capítulo, quando tratarmos do envolvimento direto de alguns representantes do movimento político-intelectual brasileiro dos anos 1870 na Questão Religiosa, em luta a favor da secularização.

<sup>322</sup> SODRÉ, L., op. Cit., p. XIV.

pretende se colocar à disposição da causa dessa filosofia visto que para ele tal filosofia “(...) é *a vasta síntese dos conhecimentos humanos*”. O século XIX não tinha outra senha senão a de percorrer os “*degraus da escala da ciência*”. Neste artigo, ele traça a longa história da conversão do espírito humano em positivo, entendida como a verdadeira luta da história<sup>323</sup>. No segundo artigo, ele contrapõe os avanços da teologia e da metafísica aos da filosofia, a lenda bíblica de Adão e Eva às descobertas realizadas pela ciência. Ele afirma que havia uma recusa dos teólogos no tocante ao evolucionismo darwinista. Ainda neste artigo ele fala da luta travada entre o Catolicismo e o século XIX. Fala das contribuições do primeiro para com a Humanidade<sup>324</sup>.

No terceiro artigo, Lauro Sodré recebe então as respostas do órgão católico *A Boa Nova* às idéias que estava sustentando na imprensa paraense. Destacamos nessa parte da polêmica a opinião do republicano paraense acerca do conflito travado entre o poder religioso e o poder civil no país na década anterior. No que diz respeito ao cristianismo católico professado pelo clero no país, ele afirma que “(...) *a grande parte dos partidários supostos de tal doutrina, na realidade apenas de nome é que o são*”, fazendo com que não passasse de “(...) *um deísmo vago e indefinido a crença, que professam*”. Lauro afirma que na questão religiosa o triunfo coube ao racionalismo. Ele reconhece para os seus opositores da *Boa Nova* que a demolição da religião cristã que ocorria naquele momento já vinha de longa data, para isso ele os interroga acerca da atuação que teve Voltaire no passado. Dessa forma, ao falar do descrédito pelo qual passava o Cristianismo católico ele afirma que

Nem eu quero disso prova melhor do que a recente luta que a Igreja travou com a maçonaria e na qual triunfou a *hidra* do racionalismo. É isso que significa o encarceramento dos bispos. É isso que significa o papa apeado do seu trono. Seria agora que essa operação de demolir o cristianismo havia de surgir? E o que valeram o patriotismo e a impiedade de Voltaire?<sup>325</sup>

Nos artigos subsequentes encontra-se a resposta para o fato de os argumentos de Lauro Sodré ter provocado tantas reações negativas no meio católico conservador paraense naquele ano de 1881. Para além de ridicularizar a estruturação argumentativa do redator da *Boa Nova*, ele chega a atacar a forma como os padres da Igreja explicavam o dogma da Santíssima Trindade, chamando a compreensão trinitária de Deus por parte dos católicos de “*absurdo*

---

<sup>323</sup> Idem, p. 39-40.

<sup>324</sup> Idem, p. 50.

<sup>325</sup> Idem, p. 51

*lógico*". Para ele, "(...) o universo não tem necessidade de um criador" e "O mundo continua a caminhar segundo leis fixas, apesar do vosso Deus"<sup>326</sup>. O republicano paraense se justifica ao dizer que a sua impiedade e irreverência em relação ao Cristianismo se explicam pela sua necessidade de demonstrar como se discute no mundo científico a personalidade divina do mártir do Gólgota: "O Cristianismo foi fruto do seu tempo. Uma árvore que cresceu num terreno lenta e de secular preparação"<sup>327</sup>.

L. Sodré discute inclusive a origem da ideia de Deus. Para ele, "a ciência eliminou Deus, isto é, a forma que destes ao absoluto, ao incognoscível". Quanto ao programa do positivismo, este "foi tentar a organização sem Deus e sem rei"<sup>328</sup>. Transcrevendo trechos da Boa Nova, o republicano paraense demonstra qual era o pensamento dos padres católicos da folha do bispo do Pará: "A igreja, que saiu triunfante de combates tão formidáveis, há de esmagar com muito mais facilidade essas ondas de positivismo que ora se insurgem contra o seu rochedo"<sup>329</sup>. Os padres do jornal, que segundo ele abusavam da boa-fé dos seus crédulos leitores, viviam "(...) a expor o sistema positivo como anárquico e imoral". Quanto aos julgamentos construídos pelo jornal católico no que diz respeito ao ateísmo professado pelo positivismo, Lauro Sodré é categórico: "Falar que a filosofia positiva é ateísmo é desconhecer o sistema de funcionamento do universo". Quando se fala da "eliminação de Deus", é de uma eliminação relativa que se trata segundo ele. O ateísmo é apreendido por ele como uma negação tão infundada quanto a afirmação teísta<sup>330</sup>.

Foquemos agora nos trechos nos quais Lauro Sodré, na qualidade de representante da consciência letrada brasileira do período, nos demonstra seu entendimento acerca dos liames existentes entre o Iluminismo e o positivismo enquanto uma das teorias científicas surgidas no decorrer do Oitocentos. Desde logo advertimos que esse entendimento está expresso como parte integrante do argumento formulado pelo republicano paraense em rebate às críticas dos padres católicos da folha do bispo d. Antonio Macedo Costa contra a filosofia comtiana.

No XVI artigo da série publicada na *Província do Pará* de 1881, e apresentada em *Crenças e Opiniões* como capítulo intitulado *A Philosophia Positiva*, Lauro Sodré ao buscar defender o legado do criador do positivismo demonstra que Comte, na elaboração do seu princípio de classificação das ciências, prosseguiu em coerência com o pensamento matemático

<sup>326</sup> Idem, p. 85, 89.

<sup>327</sup> Idem, p. 97. Lembramos o fato de que naquela década a atmosfera intelectual vinha sendo fortemente influenciada pelos escritos de Ernst Renan no que diz respeito à compreensão do cristianismo e da pessoa de Jesus Cristo. Essa questão é melhor esplanada no terceiro capítulo desse trabalho.

<sup>328</sup> Idem, p. 102

<sup>329</sup> A Boa Nova *apud* SODRÉ, L., p. 111.

<sup>330</sup> Idem, p. 113.

de D'Alembert exposto no *Discours sur Encyclopédie*. Dessa forma, o republicano paraense vai demonstrando ao longo de sua explanação nas séries de artigo as contribuições tomadas por Comte dos iluministas franceses: “(...) como justificar o princípio da classificação de Comte? Não se trata do lugar assinado à matemática como todo. Aí Comte foi perfeitamente fiel ao seu princípio de classificação, e não vem fora de propósito evocar o testemunho do eminente D'Alembert”<sup>331</sup>.

Já no XVII artigo da mesma série contida no capítulo citado, Lauro Sodré rebate as críticas à lei dos três estados, que foram feitas pelos padres do jornal católico do Bispo do Pará. Para os nossos propósitos aqui apresentado, nesse artigo Lauro Sodré mostra de forma mais explícita o seu conhecimento acerca da ligação entre Iluminismo e Positivismo. Na perspectiva de responder aos ataques perpetrados por seus adversários, o ilustre representante do movimento político-intelectual brasileiro de finais do Império explica em quais bases se assenta a filosofia positiva. Chamando-os de defensores do “*anacrônico papismo*”, Sodré diz que “*vão errado os senhores católicos*” que buscam derrotar a filosofia positiva atacando alguns de seus princípios<sup>332</sup>. Ao descrever as mudanças causadas pelo avanço do conhecimento científico desde Newton sobre a mentalidade que se tinha até então, fato que para ele vinha libertando diversas áreas do conhecimento das mãos da Teologia e da Metafísica, L. Sodré nos acrescenta dados novos do seu conhecimento acerca dos precursores que teve Comte. Complementa ele:

Já o espírito humano tentara proclamar a independência da sociologia. Comte teve nesse sentido seus reais ascendentes históricos. Alguns foram-lhe conhecidos. (...) Condorcet traçara o quadro do progresso do espírito humano e Turgot entrevira a lei dos três estados um dos justos títulos de Glória de Augusto Comte<sup>333</sup>.

Como é possível constatar, L. Sodré percebia que o positivismo de Augusto Comte, em sua lei dos três Estados do espírito humano, possuía uma ascendência que o remetia não somente ao inspirador da filosofia iluminista da história, marcada pela crença num progresso contínuo da humanidade rumo à perfeição, qual seja ele, o Marquês de Condorcet, como também o remetia ao seu mentor, o ministro das finanças dos primeiros anos do reinado de Luís XVI, Anne Robert-Jacques Turgot<sup>334</sup>.

---

<sup>331</sup> Idem, 162.

<sup>332</sup> Idem, 165-6.

<sup>333</sup> Idem, p. 168.

<sup>334</sup> Idem, p. 168.

No XIX artigo da série contida no capítulo *A Philosophia Positiva*, Lauro Sodré prossegue em sua busca por examinar as tarefas que os seus adversários opuseram “à lei dos três estados”. Diz ele ter pressa em pôr termo à discussão com os padres católicos da *Boa Nova*. Quando se discute a lei dos três estados é de uma questão científica que se trata para ele. Já ressaltamos que L. Sodré destaca o fato de Comte ter sido precedido em seus apontamentos teóricos pelos iluministas franceses, porém o letrado republicano se recusa em aceitar que essa ascendência iluminista seja utilizada para reduzir o prestígio do filósofo de Montpellier. Argui ele:

Assim se explica a linguagem do mestre, e assim se afasta a pretensa contradição do obscuro discípulo. Até o mérito da originalidade há sido negada a Comte. Turgot antevira a lei dos três estados, e alguém alegou essa anterioridade para apoucar o mérito real de Comte<sup>335</sup>.

Nesta página (178) do seu livro, L. Sodré faz uma considerável citação da obra *História dos progressos do Espírito Humano*, de Turgot, na qual o iluminista francês discorre sobre como se comportava o homem diante do seu desconhecimento em relação à ligação dos efeitos físicos entre si, postura adotada que o levava a atribuir um deus a tudo que acontecia, sendo os filósofos os primeiros a questionarem essas fábulas. Nessa passagem extraída da obra de Turgot por Lauro Sodré, o iluminista fisiocrata francês mostra ainda como se processou o desenvolvimento das faculdades (humanas) para dar razão de cada efeito, como através da observação das ações mecânicas se extraiu hipóteses que as matemáticas puderam desenvolver e a experiência explicar<sup>336</sup>.

Em seu contrargumento às proposições levantadas pelos padres católicos da folha de d. Antonio de Macedo Costa, que atacavam a lei dos três estados, formulada por Comte, L. Sodré na explicação que elabora não ofusca as contribuições de Turgot, mas indica através da sua percepção de tempo a distância que separava o iluminista do filósofo formulador do positivismo. Sustenta em sua argumentação o republicano paraense interpretando Turgot:

O mérito de Turgot é grande, seu trabalho é imenso. Tinha entrevisto a positividade da história, e havia revelado o laço das correlações das idades. Falara na ação do fator tempo, e na influência sucessiva e constante das gerações. Mas entre o eminente economista e o grande filósofo há uma distância e uma diferença<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> Idem, p. 178.

<sup>336</sup> TURGOT. *História dos progressos do Espírito Humano* apud SODRÉ, L., Op. cit., p. 178.

<sup>337</sup> Idem, p. 178.

Lauro Sodré aponta a seguir essa distância e diferença que ele toma para distinguir Comte de seu predecessor na resposta explicativa que dá aos padres da *Boa Nova*:

A Turgot escapara a generalidade do facto e o carácter da lei. Não se tinha sabido elevar à concepção de uma relação geral capaz de reger os factos sociológicos. Isto o extrema de Comte, que não parece tê-lo conhecido. Ao menos teria referido essa tendência clara para uma concepção positiva dos fenômenos sociais<sup>338</sup>.

Para reforçar sua argumentação, L. Sodré recorre a uma citação de Emile Littré de igual equivalência em termos temáticos

Três pontos principais marcam a independência de Comte em face de Turgot. Este não viu na concepção senão uma ideia a meditar; Comte viu n'ela uma lei sociológica; Turgot não ligou a ela um esboço do desenvolvimento humano; Comte desenvolveu com esta lei toda a série histórica; Turgot não percebeu que tinha entre mãos um dos elementos necessários de uma filosofia; Comte, do mesmo impulso do pensamento, foi da história, tornada ciência, para a filosofia tornada positiva. A lei sociológica, isolada em Turgot, faz em Comte parte de um vasto conjunto: São duas criações independentes<sup>339</sup>.

Através dessa citação direta de Littré, podemos perceber que uma das formas através das quais Lauro Sodré tinha contato com o pensamento iluminista francês do século XVIII era por meio da leitura dos republicanos positivistas do século XIX. Ele também o absorvia diretamente da fonte. Por meio de pensadores como Littré, o membro do movimento político-intelectual surgido nos anos 1870 extraía argumentos que o possibilitava reconhecer a origem das ideias de Comte em filósofos tais como Condorcet, Turgot, Montesquieu, e também o alemão E. Kant. O reconhecimento dos liames entre Iluminismo e o Positivismo entra na composição dos argumentos dos quais se vale Lauro Sodré para rebater a crítica que fizeram os padres católicos da *Boa Nova* à teoria dos Três Estados de Comte. É a crítica dos padres católicos ao fundamento da doutrina positivista que faz com o republicano paraense recorra à história dos precursores iluministas de Comte a fim de formular a defesa do positivismo. Dessa forma, constatamos que na imprensa paraense daquele momento se travara um verdadeiro embate a nível ideológico entre o pensamento ultraconservador da Igreja, representada pelos padres católicos da *Boa Nova* articulados em torno de D. Macedo Costa, e o pensamento

---

<sup>338</sup> Idem, p. 178.

<sup>339</sup> LITTRÉ, E., *apud* SODRÉ, p. 179.

positivista e ilustrado do tenente republicano paraense Lauro Sodré, num momento de defesa da liberdade de consciência.

Antes de passarmos para a análise da segunda série de artigos publicados por Lauro Sodré em seus combates na imprensa paraense, os quais mais uma vez nos permite oportunamente constatar o entendimento que tinha o republicano paraense dos liames entre o Iluminismo e o Cientificismo do século XIX, devemos ressaltar que a repercussão dessa primeira série de artigos, cuja defesa se fazia em prol da liberdade de consciência pelos positivistas, foi intensa na sociedade paraense a tal ponto que, uma vez nomeado para a Cátedra de História do Lyceu Paraense, no mesmo ano de 1881, Lauro Sodré foi destituído em poucos dias de maneira discriminatória e, ao seu ver, por intolerância filosófica. Segundo o órgão do bispo do Pará, “*não era possível tolerar que se nomeasse professor e guia da mocidade um ateu público (...) no mesmo momento em que está fazendo escandalosíssimo alarde do seu ateísmo, do seu materialismo o mais brutal*”<sup>340</sup>.

Da polêmica jornalística gerada na imprensa paraense, entre o tenente Lauro Sodré e os padres católicos da Boa Nova, até 1888, quando ele se dispôs a responder às críticas contra o segundo Manifesto do Club Republicano do Pará formuladas pelo Conselheiro da Coroa naquela província, o senhor Tito Franco de Almeida (1829-1899)<sup>341</sup>, decorreram-se sete anos. Neste ínterim, em 1883 Lauro Sodré foi titulado bacharel em ciências físicas e em matemáticas, e diplomado pela Escola Superior de Guerra (ESG), local onde posteriormente se tornaria docente de economia política. Em 8 de novembro de 1884, foi promovido a 1º Tenente e designado Ajudante de Ordens do Comandante das Armas de Belém do Pará. Em 1885, ele foi enviado a Óbidos, onde projetou um novo paiol e se casou com Teodora de Almeida, filha do comandante da fortaleza de Óbidos em Belém<sup>342</sup>.

Ainda naquele mesmo ano, ele dirigiu uma missiva ao Imperador d. Pedro II que fora publicada através da folha *A Província do Pará*. Apesar dessa missiva não estar entre a documentação que selecionamos de Lauro Sodré para alcançarmos os nosso propósito nesse capítulo, destacamos o fato de que nessa carta, direcionada ao Imperador do país através da imprensa, Lauro Sodré mais uma vez afirmava a contribuição precoce que deram os iluministas franceses do século XVIII aos trabalhos de seu mestre Augusto Comte no século XIX: “*Só mais*

<sup>340</sup> A Boa Nova *apud* SODRÉ, L., op. cit., p. 215.

<sup>341</sup> Advogado, escritor e professor, Tito Franco de Almeida (1829-1899) foi igualmente um dos mais renomados políticos monarquistas do Pará, sendo eleito pela primeira vez como deputado pelo Partido Liberal em 1857. Ele retornou à província em 1882 na qualidade de Conselheiro de Estado da Coroa bragantina, num momento em que intensificara suas atividades abolicionistas. No ano da queda do Império brasileiro, ele foi eleito novamente deputado, porém o seu mandato foi prontamente cassado pela República (COELHO, A. W., op. cit, p 33).

<sup>342</sup> COELHO, A. W., op. cit, p. 84.

*tarde é que os trabalhos de Montesquieu, de Condorcet e de Turgot desbravaram o terreno, em que Comte devia assentar o esboço de uma ciência social*<sup>343</sup>. Nessa publicação, ele chega a apontar a inevitabilidade do progresso, o qual na opinião dele “*Constitui (...) a marcha indefectível da civilização para diante*”<sup>344</sup>. A pretensão do republicano paraense a todo momento nessa notória carta, a qual pode ser lida através das páginas de *Atos e Palavras*, era a de demonstrar ao Imperador do Brasil a inadequabilidade funcional do sistema político monárquico no momento em que vivia. Para isso, ele recorre a várias passagens da Revolução Francesa para narrar, através dos anais da história, como o povo tratou a tirania dos reis<sup>345</sup>.

Por esses meados da última década de existência do Império, o tenente Lauro Sodré já se destacava como um republicano ardoroso, passando a atuar ativamente na campanha republicana. Em 11 de abril de 1886, juntamente com Paes de Carvalho e Justo Chermont, ele funda o Club Republicano do Pará, ponto culminante da propaganda republicana na província. Antes dessa data, todos os artigos que ele escrevera nos jornais de Belém eram registrados com o pseudônimo de Danton ou de Diderot, pois como oficial das forças militares imperiais não podia publicar artigos de próprio punho. A 31 de maio de 1886, apoiado pelos republicanos da província ele colaborou com a redação do primeiro Manifesto Republicano lançado pelo Club em Belém, distribuído em larga escala na forma de panfletos. Nesse documento político, afirmava-se que a finalidade do clube consistia na eliminação da realeza, a qual para os republicanos representava a causa do atraso da sociedade brasileira. Para além disso, a república vinha associada ao progresso e este, por sua vez, a uma noção de ordem. Insatisfeito com o modo como propaganda republicana vinha sendo realizada, Paes de Carvalho propôs a criação de um órgão capaz de veicular a propaganda do Clube. Da proposta, surgiu em setembro de 1886 o jornal *A República*, órgão cujos responsáveis pela redação foram Lauro Sodré, Justo Chermont, Henrique Santa Rosa e Manuel Barata. A folha duraria até março de 1887<sup>346</sup>.

No ano em que Lauro Sodré se predispôs a revidar as críticas do Conselheiro da Coroa na província do Pará, mesmo ano em que se daria no Brasil a Abolição do emprego da mão de obra escrava, o republicano paraense é iniciado em 1º de agosto de 1888 na Loja Maçônica Harmonia. Posteriormente, ele seria agraciado pela Loja Cosmopolita com o título de “filiando livre”<sup>347</sup>.

<sup>343</sup> SODRÉ, Lauro. **Palavras e Actos**. Belém: Tipografia do Diário oficial, 1896, p. 146.

<sup>344</sup> Idem, p. 149.

<sup>345</sup> Idem, p. 147,150,153.

<sup>346</sup> COELHO, A. W., op. cit., p. 85.

<sup>347</sup> Acerca dos dados que utilizamos para dar sequência na reconstrução de parte da biografia de Lauro Sodré ver: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/SODR%C3%89,%20Lauro.pdf>. Ver também:

A 17 de setembro do ano em que se consumou a Abolição, ocorrera naquela província do norte do Império o fato que levou Lauro Sodré a se opor em debate contra o Conselheiro da Coroa Tito Franco. Publica-se naquela data o segundo Manifesto do Club Republicano do Pará, documento político que foi redigido pelo próprio tenente Lauro Sodré e publicado em Belém, desta vez no jornal *O Gravoche*. O conteúdo do manifesto era dirigido em defesa da causa abolicionista, causa que intensificou na província a propaganda republicana. Trazendo “república” e “escravidão como termos antitéticos, como forças opostas, elementos que se repeliam naquele momento finissecular, sustentava-se ainda no documento o advento da república como imperativo das leis do progresso<sup>348</sup>.

Dessa forma, na série de artigos publicados no *Diário de Notícias do Pará*, em 1888, que entra para o conjunto da obra como título do capítulo *Ideia Republicana no Pará: Rebate a uma crítica*, Lauro Sodré leva para a imprensa paraense as opiniões apresentadas pelo conselheiro da Coroa dos Braganças, o sr. Tito Franco, chefe da folha *D' Opinião Liberal* e oráculo do partido de mesmo nome, contra as opiniões defendidas no segundo Manifesto do Clube republicano<sup>349</sup>. Frisamos mais uma vez que o objetivo de Lauro Sodré consistia em revidar as críticas do Conselheiro da Coroa dos Braganças no Pará às proposições presentes no segundo Manifesto do Clube Republicano daquela província.

Como já havíamos indicado em nota, Tito Franco de Almeida foi um dos mais renomados políticos monarquistas do Pará. Ele estava empossado do cargo de Conselheiro de Estado da Coroa dos Braganças na província desde 1882. A crítica que ele desferiu ao segundo Manifesto Republicano foi prontamente respondida por Lauro Sodré, fato que foi destacado até pela imprensa da Corte: “A crítica a que se alude no título do opúsculo de que tratamos foi aventada pelo Dr. Tito Franco de Almeida contra o manifesto que o Clube Republicano do Pará publicou a 17 de setembro de 1888. (*D' O País*.)”<sup>350</sup>.

Como documentação tomamos apenas o primeiro artigo da série visto que somente ele corrobora para sustentarmos o nosso propósito de demonstrar como o republicano paraense, na qualidade de representante do movimento intelectual de contestação às estruturas do Império, compreendia os liames existente entre o Iluminismo, o seu projeto de sociedade moderna, e o Cientificismo do século XIX, no caso, o positivismo. Esse entendimento é expresso por Lauro Sodré dessa vez embasando a sua argumentação contra as opiniões do conselheiro da Coroa.

---

<file:///F:/Lauro%20Nina%20Sodr%C3%A9%20e%20Silva%20-%20Cadeira%2029.html>

<sup>348</sup> COELHO, A. W., op. cit., p. 33, 79-80, 85.

<sup>349</sup> SODRÉ, L. **Crenças e Opiniões**, op. cit., p. 5.

<sup>350</sup> O Paiz *apud* SODRÉ, L., **Crenças e Opiniões**, op. cit., p. 398.

Lauro Sodré inicia o primeiro artigo da série destacando para o leitor os erros que identifica na fala do Conselheiro, a fraqueza de argumentação presente na análise do manifesto feita pelo representante da Coroa. Ele chama o trecho transcrito que contem a fala do conselheiro de “*rendilhado de frases ocas e sonoras*”<sup>351</sup>. No que diz respeito ao entendimento que teve o Conselheiro da Coroa acerca do manifesto, para ele era fato: “*Bem sabemos que S. Exc.<sup>a</sup>. é um nome vantajosamente conhecido, é um talento notável. Mas é um espírito atrasado. S. Exc.<sup>a</sup>. ignora todo o assombro desenvolvimento filosófico moderno (...) toda recente elaboração científica*”<sup>352</sup>.

Ele expõe como se processa o raciocínio do conselheiro no que diz respeito à filosofia moderna positivista. Diz que o conselheiro ignora o fato de ser a sociologia uma ciência da mesma natureza e do feitio das demais. Ela é diferente apenas pela complexidade e especificidade de seus fenômenos. Ao discorrer sobre o desenvolvimento de algumas áreas do conhecimento científico, indicando os nomes daqueles que contribuíram para esse desenvolvimento em sucessão de épocas, passando pelos gregos, chegando até Galileu, Lavoisier, Lauro Sodré reconhece mais uma vez a importância que teve os iluministas franceses para o trabalho de Comte, o qual os tinha como seus precursores. Diz o republicano paraense:

Com Thales, Pitágoras, e os geômetras gregos, a matemática constituíra-se em bases positivas; a Matemática recebera de Pitágoras, Aristarco e Ptolomeu a sua organização; Galileu criara a física; o gênio de Lavoisier assentara os fundamentos da ciência dos átomos; Bichat estabelecera as bases da Biologia, antes que Comte, tendo por predecessores Montesquieu, Turgot, Kant e Condorcet pudesse abalancar-se a concepção da ciência dos fatos sociais<sup>353</sup>.

Ao falar da originalidade de Comte diante do caminho que lhe haviam aberto os seus predecessores iluministas, Lauro Sodré nos indica qual era a visão que tinha em relação aos filósofos do século XVIII, chamando-os de “lúcidos pensadores”. Diz ele,

Ainda que o fundador da Philosophia positiva encontrou o terreno desbravado pelo trabalho de lúcidos pensadores, não é menos admirável o feito genial, que só permitiu ao espírito humano, pela introdução do critério da relatividade no campo social, elevar-se a essa síntese maravilhosa que constitui a bíblia do século XIX<sup>354</sup>.

---

<sup>351</sup> SODRÉ, L., **Crenças e opiniões**, op. cit., p. 5.

<sup>352</sup> Idem, p. 5-6.

<sup>353</sup> Idem, p. 6.

<sup>354</sup> Idem, p. 6.

Concordando com o ortodoxo P. Laffite, ele sustenta que “*Os trabalhos de Vico e Herder, de Montesquieu e de Condorcet não eram senão um modesto socorro para chegar a descoberta das leis que regem as sociedades*”. Assim dá para ter ideia do esforço que foi necessário para descobri-las<sup>355</sup>. Lauro Sodré mostra que recorre à explicação sociológica, citando inclusive os predecessores iluministas de Comte, no intento de rebater as impugnações imposta pelo conselheiro da Coroa ao Manifesto do Clube Republicano.

Não podemos deixar de salientar que nas notas de rodapé o autor traz a citação do IV volume do *Cours de philosophie Positive* de Comte, e para além dos iluministas franceses, cita *Idée d’ une histoire universelle au point de vue de L’humanité* (1784) do iluminista alemão E. Kant. Ainda podemos perceber que L. Sodré expõe as ideias de Condorcet citando-o através da obra de Littré. Ao rebater as críticas do Conselheiro da Coroa no que tange à constância da variedade dos fenômenos sociais, L. Sodré cita um trecho do *Esquisse d’un tableau historique des progress de l’esprit humain* no qual Condorcet pergunta se é possível prever o futuro segundo a experiência do passado uma vez sabendo-se que é possível ao homem predizer com uma segurança quase inteira os fenômenos cujas leis lhes são conhecidas. O autor extrai ainda outra passagem do livro no qual Condorcet se pergunta se não é possível aplicar no desenvolvimento das faculdades morais e intelectuais do homem o mesmo fundamento da crença das ciências naturais, segundo o qual as leis gerais conhecidas ou ignoradas que regulam as leis do universo, são necessárias e constante<sup>356</sup>.

Ao criticar a incapacidade do conselheiro da Coroa em perceber a possibilidade de aplicação das leis que regem a natureza no campo social, L. Sodré diz que, inversamente a ele, se filia à escola dos pensadores modernos, se colocando ao lado dos pensadores cientificistas de seu tempo, como Comte, Spencer, ou seja, o positivista paraense se coloca ao lado daqueles teóricos que edificaram as correntes cientificistas do século XIX, que uma vez tributárias do Iluminismo setecentista, buscavam explicar o progresso através do prisma evolucionista. Para ele, o pensamento do conselheiro encontra-se no estado da discussão que os gregos faziam em torno da astronomia<sup>357</sup>.

L. Sodré questiona o conhecimento do conselheiro da Monarquia apontando que ele não tinha uma acepção científica do termo “lei”, segundo a acepção que tinham Comte e Littré. Ao

---

<sup>355</sup> LAFFITTE, P., *apud* SODRÉ, L., **Crenças e Opiniões**, op. cit., p. 7.

<sup>356</sup> CONDORCET, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* *apud* SODRÉ, L., **Crenças e Opiniões**, op. cit., p. 8.

<sup>357</sup> Idem, p. 9,10,11.

fazer isso, o republicano paraense chama a atenção para a importância que teve Montesquieu para a definição do termo lei:

Aos filósofos gregos deve-se a descoberta das primeiras leis. Mas a Montesquieu deve-se a noção filosófica e abstrata da lei. Por imperfeita que seja a definição do termo como a que nos deu o autor de o Espírito das leis, é daí que data a clara e firme compreensão do grande princípio. As leis, na significação mais lata, enunciou o filósofo francês, são as relações necessárias que derivam da natureza das coisas. (...) E com exatidão traduziu o seu pensamento nos seguintes termos: Estas regras são uma relação constantemente estabelecida (...) cada diversidade é uniformidade, cada mudança é constância<sup>358</sup>.

A abordagem que L. Sodré enceta nos permiti dizer que para ele Montesquieu, ao definir o conceito de lei, rendeu uma extraordinária contribuição à posteridade. Sendo assim, citando Pierre Laffite, L. Sodré sustenta que, a partir dessa contribuição, com o seu mestre Augusto Comte, “*O mundo d’ora em diante está submetido no conjunto de seus fenômenos, a leis imutáveis, que dirigem o mundo bem como as sociedades*”<sup>359</sup>.

Lauro Sodré critica impiedosamente Tito Franco ao falar que ele toma como leis sociais os decretos da Coroa da dinastia no poder, decretos que na sua opinião expressam na verdade a vontade do soberano que os governa. E acrescenta o fato do conselheiro classificar, “*sob a etiqueta pomposa de leis sociais, os atos da nossa assembleia provincial decretando o desperdício da fazenda pública*”<sup>360</sup>. Ou seja, L. Sodré mostra que por tomar os atos da Coroa como leis sociais, tão somente por isso, que o Conselheiro conclui, equivocadamente, como sendo ignorância o fato do Manifesto afirmar que os fatos sociais são regidos por leis fixas e invariáveis. O republicano paraense quer na verdade demonstrar o desconhecimento do representante da Coroa em relação aos avanços da filosofia moderna.

L. Sodré critica a aplicação do epíteto de “sonhador” a seus correligionários, que como ele, pregam a república em nome da ciência. Ainda em resposta à crítica do Conselheiro da Coroa, ele expõe no final do primeiro artigo da série de 1888 que tipo de governo ele e seus correligionários republicanos paraenses pregam:

Nós, os republicanos paraenses, pregamos o advento da reorganização da pátria pela política científica com a substituição da vontade absoluta do rei pelo poder impessoal da lei, porque a observação criteriosa da história está mostrando que, desmanchando espontaneamente o regime teológico-militar que, durante os tempos medievos, trouxe a humanidade acorrentada ao dogma da origem divina da autoridade, há necessariamente de

<sup>358</sup> Idem, p. 13.

<sup>359</sup> LAFFITE, P., *apud* SODRÉ, L., p. 13-14.

<sup>360</sup> SODRÉ, L. **Crenças e Opiniões**, op. cit., p. 14.

vingar o regime francamente democrata da igualdade perante a lei, na igualdade na formação da lei pela adopção do sufrágio, e da igualdade na execução da lei, pela temporariedade e elegibilidade do mandato soberano<sup>361</sup>.

No trecho transcrito é possível perceber que quando o republicano paraense reivindica a reorganização do país pela política científica, ele se vale como referencial teórico da lei dos três estados do Comtismo para justificar a implantação da república que se queria no Brasil, entendida por extensão como “*regime democrata da igualdade perante a lei*”. Como demonstramos no primeiro capítulo, a Primeira e a Terceira República Francesas estão entre um dos pontos básicos de referência para a parcela republicana do movimento político-intelectual dos anos 1870. A Primeira República se confundia com a França revolucionária de 1789, na qual foram defendidas a liberdade, a igualdade e a fraternidade, como lema-síntese dos direitos universais do cidadão. Para Lauro Sodré, a França desse modelo havia “(...) *de ser sempre para nós o berço da grande revolução, que é a mais assinalada e a mais brilhante conquista da liberdade humana*”<sup>362</sup>. Já a Terceira República, teve como característica sua íntima relação com a ciência. Como é possível perceber através da fala de Lauro Sodré destacada acima, no Brasil essa vinculação entre ciência e república, que concebe esta enquanto uma forma científica de governo, também esteve presente no discurso republicano brasileiro.

Não podemos deixar de salientar dessa forma que, neste artigo inicial da série da qual constitui-se o primeiro capítulo de *Crenças e Opiniões*, temos um implícito combate empreendido por Lauro Sodré contra a tradição de pensamento dominante representada pela posição do senhor Tito Franco, cujo conhecimento é a todo momento do debate subestimado pelo republicano paraense. Contra os argumentos que constituíam a crítica do Conselheiro da Coroa às opiniões defendidas pelo segundo Manifesto do Clube Republicano do Pará, Lauro Sodré busca na filosofia positivista elementos para que tal crítica pudesse ser rebatida. Nesse intento, através de seus combates políticos na imprensa paraense, ele demonstra claramente que compreende o legado iluminista sobre a filosofia à qual adere. Dessa compreensão sai argumentos para o combate.

À guisa de conclusão desse segundo capítulo, podemos afirmar empiricamente que o republicano Lauro Sodré enquanto membro da “Ilustração brasileira” reconhecia essa continuidade que indicamos existir entre o Iluminismo e o Cientificismo do século XIX, no

---

<sup>361</sup> Idem, p. 15.

<sup>362</sup> Idem, p. 29. Obs.: esse trecho destacado faz parte do quarto artigo da série publicada por Lauro Sodré no *Diário de Notícias do Pará*, em revide às Críticas do Conselheiro da Coroa ao segundo Manifesto do Club Republicano do Pará.

caso do positivismo. Como foi possível constatar, ele se vale de argumentos que sustentam essa continuidade para rebater as críticas lançadas em 1881 pelos padres católicos do jornal *Boa Nova* do Bispo d. Antonio de Macedo Costa contra a Lei dos três estados de Augusto Comte. Assim igualmente o faz para rebater a crítica do Conselheiro da Coroa, o senhor Tito Franco, às opiniões contidas no Segundo Manifesto do Clube Republicano do Pará. Em ambos os períodos mencionados, Lauro Sodré recorreu aos argumentos que validam a relação de continuidade entre o Iluminismo e o Cientificismo do século XIX por necessidade contextual das situações geradas pelo seu ativismo no Pará, através da imprensa e do movimento republicano na província.

Portanto, percebemos que as explicações que Lauro Sodré realiza em torno da contribuição iluminista para a filosofia desenvolvida por Augusto Comte tinha sua razão de ser. Não se tratava de uma mera questão de erudição. Para além de explicar aos seus opositores os progressos obtidos pela filosofia moderna através do positivismo, o republicano paraense buscava expor-lhes o atraso intelectual. Através do seu ativismo na imprensa paraense, Lauro Sodré em 1881 ataca a postura intolerante dos representantes do catolicismo brasileiro contra a liberdade de consciência e contra os avanços da filosofia moderna, obtidos através do positivismo, o qual parece ele querer afirmar a preponderância.

Sete anos após a essa primeira polêmica jornalística, o republicano paraense retorna à imprensa de Belém e refuta através dos pressupostos extraídos do positivismo a tradição de pensamento dominante na época, representada pelo Conselheiro da Monarquia bragantina, no ano decisivo de 1888 para o Império brasileiro. Em ambas as polêmicas, se valendo instrumentalmente dos elementos da tradição positivista em defesa da causa republicana, elementos que expressavam a herança do Iluminismo legada, Lauro Sodré deslegitima a tradição imperial, desferindo ataques contra dois de seus importantes sustentáculos, a religião oficial do Estado, em 1881, e a Monarquia bragantina, em 1888.

### **CAPITULO 3: A REVOLUÇÃO E O ILUMINISMO NO DISCURSO SECULARISTA DE SALDANHA MARINHO, RUI BARBOSA E JOAQUIM NABUCO**

*No século XVIII a filosofia de Voltaire e a escola dos enciclopedistas destruirão todas as crenças, submeteram o clero às leis civis e abolirão o culto. No século XIX a democracia, continuando o desenvolvimento e sincero progresso da livre razão, abolirá o pontificado e restituirá ao povo a liberdade de consciência.*

Saldanha Marinho, em *A Igreja e o Estado* – 1873, p. 139.

Neste terceiro capítulo investigamos a apropriação e a ressignificação do ideário francês tendo como temática central o conceito de secularização. Tivemos que recuar um pouco mais no tempo em relação ao estudo das fontes que fizemos no segundo capítulo. Voltamos desse modo aos anos da década de 1870, a fim de nos atermos ao contexto da Questão Religiosa e suas repercussões no país através dos debates contidos nas obras de Saldanha Marinho, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco, os representantes selecionados da consciência letrada brasileira daquela década, tendo em vista o nosso propósito. Como é possível ressaltar através da leitura das produções desses homens de letras, no Brasil do século XIX eles constataram que a reação ultraconservadora da Igreja do Concílio Vaticano I ia à contracorrente do movimento ensejado pela sociedade liberal moderna. Sociedade esta que emergira da Revolução Francesa, movimento responsável pela difusão da tradição secular do republicanismo e de todo o ideário liberal ilustrado.

#### **3.1. A NATUREZA DA QUESTÃO RELIGIOSA DOS ANOS 1870 E A NECESSIDADE DE SECULARIZAR A ORDEM IMPERIAL BRASILEIRA**

A secularização constitui-se em um importante fenômeno que ocorreu no cerne do Iluminismo. Ela se caracteriza por ser uma nova forma de liberdade e autonomia, determinando o mundo e o modo de ser do homem moderno. Segundo Falcon, o conceito está situado no interior do processo marcado pela passagem da transcendência à imanência, e articulado ao desenvolvimento do individualismo e do racionalismo, os quais se encontram expressos nas

transformações ocorridas durante a Idade Moderna<sup>363</sup>. Uma incursão nos dicionários de épocas nos permite constatar alguns aspectos desse processo. Portanto, vejamos como este fenômeno é apreendido em termos conceituais pelos dicionários de língua portuguesa de alguns períodos selecionados do dezanove brasileiro.

No ano de 1832, conforme o dicionário *Luiz Maria da Silva Pinto*, secularização é apresentada como “*ação de secularizar-se*”, ou seja, fazer secular o que era regular (religioso)<sup>364</sup>. A mesma definição é dada ao conceito no *Tesouro da Língua Portuguesa* de 1874: “*Ação e efeito de secularizar ou de ser secularizado*”. Por extensão, secularizar é definido por “*Fazer secular o que era eclesiástico*”<sup>365</sup>. Em 1891, no dicionário Antônio Moraes e Silva, para além dessa definição, o conceito ganha mais especificações, indicando novas experiências, tais como:

§secularização dos bens eclesiásticos; a sua conversão aos bens nacionais. § secularização dos cemitérios; ato ou efeito de lhes dar, pelos atos legais, e em respeito à liberdade de consciência, o caráter exclusivamente civil, quando antes o tinham religioso, sob jurisdição da igreja católica<sup>366</sup>.

Como é possível constatar, entre as experiências a partir das quais se define o conceito de secularização no dicionário Moraes e Silva, em 1891, a primeira diz respeito à expropriação dos bens da Igreja e sua imediata conversão em bens nacionais, cujo maior exemplo histórico na modernidade nos remete à Constituição Civil do Clero, aprovada durante a Revolução Francesa, em 1790. A segunda experiência histórica apreendida na semântica do conceito tangencia a ação de retirar das mãos da Igreja Católica, esta instituição religiosa em particular conforme se menciona, o monopólio jurisdicional que detinha sobre os cemitérios, em respeito ao princípio da liberdade de consciência. Esta última experiência contida na semântica normativa do conceito de secularização, como observaremos, foi alvo de discussão nas publicações de membros do movimento político-intelectual de 1870, em meio às polêmicas suscitadas pela Questão Religiosa no Brasil. Este fato desencadeou um movimento político-popular para separar a Igreja do Estado imperial.

<sup>363</sup> FALCON, F., op. cit., p. 32.

<sup>364</sup> PINTO, Luiz Maria da Silva. Op. cit. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/edicao/3>. Acesso em: 1 ago. 2015.

<sup>365</sup> DOMINGOS, VIEIRA. **Grande dicionário portuguez ou Thesouro da Lingua Portuguesa**. Porto: Typografia de Antonio José da Silva, 1874, vol. 5, p. 434.

Disponível em: <https://archive.org/details/grandediccionari05vieiuoft>. Acesso em: 28 maio 2014.

<sup>366</sup> MORAES e SILVA, Antonio. **Diccionario da Lingua Portugueza**, v. II, Ed. 8 , f-z. Empreza litteraria Fluminense, RJ, 1891, p. 781.

Para apreendermos a apropriação e a ressignificação do ideário francês iluminista e revolucionário pelas produções dos letrados brasileiros que selecionamos, no que diz respeito às propostas de secularização da ordem social e política do Império, tomaremos oportunamente como ponto de partida a chamada questão religiosa, que sacudiu na primeira metade da década de 1870 o que podemos chamar de opinião pública. Ela dividiu a nação em dois grupos: aqueles que foram favoráveis aos bispos e os que se manifestaram em acordo com o Governo. A própria Igreja encontrou-se dividida entre padres e irmãos maçons. Igualmente diante dos fatos estiveram os republicanos<sup>367</sup>.

Vejamos como alguns trabalhos no campo historiográfico têm tratado a Questão Religiosa no Brasil<sup>368</sup>. José Casalecchi toma o mais sério choque ocorrido entre a Igreja e o Estado na história nacional a partir de eventos internos, enfocando a desobediência civil promovida pelos bispos D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira, do Recife, e D. Antônio de Macedo Costa, do Pará, contra os decretos do governo imperial, após o episódio no qual o padre católico e maçom Almeida Martins ter feito em loja maçônica, a 3 de março de 1872, saudação ao Visconde do Rio Branco, o então Presidente do Conselho de Ministros e Grão-Mestre da Maçonaria brasileira. O autor demonstra que o prelado assim agiu em reconhecimento à aprovação da Lei do Ventre Livre (1871), tendo por isso sido afastado do púlpito e do confessionário pelo bispo do Rio de Janeiro da época, d. Pedro Maria de Lacerda<sup>369</sup>.

O grande problema de tomarmos integralmente abordagens como a de Casalecchi, no nosso ponto de vista, consiste no fato de não nos responder sobre as causas mais profundas que

<sup>367</sup> COSTA, Emília Viotti da, op. cit.; p. 456-7.

<sup>368</sup> Algumas obras da Historiografia tradicional, como *O Ocaso do Império* (1925) de Oliveira Viana e *Os Donos do Poder* (1958) de Raymundo Faoro, não discutem em suas páginas a Questão religiosa no Brasil. José Murilo de Carvalho em *A Construção da Ordem/Teatro da Sombra* (1988) aborda sintética e esparsamente o conflito político-religioso. Em *A Elite eclesiástica brasileira* (1985), Sérgio Miceli apresenta um estudo sobre o clero brasileiro. Na obra, o autor destaca que a organização institucional da Igreja católica brasileira esteve atrelada às novas diretrizes doutrinárias empreendidas pela santa Sé a partir de meados do século XIX, com destaque para a publicação do *Syllabus* e do *Quanta Cura* (1864). No tocante à Questão Religiosa, o autor também situa o choque da alta cúpula eclesiástica contra as leis imperiais no cenário de reação conservadora da Igreja ao avanço da sociedade liberal moderna (BARROS, Sérgio Miceli Pessoa de. **A Elite eclesiástica brasileira (1890-1930)**, 1985. Tese apresentada ao concurso de livre docência em Sociologia do Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, São Paulo, 1985, p. 32-56). Há ainda uma série de estudos produzidos por autores católicos que abordam temas diversos como a história da Igreja, o pensamento católico e sobre a Questão religiosa no Brasil, propriamente dita. Dentro dessa série destaca-se *História da Questão Religiosa* (1974), obra na qual Antônio Carlos Villaça sustenta a tese de que o conflito foi um dos principais fatores para a falência do regime monárquico-imperial. Essa supervalorização do conflito enquanto fator favorecedor do advento da República é questionado por Emília Viotti da Costa (1999). Ainda fazem parte dessa série os seguintes trabalhos: PEREIRA, Nilo. **Conflitos entre a igreja e o estado no Brasil**. EdUFPE, Recife, 1970; LUSTOSA, Frei Oscar de Figueiredo. **A presença da Igreja no Brasil**. Ed. Giro, São Paulo, 1977; VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. 2ª ed. Ed. UNB, Brasília, 1980; AZZI, Riolando. **A crise da cristandade e o projeto liberal** (História do pensamento católico no Brasil, v. 2). Paulinas, São Paulo, 1991; CASTELLANI, José. **Os maçons e a questão religiosa**. Editora A Trolha, Londrina, 1996.

<sup>369</sup> Para isso ver: CASELECHI, J., op. cit., p. 62-3.

determinaram a hostilidade da Igreja diante da franco-maçonaria, uma instituição de inspiração iluminista por excelência, e da qual participavam na qualidade de membros representantes do movimento político-intelectual nos anos 1870 tais como Saldanha Marinho, Lauro Sodré, Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, entre muitos outros já citados no primeiro capítulo. Outro aspecto que perfaz essa mesma questão consiste em saber o porquê dessa hostilidade já que a relação entre ambas instituições no Brasil fora marcada pela proximidade, havendo por isso muitos padres e irmãos maçons<sup>370</sup>.

À contramão de trabalhos como o de Casalecchi, identificamos um trabalho na historiografia tradicional que chegou a constatar causas de âmbito mais geral inerentes à Questão religiosa no Brasil, demonstrando que o conflito político-religioso transcendeu, e muito, o episódio em que se viam envolvidos os bispos do Recife e do Pará. É o caso da coleção *História Geral da Civilização Brasileira*, dirigida por Sérgio Buarque de Holanda e Boris Fausto. No quarto livro do volume seis da coleção, em que se discorre a vida espiritual do país no período da Monarquia, a Questão Religiosa é entendida como o resultado de um longo processo que liga a guinada ultraconservadora da Igreja com Pio IX às suas repercussões no Brasil. Nesse sentido, ela foi a expressão brasileira da oposição universal entre o liberalismo triunfante, e o ultramontanismo conservador e intransigente. Em outras palavras, ela foi expressão do avanço do liberalismo e do cientificismo nacionais a contrapelo do avanço do ultramontanismo<sup>371</sup>.

Essa abordagem vem ao encontro com a perspectiva que estamos encetando nesse capítulo para investigarmos a secularização, a partir do envolvimento de representantes da consciência letrada dos anos de 1870 com a Questão Religiosa. Contudo, a diferença está na interpretação que desenvolvemos devido à temática da nossa investigação, que associa esse liberalismo triunfante, e o Cientificismo oitocentista, ao projeto iluminista de sociedade moderna e às consequências advindas da Revolução Francesa. Não é nossa intenção discutir se o conflito político-religioso entre a Igreja e a Maçonaria, apoiada pelo governo imperial, teve ou não papel preponderante para a queda da Monarquia. Essa discussão é encetada pela historiografia revisionista, na linha de trabalhos como o de Emília Viotti da Costa<sup>372</sup>, autora que minimiza a relevância do litígio entre a Igreja e o Estado imperial para a ocorrência do advento da república no Brasil.

---

<sup>370</sup> Idem, p. 456.

<sup>371</sup> ELLIS, Myriam [ et al.]. **O Brasil Monárquico: declínio e queda do Imperador**. Introdução Geral de Sérgio Buarque de Holanda. 6. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, t. 2, v. 6, p. 371, 378.

<sup>372</sup> COSTA, E. Viotti da, op. cit.

Sem desconsiderar o contexto nacional, nesse capítulo do trabalho pretendemos enfocar a questão religiosa tomando-a a partir da conjuntura internacional, pois este caminho nos auxiliará detectar a presença da apropriação do ideário iluminista e revolucionário francês nas pautas que levantaram homens de letras do porte de Saldanha Marinho, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa, em torno da questão. Constatamos que devido à natureza das causas intrínsecas à Questão Religiosa, as quais tentaremos identificar, o momento aparece de modo oportuno para alcançarmos esse nosso propósito visto que nele foram promovidos debates em favor da secularização das instituições imperiais. Como havíamos exposto na introdução, Joaquim Nabuco, Saldanha Marinho e Rui Barbosa estão entre os escolhidos, pois esses três atores sociais manifestaram de maneira mais incisiva suas opiniões nos debates gerados pelo desencadeamento do conflito político-religioso da década de 1870. Para além do Parlamento, as instituições do espaço público aberto e em expansão no período, tal como a imprensa, e até o ambiente maçônico, foram os locais de atuação desses letrados. Um espaço público que o descrevemos nas seções 1.2.2 e 1.2.3.

Por estarem vinculados à maçonaria, eles se inserem entre aqueles que catalisaram, através de suas obras, o debate político em torno da questão, se colocando em franca oposição à hostilidade com a qual os bispos ultramontanos trataram a instituição leiga de inspiração iluminista, o alvo das investidas desses prelados no conflito político-religioso. Por isso, escolhemos as produções mais significativas desses ilustres homens de Letras para investigarmos através delas a apropriação e a ressignificação do ideário iluminista e revolucionário francês, no contexto histórico em pauta, quando eles se propuseram a discutir a secularização da ordem política e social em meio aos impasses gerados pela questão religiosa, não somente no país como também fora dele.

O contexto internacional ao qual nos aludimos em linhas anteriores destaca-se pela guinada ultraconservadora tomada pela Igreja Católica Romana a partir de meados do século XIX frente aos avanços da moderna sociedade liberal. Portanto, a questão religiosa da qual participou os letrados daquela década no Brasil é entendida em nossa abordagem como um reflexo no país das novas diretrizes adotadas pela Roma pontifícia, fato esse que dá início ao processo de romanização do catolicismo brasileiro, o qual se inicia em meados do Oitocentos e se estende até o limiar do século XX. Conforme Faustino Luiz, para que esse processo ocorresse dois fatores se conjugaram: a restauração da fé católica na Europa, com a

centralização do poder religioso da Santa Sé; e a reestruturação do aparelho eclesiástico brasileiro<sup>373</sup>. Expliquemos brevemente cada um desses pontos segundo as proposições do autor.

Para o autor, podemos dizer que um possível ponto de partida da posição de franca hostilidade da Igreja em relação aos tempos modernos se dá a partir de 1832, quando Gregório XVI lança a primeira Encíclica desses novos tempos, a *Mirari Vos*. A Igreja ressentida diante das consequências da Revolução Francesa rejeitava qualquer possibilidade de conciliação com o liberalismo, com as novidades e com os pensamentos ilustrados. A modernidade, entendida nesse trabalho como uma projeção do Iluminismo na esteira das consequências da Revolução, se associava ao erro. Desde sua ascensão ao pontificado e o lançamento da Encíclica *Qui Pluribus*, Pio IX (1846-1878) vinha dando prosseguimento a essa guinada reacionária, anematizando o comunismo e o socialismo, ambas correntes de pensamento consideradas doutrinas errôneas pela Encíclica *Quanta Cura* (1860).

Dessa forma, em seu pontificado se assiste de fato ao processo centralizador do poder religioso da Santa Sé. Nele ocorre a tentativa de restauração da fé com o reforço das posições em relação à modernidade. Houve a supervalorização dos quadros institucionais, a uniformização pastoral, a intensificação das devoções e da vida da Igreja. É dentro dessa perspectiva que se deve entender o *Syllabus Errorum*<sup>374</sup> e o Concílio Vaticano I (1869-70), no qual se consolida os alicerces de um catolicismo avesso à modernidade<sup>375</sup>, à modernidade, entre outras palavras, concebida pelo Iluminismo através do seu projeto de sociedade moderna.

---

<sup>373</sup> TEIXEIRA, Faustino Luís Couto. **A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988, p. 24.

<sup>374</sup> O termo *Syllabus* em latim significa lista. No contexto em que estamos investigando, o termo denomina o documento papal, expedido juntamente com a Encíclica *Quanta Cura* em 8 de dezembro de 1864, através do qual Pio IX cataloga os oitenta “erros” que se faziam presentes nas constituições dos Estados modernos até a presente década de 70 do século XIX. Podemos afirmar que os “erros” catalogados faziam menção a vários princípios herdeiros do Iluminismo Setecentista conjugados às conquistas da Revolução de 1789, tais como: o racionalismo absoluto; a liberdade de pensamento; a liberdade civil de todos os cultos e sua liberdade de manifestação; separação entre as esferas religiosa e política, com a submissão da autoridade eclesial à autoridade civil; a escola leiga; a laicização do direito; o combate à ideia de progresso, à modernidade, ao pensamento liberal, às sociedades secretas. Esses e outros pontos condenados pelo *Syllabus* encontra-se disponíveis em:

<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra>.

Acesso em: 29 maio 2014

<sup>375</sup> TEIXEIRA, F., op. cit., p. 24, 241-42. No que diz respeito ao ultramontanismo podemos afirmar que se trata de uma doutrina de caráter político desenvolvida principalmente na França em oposição ao Galicanismo, que pregava desde o séc. XIV a interferência dos reis franceses nos assuntos de fórum eclesiástico, e que a partir do século XVII, passou a propugnar pela autonomia dos bispos franceses frente às decisões do Pontífice Romano. A ideia era a de criação de uma Igreja nacional francesa. O Ultramontanismo, portanto, consiste na busca de apoio e orientação além dos montes (Alpes), isto é, na Cúria Romana, para fazer frente à sua opositora, defendendo desse modo a autoridade absoluta do Sumo Pontífice em matérias de fé e disciplina. (GODECHOT, Jacques. **A Europa e a América no Tempo de Napoleão**. Trad. Miriam Lifchitz Moreira leite. São Paulo: Pioneira: Ed. Da USP, 1984, p. 101). No século XIX o que se observa é um recrudescimento afirmativo dessa doutrina diante da mudança de postura da Igreja frente aos valores dos novos tempos decorrentes da explosão revolucionária de 1789.

O autor afirma que a ênfase da centralização romana se fez sentir inclusive no Brasil. No âmbito da questão religiosa, entre 1872 e 1874, Pio IX manifestou total apoio ao episcopado brasileiro. Dessa forma, no contexto nacional, a reestruturação interna do episcopado seguindo o processo de romanização teve como principais agentes os “bispos reformadores”. Eles buscaram definir a orientação do catolicismo segundo a inspiração universalista de Roma, contrária à modernidade com seus valores, encontrando no Concílio Vaticano I ressonância para esse projeto. Os bispos reformadores foram igualmente os principais responsáveis pela revitalização ultramontana no catolicismo brasileiro, o qual sofreu um deslocamento das suas dimensões leigas em direção a uma centralização clerical<sup>376</sup>.

Dentro desse quadro reacionário adotado pelos representantes da Igreja, atenhamo-nos à situação legal do país e aos agravantes da Questão Religiosa daí decorrentes. O 5º artigo da Constituição, desde 1824, consagrava a oficialidade do catolicismo apostólico romano enquanto religião do Estado imperial brasileiro. Essa situação institucional fortalecia o regalismo régio ao permitir a interferência governamental nos assuntos religiosos, ao mesmo tempo que colocava a religião dependente do Estado visto que este passava a manter pecuniariamente a Igreja, transformando o clero em parte integrante do funcionalismo público. O texto magno assegurava ainda, ao Imperador, os direitos do padroado e do beneplácito. O primeiro dava ao Estado o direito de prover e de criar cargos eclesiásticos, como os dos bispos. Já o beneplácito estabelecia que as bulas, as encíclicas papais e os atos da Santa Sé, como o *Syllabus* e a *Quanta Cura* da década de 1860, só poderiam ser cumpridas mediante o aval do chefe de Estado<sup>377</sup>. Estas medidas visavam salvaguardar o poder do Imperador, evitando a subordinação do Estado imperial brasileiro à Roma.

Por outro lado, mesmo numa posição constitucional de subalternidade em relação ao Estado imperial, a Igreja oficial gozava de privilégios, isto no que diz respeito ao casamento, à exclusividade dos cemitérios, aos registros civis e ao ensino. Discorramos imparcialmente sobre as implicações em cada uma dessas áreas, pois como veremos na próxima subseção, através de textos e discursos, elas foram discutidas pelos letrados que selecionamos quando eclodiu a Questão Religiosa, principalmente por tais implicações tornarem desfavorável a vinda da mão de obra imigrante não católica para o país, em substituição ao uso do trabalho escravo. A Questão religiosa revelou com clareza o problema da imigração, qual seja: o de como atrair o imigrante se lhe limitavam os direitos.

---

<sup>376</sup> TEIXEIRA, F., op. cit., p. 24-15.

<sup>377</sup> CASELECHI, J., op. cit., p. 62.

Na relação de união entre a Igreja e o Estado Imperial, o casamento que fosse realizado fora do sacerdócio oficial, unicamente para os católicos e conforme o ritual católico, não tinha nenhuma validade. Isso forçava aos crentes de outras religiões no Brasil, que não quisessem ficar à margem da lei no que diz respeito à realização do casamento, terem de se converter ao catolicismo às vésperas da cerimônia, pois caso contrário seriam considerados concubinos perante a lei. Igualmente aos católicos era concedido no país o privilégio de serem sepultados em cemitérios reconhecidos, em detrimento dos crentes de outras religiões, que se viam desassistidos dos serviços e dos procedimentos fúnebres, os quais eram de competência exclusiva das Santas Casas de Misericórdia. O registro de nascimento não era de competência da sociedade por meio de seus organismos administrativos, mas sim da confissão do Estado, que em livro paroquial atestava aos recém-nascidos o batismo. Quanto à elite intelectual laica do Império, esta se via obrigada a respeitar essas imposições. Ela era obrigada em juramento defender a religião oficial, condição imprescindível para o ingresso na escola superior ou para a obtenção de assento numa cadeira de deputado<sup>378</sup>. Acrescenta-se a essas implicações outras como o direito de voto e a elegibilidade dos acatólicos.

Por conta da vigência de um Estado confessional no Brasil, garantido pelo 5º artigo da Constituição de 1824, as relações entre as instituições Estado e Igreja foram marcadas por atritos, os quais podem ser exemplificados na luta travada por d. Pedro I contra as ordens religiosas, e na luta do padre Feijó em defesa do celibato clerical<sup>379</sup>. A Questão Religiosa da década de 1870 a qual estamos tratando constituiu-se no ápice desses conflitos, ao ter colocado a Igreja em rota de colisão contra as leis do Estado imperial, por conta da posição adotada por este. Uma posição de favorecimento aos maçons.

As decisões tomadas por d. Frei Vital e d. Macedo Costa, os dois bispos ultramontanos ícones do conflito, se inseriam no quadro da tentativa de retomada da autoridade pontifícia no catolicismo brasileiro após quatro séculos de Padroado<sup>380</sup>, regime que submetia a Igreja ao Estado, porém lhe concedendo privilégios, conforme expusemos. As ações dos prelados implicavam num retorno pautado em diretrizes claramente ultrarreacionárias e contrárias à modernidade, a qual estamos identificando como aquela projetada pelo pensamento dos iluministas, na esteira das consequências advindas da Revolução Francesa. Assim, a Questão Religiosa refletiu no país como uma luta travada pela Igreja Católica, representada pelos bispos,

---

<sup>378</sup> COELHO, A. W., op. cit, p. 35-6.

<sup>379</sup> CASELECHI, J., op. cit., p. 62.

<sup>380</sup> TEIXEIRA, F., op. cit., p. 25.

contra a Maçonaria, cujos chefes eram os do poder Executivo do Império na época, mormente o chefe de gabinete, o Visconde do Rio Branco.

No Brasil, o acontecimento desencadeador da querela, que possuía suas dimensões e razões extranacionais, não foi simplesmente a desobediência dos bispos ultramontanos do Recife e do Pará às ordens do governo imperial, quando resolveram seguir com a aplicação dos decretos papais em suas respectivas dioceses, interditando as confrarias cujos membros estavam vinculados à Maçonaria. O acontecimento desencadeador ao qual nos referimos foi o afastamento do padre Almeida Martins de suas funções sacerdotais pelo bispo do Rio de Janeiro, devido à homenagem que prestara ao Visconde do Rio Branco, em Loja Maçônica, em decorrência da decretação da lei do Ventre Livre.

Mas afinal, qual seria então o motivo dessa hostilidade da Igreja brasileira para com a maçonaria já que ambas instituições tinham relações muito próximas por conta de seus membros? Para nos aprofundarmos na resposta à essa pergunta devemos nos lembrar que a maçonaria enquanto sociedade secreta encontrava-se condenada pelo *Syllabus*, enumeração sumária lançada em 1864 por Pio IX que continha os oitenta “erros” da sociedade moderna da época, segundo a autoridade da Igreja<sup>381</sup>. Ou seja, a instituição de caráter laico também era entendida como um erro dos tempos modernos. Como já apontamos, os bispos reformadores brasileiros orientaram suas ações de modo a atender às aspirações universalistas de Roma, expressas através do *Syllabus* e da *Encíclica Quanta Cura*, ambos documentos papais ratificados pelo I Concílio Vaticano em reação aos novos tempos da modernidade, definidos pelas conquistas do pensamento liberal ilustrado da Revolução Francesa. O ato de expulsão do padre Almeida Martins, após o discurso em loja maçônica em março de 1872, foi assim tomado como ofensivo pela instituição de tradições iluministas atuante no Brasil. Logo em seguida viriam as medidas dos bispos.

A maçonaria foi parte integrante do espaço público que se politizou na França iluminista e pré-revolucionária, tendo por lema “liberdade, igualdade e fraternidade”. Ela havia se tornado igualmente uma instituição antiga no Brasil, tendo contribuído para a promoção da Independência nacional e para a fundação do Primeiro Império brasileiro, como bem ressaltamos no primeiro capítulo. Para além disso, não era uma instituição anticlerical no país, ao contrário do que era na Europa, visto que abrigava diversos sacerdotes que se orgulhavam publicamente disso. As ordens pronunciadas em dezembro de 1872 pelo Bispo do Recife, logo

---

<sup>381</sup> Ver: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra>. Acesso em: 5 ago. 2015.

seguido de perto pelas ordens do Bispo de Belém em março de 1873, para que as Irmandades religiosas de suas respectivas dioceses expulsassem seus membros ligados à Maçonaria, sob pena de retaliação por interdição, teve como reação por parte das Irmandades, que foram interditas, o recurso de apelo à intervenção do governo, o qual se posicionou ampla e francamente favorável aos maçons<sup>382</sup>. Da Maçonaria participavam como membros vinculados naquela altura Saldanha Marinho, Rui Barbosa, Joaquim Nabuco, e muitos outros representantes do movimento político-intelectual brasileiro surgido nos anos 70 do dezenove.

Antes de expormos a análise das fontes que selecionamos de Saldanha Marinho, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco, as quais atestam a intervenção política dessas três personalidades nos calorosos debates promovidos pelos eventos que marcaram a Questão religiosa no Brasil, através do espaço público aberto e expansão nos anos 1870, o qual descrevemos nas seções 1.2.2 e 1.2.3, é necessário chamarmos a atenção especial para a constância da defesa do princípio da liberdade presente nas obras bibliográficas e nos discursos selecionados, que abordam a necessidade da secularização para país no período.

O entendimento que tiveram essas três personalidades da luta que a Igreja estava travando no país e no mundo ocidental daquela época, através da leitura das fontes, nos permite constatar que a preponderância da defesa do princípio da liberdade no que diz respeito à luta pelos direitos civis no Brasil, por parte daqueles representantes da consciência letrada, pode ser entendida como uma notória reivindicação do pensamento liberal ilustrado e secular decorrente da Revolução Francesa, pois além de ter sua definição intimamente ligada à própria noção de escravidão, o conceito de liberdade mais difundido, que vigorou e vigora na sociedade contemporânea, derivou do imaginário da burguesia da Europa Moderna.

A Revolução Francesa foi a principal responsável pela difusão dessa noção de liberdade definida “(...) *como o individualismo, como a autonomia individual, que se materializa nas clássicas liberdades de ir e vir, de se expressar, de comprar e vender, de dispor de sua força de trabalho como melhor lhe convier*”. Tudo isso em um contexto de igualdade perante a lei<sup>383</sup>. Acrescentamos a esse conjunto, as clássicas liberdades de manifestação de pensamento e de consciência religiosa. Todas elas consagradas pela Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, fonte inspiradora das constituições da sociedade moderna do século XIX.

---

<sup>382</sup> LIMA, Heitor F., op. cit., p. 19.

<sup>383</sup> SILVA, K. V., op. cit., p. 262-3.

### 3.2 EM DEFESA DA SOCIEDADE MODERNA EDIFICADA PELA REVOLUÇÃO: A ATUAÇÃO DOS LETRADOS NO IMPÉRIO ANTES E DURANTE O DEBATE

Vejamos como os três letrados selecionados do movimento político-intelectual de 1870 intervieram no debate político gerado pela eclosão do conflito político-religioso através de suas obras, localizando os pontos em seus discursos a partir dos quais podemos verificar a apropriação e a ressignificação do ideário iluminista e revolucionário francês para o contexto em pauta. Vejamos também o contexto de produção de suas respectivas obras. A sequência através da qual baseamos a discussão das obras dos letrados procurou seguir, na medida do possível, a ordem cronológica das publicações. Por isso, analisaremos primeiro a obra de Saldanha Marinho, em seguida a de Rui Barbosa, e finalmente os discursos de Joaquim Nabuco.

#### 3.2.1 Saldanha Marinho e a revolução como artifício para separar a Igreja Católica do Estado imperial brasileiro

Ao expor um dos fundamentos do Império na década de 70 daquele século, a união Trono-Altar, a Questão Religiosa promoveu fortes reações no mundo da imprensa, trazendo para o debate a voz do jornalista, sociólogo, advogado, maçom e político (deputado e senador) de origem pernambucana Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895), o arregimentador dos republicanos no período e figura incendiária da questão no país. Ele transformou-se num crítico mordaz da Igreja e do clero, escrevendo vários artigos e panfletos de combate ao domínio dos políticos conservadores. A proteção que dispensou a autores do Manifesto Republicano tais como Quintino Bocaiúva e Salvador Mendonça lhes possibilitaram o ingresso na vida pública<sup>384</sup>.

Para analisarmos a opinião formulada por Saldanha Marinho em *A Igreja e o Estado* no que diz respeito à questão religiosa no Brasil e no exterior, isto tendo em vista detectarmos a apropriação e a ressignificação do ideário francês iluminista e revolucionário por parte deste letrado através de sua obra, discorreremos sobre a trajetória do republicano liberal pernambucano. Buscamos assim demonstrar a relação de Saldanha Marinho com a franco-maçonaria no Brasil a fim de entendermos não somente a posição assumida por ele, uma posição de total defesa à instituição diante dos eventos que desencadearam o conflito político-religioso

---

<sup>384</sup> ALONSO, A. *Ideias em movimento*, op. cit., p. 106.

no país, como também para contextualizarmos com maior grau de precisão o momento em que a obra foi produzida.

Nascido a 4 de maio de 1816 na cidade de Olinda, e tendo como progenitores o Capitão de artilharia Pantaleão Ferreira dos Santos e Ágata Joaquina de Saldanha, Joaquim Saldanha Marinho bacharelou-se em Direito pela Faculdade do Recife em 1836. No ano seguinte, ele casou-se com Paulina de Carvalho, de cuja união nasceram três filhos, entre os quais Joaquim Saldanha Marinho Jr., que se tornaria professor de matemática. Ele também atuou na província do Ceará, onde foi promotor público na cidade do Crato, além de secretário de governo, professor do liceu estadual e juiz dos feitos da Fazenda em Fortaleza. Também no Ceará ingressou na política, filiando-se ao Partido Liberal e sendo eleito deputado provincial. Em 1848, ele foi eleito deputado geral, mudando-se para o Rio de Janeiro, então capital do Império. Saldanha Marinho exerceu o mandato por um ano, isto devido ao fechamento da Câmara dos Deputados com a saída dos liberais do poder. A partir de então, ele passou a dedicar-se exclusivamente à advocacia e, em 1860, tornou-se redator do *Diário do Rio de Janeiro*, folha em que editava ao lado de outra personalidade da consciência letrada que emergirá no cenário político e intelectual a partir dos anos de 1870, o fluminense Quintino Bocaiúva.

A década de 1860 foi um período brilhante, digamos decisivo para a carreira política e para a formação de Saldanha Marinho enquanto homem de Letras, já que para além de Quintino Bocaiúva outras personalidades faziam parte de seu círculo social, tal como Machado de Assis. Em 1861 ele foi reeleito deputado, só que desta vez para o Rio de Janeiro. Entre 1863-65, foi nomeado presidente da província de Minas Gerais. Para a legislatura de 1867-69 foi reeleito deputado por Pernambuco, mas, entre outubro de 1867 e abril de 1868, presidiu a província de São Paulo, onde promoveu a criação da Companhia Paulista de Estradas de Ferro. Em 1868 foi eleito senador pelo Ceará, porém não teve sua eleição reconhecida. Na década de 1870, quando se organizou o partido republicano no país a partir do Clube Radical, após a cisão liberal de 1868, ele tornar-se o principal arregimentador dos republicanos no período, se destacando como um líder conhecido em quase todo país. Em novembro de 1870, participou da fundação do Clube republicano da cidade do Rio de Janeiro. Ele foi um dos signatários do Manifesto do Partido Republicano, publicado na primeira edição do Jornal *A República*, a 3 de dezembro de 1870. Em 1872, passou a dirigir a folha<sup>385</sup>.

---

<sup>385</sup> Acerca de todos os dados que nesta pesquisa foram utilizados para a reconstituição de parte da biografia de Saldanha Marinho ver: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/MARINHO,%20Saldanha.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2014. Ver também:

O mais interessante é que em concomitância ao desenvolvimento dessa intensa vida política, na década de 1860, Saldanha Marinho encontrava-se bastante envolvido com a Maçonaria brasileira. Desde de 1863, ele havia recebido a honrosa incumbência de exercer o cargo de Grão-Mestre do Grande Oriente do Brasil. Naquele mesmo ano, uma cisão dividiu o GOB. As duas novas obediências foram designadas de acordo com a sua localização na cidade sede da Corte imperial. Por um lado, constituiu-se o Grande Oriente do Lavradio sob a direção do Grão-mestre Bento da Silva Lisboa, segundo Barão de Cairu, o qual havia sucedido o Marquês de Abrantes na direção da instituição, ainda naquele mesmo ano. Nos anos 1870, caberia a José Maria da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco, a direção dessa obediência. Por outro lado, quarenta e cinco maçons da instituição, entre os quais Saldanha Marinho, separaram-se e constituíram o Grande Oriente do Brasil ao Valle dos Benedictinos, tendo o letrado de origem pernambucana como grão-mestre<sup>386</sup>.

A eclosão da Questão Religiosa no Brasil a 3 de março de 1872 forçou uma aproximação entre as duas obediências, visto que foi um momento em que a Igreja Católica colocou em causa no país o direito de existência da maçonaria. Nesse quadro de adversidade, proveio de Saldanha Marinho o principal empenho para unificar a família maçônica brasileira, fato consumado em 20 de maio de 1872, quando surge o Grande Oriente Unido do Brasil, o corpo resultante da fusão dos dois Grandes Orientes. Certamente, esse foi o período mais glorioso da vida política e maçônica de Saldanha Marinho<sup>387</sup>, já em seus 56 anos de idade. É a sua participação enquanto membro chefe da maçonaria que explica a sua contumaz tomada de posição a favor da instituição, quando os bispos reformadores do Recife e de Belém, seguindo os ditames ultramontanos da Igreja do I Concílio Vaticanoense, se lançaram em ataques contra a instituição de arraigada tradição iluminista. Como demonstramos, estava-se diante de uma Igreja avessa ao que considerava como “erros” valores e princípios da modernidade, entre os quais inseria a franco-maçonaria. Em outras palavras, estava-se diante de uma Igreja avessa à modernidade, a qual estamos entendendo nesse trabalho como aquela concebida pelo Iluminismo e decorrente da Revolução Francesa.

---

file:///F:/Joaquim%20Saldanha%20Marinho%20-%20Blog%20MS%20Ma%C3%A7om.htm. Acesso em: 5 dez. 2014.

<sup>386</sup> AZEVEDO, Célia. M. Marinho. Maçonaria. História e Historiografia. **Revista USP**. São Paulo (32): 178-189. Dezembro/Fevereiro 1996-97. Ver também:

file:///F:/Joaquim%20Saldanha%20Marinho%20-%20Blog%20MS%20Ma%C3%A7om.htm. Acesso em: 5 dez. 2014.

<sup>387</sup> Ver: file:///F:/Joaquim%20Saldanha%20Marinho%20-%20Blog%20MS%20Ma%C3%A7om.htm. Acesso em: 5 dez. 2014.

Dessa forma é justificável o fato de Saldanha Marinho ter encarnado a verdadeira alma do movimento em defesa dos maçons no Brasil, pois era uma de suas lideranças. Rui Barbosa chega a mencioná-lo em sua introdução à versão que traduziu de *O Papa e o Concílio*, mostrando que até 1877, ano em que o letrado baiano publicou a obra de Janus, Saldanha Marinho havia conduzido quase que sozinho a luta contra os bispos ultramontanos na imprensa<sup>388</sup>. Nesse espaço, ele escreveu vários artigos em jornais sob o pseudônimo *Ganganelli*<sup>389</sup>. O livro *A Igreja e o Estado* reúne em si vários desses escritos que ele mesmo havia publicado no *Jornal do Comércio* sob aquele pseudônimo. Escritos que durante a questão religiosa foram procurados com avidez pelo público. Em torno desse ferrenho defensor da maçonaria se juntaram todos aqueles que propuseram combater o que entendiam por clericalismo e fanatismo. Passemos, portanto, à análise desse livro no intento de detectarmos a apropriação e a ressignificação do ideário francês iluminista e revolucionário para o contexto da Questão Religiosa, através do discurso formulado por Saldanha Marinho.

Em *A Igreja e o Estado (1873)*, se valendo do pseudônimo *Ganganelli*, Saldanha Marinho diz que não teve por pretensão escrever um livro, mas se via obrigado dia a dia à tomar em consideração o legado e o repto de cada novo argumento ou de cada novo combatente, que surgia (na imprensa) em defesa de uma causa tida por ele como “(...) *antipática à razão e à consciência, ao direito e à liberdade do século em que vivemos*”. Fruto de uma compilação de artigos escritos por ele e publicados no *Jornal do Comércio*, *A Igreja e o Estado* revela a disposição de ânimo com a qual o autor se dispôs a afrontar o que chama de “propaganda do obscurantismo”, deixando claro os recursos e subsídios dos quais se valeu no empenho de salvar a sociedade, ameaçada ao seu ver pela mais grave das perturbações que podem afligi-la: “a

<sup>388</sup> Para isso ver: JANUS. **O Papa e o Concílio**. Versão e Introdução de Rui Barbosa. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo, Editores, 1877, p. XII.

<sup>389</sup> Para além de *A Igreja e o Estado*, Saldanha Marinho escreveu e publicou outros escritos na imprensa em torno da Questão religiosa no mesmo período. Entre as quais destacamos: **Os Actos do Papado**, Ganganelli. RJ, 1874; **Decadência do Papado**, Ganganelli, RJ, 1874; **Propaganda Episcopal**, Ganganelli, RJ, 1874; **O Assalto de Macapá e o Ultramontanismo**, Ganganelli, RJ, 1874, em duas partes; **O Governo e os Bispos**, Ganganelli, RJ, 1874; **O Confessionário**, Ganganelli, RJ, 1874; **O Arcebispo da Bahia**, Ganganelli. RJ, 1874. O capítulo vigésimo sétimo da segunda série do livro *A Igreja e o Estado*, a propósito da manifestação de outubro; **Missão Penedo, estado da questão religiosa; Julgamento do Bispo de Pernambuco**. Ganganelli. RJ, 1874. 6 partes em um volume; **A Execução da Sentença do bispo de Olinda**. Ganganelli. RJ, 1874, 4 partes de um volume; **Manifesto que ao povo maçônico do Brasil, e todos os Maçons em geral dirigiu o grande oriente do Brasil do Vale dos Beneditinos**, proferiu no dia 24 de fevereiro de 1864, por ocasião de presidir pela primeira vez aos trabalhos. Rio de Janeiro, 1865. 56 P.; **Discurso proferido na abertura dos trabalhos da Assembleia Geral do Povo Maçônico Brasileiro**, em 27 de Abril de 1872. RJ, 1872; **A questão religiosa no Brasil**, discurso na Câmara dos Deputados, em 16/07/1880. Rio de Janeiro. 96p. . A lista com estas e outras produções com temática diversa do letrado pernambucano encontra-se disponível em:

[http://www.senado.gov.br/senadores/senadores\\_biografia.asp?codparl=1865&li=22&lcab=1891-1893&lf=22](http://www.senado.gov.br/senadores/senadores_biografia.asp?codparl=1865&li=22&lcab=1891-1893&lf=22)

*perturbação da sua consciência religiosa!*”<sup>390</sup>. Assim, cada artigo que compõe *A Igreja e o Estado* representa uma resposta que Saldanha Marinho deu na imprensa da Corte a um novo embate que surgia diante das ações dos bispos<sup>391</sup>.

Saldanha Marinho sustenta no II artigo que a propaganda clerical visa à sujeição absoluta do cidadão aos decretos infalíveis de uma potência terrestre e estrangeira, palavras através das quais ele define o papado<sup>392</sup>. Ao discorrer sobre a intenção do discurso da Pastoral do Bispo de Pernambuco, realizada a 2 de fevereiro de 1873, e do discurso do senador ultramontano Candido Mendes de Almeida na Câmara tendo em vista aniquilar a maçonaria, o republicano demonstra tratar a questão religiosa no país sob o ponto de vista da defesa dos direitos do cidadão e da soberania nacional, dois princípios desenvolvidos pelo pensamento francês iluminista e revolucionário. Entendendo ambos os discursos como duas pastorais, afirma ele que “(...) *ambas contêm doutrinas políticas, evidentemente subversivas da ordem e da tranquilidade pública, e mais ainda, positivamente ofensivas da soberania nacional e dos direitos políticos do cidadão brasileiro*”<sup>393</sup>.

Saldanha Marinho afirma que a manifestação feita pelo Bispo de Pernambuco não recebeu nenhuma subvenção por parte do governo no que diz respeito ao seu conteúdo, a suas ideias. Para ele, é uma necessidade a manifestação da opinião no que diz respeito à questão religiosa. Enquanto membro do movimento político-intelectual surgido na década de 1870, ele tem noção de viver em um novo tempo histórico. A defesa dele é pela separação entre Igreja e Estado. O primado da Razão, uma das linhas de força que constitui as bases do pensamento iluminista e cientificista, é amplamente evocado pelo letrado para discutir o conflito político-religioso ao longo de toda a obra. Faculdade humana endeusada pelos iluministas, e também pelo Cientificismo do seu século, ela define a nova idade na qual diz viver o republicano brasileiro:

A época não comporta cruzeiras. A razão impera a despeito de quantos esforços se lhe oponham. O confessionário prostituído perdeu para sempre o seu império absoluto. O

---

<sup>390</sup> MARINHO, Joaquim Saldanha (Ganganelli). **A Igreja e o Estado**. Rio de Janeiro: Typ. Imp. ET Const. De J. C. de Villeneuve & E, Rua do Ouvidor, 65, 1873, p. 5.

<sup>391</sup> Para alcançarmos nosso propósito neste capítulo, que consiste em detectar a apropriação e a ressignificação do ideário iluminista e revolucionário francês para o contexto da década de 1870 no Brasil, por parte dos letrados que selecionamos para essa tarefa, no caso de *A Igreja e o Estado* não nos é possível saber com quais obras de autores do século XIX Saldanha Marinho dialoga, visto que essa sua obra bibliográfica não traz notas de rodapé. Isto devido ao fato de ter sido resultado de uma compilação de artigos publicados na imprensa da Corte imperial.

<sup>392</sup> MARINHO, S., op. cit., p. 6.

<sup>393</sup> Idem, p. 7.

cristianismo vive pelo pensamento livre e só se manterá ileso e prosperará escudado pela mais ampla liberdade de consciência<sup>394</sup>.

No artigo II, no qual entra na parte legal da questão religiosa, Saldanha Marinho almeja examinar qual o poder do Sumo Pontífice no tocante ao gládio temporal e ao gládio espiritual. Para isso, ele indaga se podem os decretos pontifícios, de qualquer natureza, serem executados no Brasil, sem dependência dos poderes políticos; se são os bispos brasileiros independentes das leis e autoridades do país; se constituem os bispados estados no Estado. Ao afirmar que todas as nações católicas são autônomas, e, portanto, governadas por autoridades emanadas de sua soberania, a fim de rechaçar as ingerências do papado no país, o republicano define o que vem a ser o princípio da soberania do povo, desenvolvido por J.J. Rousseau.

E a soberania do povo, *fonte única* de onde pôde surgir a autoridade cativa, repele a influência, ou autoridade estrangeira, e não consente em que, sem *respeitosa precatória* sujeita à apreciação, consentimento ou rejeição das supremas autoridades do Paiz, possam ser executados decretos, de quem não se ache investido de mandato soberano nacional<sup>395</sup>.

Para discutir a questão sob base legais, Saldanha Marinho evoca o 12º artigo da carta constitucional do Império, artigo este que declarava ser os quatro poderes no Império do Brasil delegações da Nação<sup>396</sup>. Ele diz que reconhecer sobre os brasileiros o governo do sumo Pontífice, um rei estrangeiro, como sua única autoridade, é um pecado que fere a constituição mesmo levando-se em consideração o 5º artigo da mesma, que define a oficialidade legal da religião católica como religião do Estado. Saldanha Marinho conclui que os atos do Sumo Pontífice só podem ser aprovados entre os brasileiros se antes forem submetidos apreciação do governo. Dessa forma, o dogma da infalibilidade pontifical e a Bula dogmática da Imaculada Conceição de Maria, ambos ratificados pelo Concílio Vaticano I, deveriam ser repelidos, pois haviam sido aprovados sem beneplácito imperial (*placet*)<sup>397</sup>. Ambos eram tidos por ele como pontos da doutrina ultramontana.

No artigo V, Saldanha Marinho ressalta que a franqueza do Exmo. Bispo de Pernambuco, D. Frei Vital, um funcionário público, revela planos do episcopado brasileiro que, uma vez subversivos à ordem pública e em decidida hostilidade contra a constituição, pretendem instaurar o domínio clerical no país. Para ele, os desrespeitos dos ultramontanos

---

<sup>394</sup> Idem, p. 8-10.

<sup>395</sup> Idem, p. 12.

<sup>396</sup> NOGUEIRA, O., op. cit., p. 81.

<sup>397</sup> MARINHO, S., op. cit., p 11-15.

brasileiros são para com a própria constituição do Império. Em páginas mais adiante, o propagandista encetará a imprescindibilidade da supressão do 5º artigo da constituição. A seu ver, a guerra que Roma iniciava contra as sociedades maçônicas do Império era uma guerra estúpida: *“E porque a população sensata, pensante, e com possibilidade de realizar as reformas ardentemente desejadas, em sua maioria faz parte das sociedades maçônicas no Império começa a guerra de Roma à maçonaria, guerra estúpida”*<sup>398</sup>.

No VI artigo, o jornalista republicano ergue a voz em defesa de um dos grandes legados da Revolução de 1789. Saldanha Marinho fala dos Direitos do Homem explicitamente. Aponta para o fato de que o procedimento adotado pelos chefes da Igreja ao longo da história exige a atenção cautelosa por parte dos poderes políticos das nações do mundo católico, para que seja observada a defesa de tais direitos.

O procedimento dos diversos chefes da igreja católica, que por tantos e tão repetidos atos, tem sido danoso às prerrogativas e reais interesses dos povos, determina a maior e mais circumspecta vigilância dos supremos poderes políticos das nações católicas, em bem de que a honra, a dignidade, os inauferíveis direitos do homem [grifo nosso] sejam amparados e mantidos<sup>399</sup>.

Saldanha Marinho afirma a precipuidade inexorável do direito de beneplácito quanto à provação de decretos pontifícios. Ele recorre ao Direito em toda a extensão da obra para deslegitimar as pretensões da Igreja ultramontana na arena jurídica. Esse recurso ao direito também é justificado para assentar a discussão em bases legais e racionais: *“Os direitos de um povo se resguardam sob a responsabilidade daqueles a quem a respectiva garantia é cometida. (...) O beneplácito, portanto, é indispensável como garantia de salvação pública”*<sup>400</sup>. Afirmamos que essa perspectiva de discutir a questão religiosa no Brasil à luz do Direito e da Razão, adotada por Saldanha Marinho, pode ser apreendida como um legado do otimismo jurídico iluminista sobre o republicano brasileiro. Segundo Falcon (1989), esse otimismo, o qual constitui-se em uma noção do Humanitarismo, um dos três tópicos do pragmatismo das Luzes, caracteriza-se pela confiança (ilimitada) no sistema das leis, entendendo que se as leis forem racionais, serão justas, podendo promover o bem-estar geral<sup>401</sup>. Como é possível

<sup>398</sup> Idem, p. 27-28, 31, 248.

<sup>399</sup> Idem, p.33.

<sup>400</sup> Idem, p. 34.

<sup>401</sup> FALCON, F., op. cit., p. 68-70.

constatar, Saldanha Marinho recorre ao direito visando assegurar a discussão nas bases da legalidade e da racionalidade<sup>402</sup>.

No artigo XII, Saldanha Marinho demonstra a ojeriza que nutre o clero ultramontano contra a capacidade de pensar livremente: “*É a razão que em toda a sua lucidez os esmaga, é a história inexorável que os condena, é esta terra que, a despeito de tudo, os repele*”<sup>403</sup>. Saldanha Marinho afirma ser a Razão, o raciocínio e a lógica as armas das quais se valerá no combate ao clero ultramontano: “*Calmos, vos combateremos com a razão, com o raciocínio, com a lógica. Tranquilos, vos aniquilaremos com os fatos, com a história*”. É a liberdade de consciência que está no âmago das suas exigências visto que “*Sem liberdade de consciência não há religião verdadeira*”. Como podemos perceber, o uso dos fatos da história será empregado nessa lida<sup>404</sup>.

Saldanha Marinho toma a Razão como meio de alcançar a liberdade de consciência. No universo do discurso do publicista é possível identificarmos os modos de pensar do Iluminismo uma vez que o propagandista estabelece uma clara oposição entre a Razão, encarnada nas forças do século, e a ignorância e o fanatismo, ambos representados pela ação conservadora do clero ultramontano, o qual recrutava em suas fileiras os membros da ordem dos Soldados de Cristo, os jesuítas: “*E, quais são os mais denodados guerreiros na cruzada desse obscurantismo, entre nós? Os bispos escravos de Roma!*”<sup>405</sup> Jesuitismo e ultramontanismo eram para ele a dupla face de uma mesma moeda, o segundo constitui-se no modo de pensar do primeiro: “*(...) o ultramontanismo e o jesuitismo (...) são a tirania, a fogueira inquisitorial do espírito moderno*”<sup>406</sup>.

Em estreita concordância com o político espanhol Emílio Castellar<sup>407</sup>, no artigo XIII Saldanha Marinho mostra que o clero não descobriu por detrás da eclosão da Revolução Francesa a ideia cristã. Diz ele citando Castellar: “*Desencadeia-se a revolução que desperta as*

---

<sup>402</sup> Quanto ao recurso à Razão e ao Direito, ambos reivindicados por Saldanha Marinho no combate contra o ultramontanismo, ele afirma ainda na página nove de *O Estado e a Igreja*: “*convêm que essa falsa doutrina seja vigorosamente combatida e a hipocrisia atacada de frente e com as armas sempre afiadas da razão e do direito*” (MARINHO, S., op. cit., p. 9).

<sup>403</sup> MARINHO, S., op. cit., p. 73.

<sup>404</sup> Idem, p. 74.

<sup>405</sup> Idem, p. 84.

<sup>406</sup> Idem, p. 145, 295, 407.

<sup>407</sup> Emilio Castellar (1832-1899) foi um político espanhol e último presidente do primeiro período da República na Espanha (1873-4). Enquanto político de reconhecido poder de oratória, ele fez do direito de liberdade de culto em seu país uma de suas defesas. Como é possível perceber, do mais destacado tribuno do século XIX espanhol, Saldanha Marinho extraí suas argumentações sobre os vínculos que ligam a modernidade à Revolução Francesa. Na sequência, complementando seu argumento, ele demonstra a má vontade da prelazia ultramontana em aceitar a efetividade dos Direitos do Homem no Brasil. Sobre a vida e a carreira de Emilio Castellar, com maiores detalhes, ver: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/c/castelar.htm>. Acesso em: 14 fev. 2015

*nações, que, emancipa os escravos, que escreve os direitos naturais; e o clero não descobre nesta fulguração do espírito moderno, o esplendor da ideia cristã! Disse-o Castellar. E é assim*”<sup>408</sup>.

Percebe-se que o liberal republicano também aceita a ideia de que a Revolução Francesa traz em seu desenvolvimento a “fulguração do espírito moderno”, como está afirmado na frase do político espanhol. Saldanha Marinho demonstra que no Brasil, em meio à questão religiosa, o clero se mostra relutante para aceitar a implantação dos Direitos do Homem decorrentes da Revolução. Eles são sumariamente execrados pela prelazia romana atuante nessa parte das Américas: “*As tendências desta terra para a efetividade dos direitos do homem, longe de ter a coadjuvação pacífica do clero romano, encontra-o obstinado, em sistemática oposição; (...) está ele sempre de lança em riste, para embaraçar todos os melhoramentos sociais*”<sup>409</sup>

No artigo XVI, Saldanha Marinho discorre sobre a importância da expulsão dos membros da ordem dos Soldados de Cristo do Brasil, pois são os representantes da Cúria Romana no país, seus “negociantes de consciência”. Ele cita uma série de eventos históricos, denominados por ele de “séries de revoluções”, que ocorreram ao longo dos séculos contra o poderio de Roma. Todos esses eventos segundo ele eram decorrentes da impertinência da Igreja Romana. Entre os fatos citados, Saldanha Marinho inclui a importância que tiveram Voltaire e os enciclopedistas na contestação ao que conceitua de poder arbitrário da Igreja. Em seu discurso, o século XIX dá continuidade ao que no século XVIII os filósofos da Razão vinham construindo:

No século XVIII a filosofia de Voltaire e a escola dos *enciclopedistas* destruirão todas as crenças, submeteram o clero às leis civis e abolirão o culto. No século XIX a democracia, continuando o desenvolvimento e sincero progresso da livre razão, abolirá o pontificado e restituirá ao povo a liberdade de consciência<sup>410</sup>.

Podemos dizer que os princípios revolucionários e do projeto iluminista de modernidade se fazem presentes na linguagem política empregada no discurso de Saldanha Marinho para se referir ao Syllabus: “*os 80 artigos do Syllabus contêm o maior insulto ao bom senso, à sociedade moderna, à constituição do país, aos direitos do cidadão, à inteligência, à Ilustração e à independência dos Estados!*”<sup>411</sup>. Lembremos que assim como Castellar, Saldanha Marinho

<sup>408</sup> CASTELLAR, E., *apud* MARINHO, S., op. cit., p. 81.

<sup>409</sup> MARINHO, S., op. cit., p. 81.

<sup>410</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>411</sup> *Idem*, p. 141, 143.

também está em comum acordo com o fato de ser a Revolução de 1789 a promotora do espírito moderno. As várias evocações que Saldanha Marinho faz à faculdade da Razão torna esta uma palavra de ordem em seu discurso. A crença iluminista no primado do poder da razão sobre a ignorância, o fanatismo e a intolerância está presente no discurso do publicista em seu combate à ação do clero ultramontano no país<sup>412</sup>.

No discurso de Saldanha Marinho, em seu artigo XVII, fica claro que o embate gerado pelo ultramontanismo da Igreja de meados do Oitocentos consiste numa investida contra os princípios liberais decorrentes da Revolução Francesa, que fundam a sociedade moderna. A Encíclica de 8 de dezembro de 1864, razão de ordem do *Syllabus*, toma como heréticas todas as liberdades modernas:

Por ela são heréticas e como tais condenadas as verdades as mais claras e evidentes da sã política, da ciência e da moral dos povos cultos. A liberdade de consciência, (...) dos cultos, a liberdade de comunicar o pensamento por palavra, por escrito, ou pela imprensa, são heresia<sup>413</sup>.

Um pouco mais adiante, no artigo XVIII, ele nos indicará que a reação clerical ultramontana se constitui igualmente num ataque ao progresso e à civilização, visando o retorno ao poder teocrático<sup>414</sup>. Saldanha Marinho não cita o nome de Jean Jacques Rousseau, mas ele expõe ainda no artigo XVII o quão é abominável pelo catolicismo ultramontano de Roma o princípio da vontade geral, que fora teorizado pelo filósofo genebrino: *“Dizer que a vontade do povo, manifestada por atos e que forma a opinião pública, constitui a suprema lei das nações, é um paradoxo insuportável ao catolicismo”*<sup>415</sup>.

Saldanha Marinho ergue a voz para defender a Maçonaria. Diz que ela contribuiu para o progresso da liberdade no país. Para ele se faz mister que sejam expulsos os clérigos ultramontanos do Império: *É necessário, e quanto antes, expurgar os colégios, os seminários, as escolas particulares, os hospitais, as Igrejas, da horda de selvagens romanos que querem aqui restabelecer o domínio que têm sido rechaçado em quase todos os países*<sup>416</sup>. O republicano fala das positivas e benéficas consequências que decorrerão para o país a partir do momento em que o governo fazer valer sua autoridade no julgamento da questão religiosa. Virão como imprescindíveis consequências da tomada de ação do governo o casamento civil, a liberdade

<sup>412</sup> A evocação à faculdade da razão é uma constante que aparece nas páginas 6, 52, 67, 73, 74, 79, 81 da obra.

<sup>413</sup> MARINHO, S., op. cit., 142.

<sup>414</sup> Idem, p. 152.

<sup>415</sup> Idem, p. 142.

<sup>416</sup> Idem, p. 144.

dos cultos e a separação definitiva entre a Igreja e o Estado, sem a qual é impossível na percepção de Saldanha Marinho “(...) a emigração proveitosa, o cultivo de nossas terras, o desenvolvimento da agricultura, e a prosperidade do Brasil: o qual, em quanto sugado pelo ultramontanismo definhará (...), até o aniquilamento completo”<sup>417</sup>.

Percebe-se claramente que para ele à questão religiosa no Brasil se imbrica questões de fórum político e econômico: a separação entre Igreja e Estado, e a imigração. Portanto, ela possui um alcance muito mais amplo no país. No artigo XXVI, o republicano brasileiro retoma essa discussão. Nele constatamos a importância do exemplo oferecido pelo movimento revolucionário francês ao Império. Se referindo à questão da mão de obra no país, ele elenca a imigração como elemento alternativo ao trabalho escravo. Saldanha Marinho fala que a religião do Estado é o maior obstáculo à imigração. Ela está também atrelada à questão do casamento que afugenta o trabalhador estrangeiro: “A religião do Estado com os seus óbices e aparatos é um dos mais fortes obstáculos! Ocupemo-nos hoje do que pertence ao casamento. O que no Brasil se observa nesta matéria afugenta de nós o estrangeiro útil que professa religião diversa”. Segundo ele, no espírito público estava sendo promovida uma mudança notável no que diz respeito aos males decorrentes da situação de consórcio entre Igreja e Estado no Brasil. Entre nós tudo estava concorrendo para que a plena liberdade de culto fosse adotada no país<sup>418</sup>.

Articulando os empecilhos que obstam o casamento de imigrantes no país, criados pela manutenção da religião do Estado, Saldanha Marinho elenca o exemplo que oferece a Revolução Francesa no tocante à promoção da liberdade de consciência:

A revolução francesa deu o primeiro e, positivo passo para o aniquilamento da teocracia, libertando plenamente as consciências. Uma das consequências dos princípios liberais que então foram proclamados, e que desde logo dominarão as demais nações, foi a separação, para todos *indistintamente, do contrato civil do casamento e da parte sacramental*<sup>419</sup>.

Saldanha Marinho continua em sua interpretação explicativa das contribuições do exemplo revolucionário francês, no que diz respeito à promoção do consórcio civil. No trecho transcrito abaixo, ele demonstra o seu conhecimento acerca das leis da França revolucionária:

---

<sup>417</sup> Idem, p. 144.

<sup>418</sup> Idem, p. 219, 221.

<sup>419</sup> Idem, p. 221.

A constituição de 1791 declarou que a lei só considerava esse importante ato como contrato civil. Obrigou desde logo o poder legislativo a estabelecer para todos os habitantes, sem distinção, o modo pelo qual se podiam provar os casamentos, os nascimentos e os óbitos, encarregando a oficiais públicos civis dos atos respectivos. (...) Os impedimentos que constituem razões de interesse real e de moralidade das famílias, sem dúvida da ingerência imediata do poder civil, foram por este regulados<sup>420</sup>.

Saldanha Marinho argui que esses feitos realizados pela Revolução, no âmbito da secularização do consórcio marital, fizeram com que se cessassem as práticas da Cúria Romana. Ele frisa a conotação exemplar que assumiu a Revolução para as demais nações no que diz respeito à promoção do casamento civil. Como seguidores do caminho aberto pelo movimento francês ele destaca as legislações inglesa e estadunidense: *“A venda e a compra de que a Cúria Romana tem tanto proveito tirado, cessou, e a imoralidade e o cinismo acabaram o seu torpe reinado. Todas as nações cultas têm seguido o mesmo caminho; nem a civilização e o bem-estar dos povos permitem outro”*. Apesar de legalmente instaurada pela Revolução Francesa, Saldanha Marinho reconhece o fato de que a ideia do casamento civil não é nova, uma vez que segundo ele mesmo remetia ao Código Teodosiano e Justiniano. Dessa forma, para ele *“Se os padres conquistaram para o seu domínio essa grande conveniência da família, não é menos certo que para isso usurparão do poder civil quanto a tal respeito era”*<sup>421</sup>. Porém, a Revolução em França restituiu o casamento à alçada desse poder, segundo o que foi exposto através de sua fala.

Dado os empecilhos impostos à imigração pela ausência do casamento civil, situação decorrente do fato de ser o catolicismo romano a religião oficial do Estado no país naquele momento, Saldanha Marinho afirma que se as outras nações, seguindo o caminho aberto pela experiência revolucionária francesa, promovem o casamento civil, cabe ao Brasil fazer o mesmo uma vez que essa instituição é naquela altura imprescindível à prosperidade do país: *“Esse estado de coisas, porém, se não convém a nenhuma outra nação, menos ainda pode convir ao Brasil, cuja prosperidade depende da aquisição de bons emigrantes de qualquer seita religiosa que seja”*<sup>422</sup>.

Saldanha Marinho assevera que a secularização do casamento, tal como fora empreendida pela Revolução, é uma condição indispensável para a promoção da independência

---

<sup>420</sup> Idem, p. 221.

<sup>421</sup> Idem, p. 222.

<sup>422</sup> Idem, p. 224.

do poder temporal. Citando Portalis<sup>423</sup>, ele dá evidência de concordar com a ideia de que a determinação do casamento no Império do Brasil fosse pautada tão somente nos Direitos do Homem:

A secularização, pois, do direito regularizador do casamento, o estabelecimento do princípio de sujeita-lo somente à lei civil, consagrando assim a separação da Igreja do Estado, é o que poderá constituir a independência do poder temporal: "A lei, disse-o Portalis, que não pode forçar as opiniões religiosas dos cidadãos, não deve considerar para o casamento senão os direitos do homem" [grifo nosso]<sup>424</sup>.

No artigo XXXIII, transcrevendo a carta de um colaborador cujo pseudônimo adotado é "Mastai", Saldanha deixa transparecer sua concordância com as ideias de quem ele chama "ilustrado cavalheiro". Diz este que a instrução do povo também é uma das causas nas quais se encontra empenhado. O que mais chama a atenção no discurso de Mastai, transcrito por Saldanha Marinho, é o teor iluminista explícito na mensagem. Poderíamos mesmo falar que se encontra presente na linguagem do colaborador de Saldanha Marinho na imprensa as ideias que perfazem o projeto de modernidade iluminista. Saldanha Marinho dá pistas de que concorda com a argumentação apresentada. Tal fato é demonstrável com as referências elogiosas que o jornalista faz ao seu remetente. Por isso fazemos menção a este trecho de *A Igreja e o Estado* pois nele Saldanha concorda com a ideia de que a instrução dos povos se constitui na "*santa causa da civilização e da liberdade dos povos*", a "*lei do progresso e da liberdade dirige os passos dos homens*". "*Constitui uma brilhante conquista da civilização moderna (...)*" a *liberdade de pensamento*. "*A imprensa, locomotiva do pensamento*" é a obra da civilização, e "*o ultramontanismo e o jesuitismo (...)* são a tirania, a fogueira inquisitorial do espírito moderno"<sup>425</sup>.

---

<sup>423</sup> Jean-Étienne-Marie Portalis (1746-1807) foi um político, jurista, advogado e filósofo francês. Como advogado participou do julgamento de divórcio do Conde Mirabeau, na condição de advogado de defesa da mulher deste, a Condessa de Mirabeau. Participou ativamente da Revolução Francesa, situação na qual chegou a redigir um relatório sobre o divórcio. Nomeado por Napoleão Bonaparte, Portalis foi Conselheiro de Estado durante o Primeiro Império Napoleônico. A menção que Saldanha Marinho faz ao advogado e jurista francês quando trata da questão do casamento no Império é justificável, visto que Portalis esteve ativamente envolvido nas negociações da Concordata (1801), assinada entre o Estado francês emergido da Revolução e a Igreja Católica. Para além disso, foi também designado comissário de governo, atuando como colaborador na elaboração do Código Civil (1804), sobretudo na redação de artigos que diziam respeito ao culto, ao casamento, à propriedade e à herança. Sobre a biografia de Portalis ver: <http://www.napoleon-empire.net/personnages/portalis.php>. Acesso em: 14 fev. 2015.

<sup>424</sup> MARINHO, S., op. cit., p. 224-25.

<sup>425</sup> Idem, p. 294-5.

Como já indicamos no segundo capítulo, o projeto de modernidade iluminista entende a revolução como a aceleração da marcha do espírito em busca da liberdade, o meio violento através do qual se suprime o passado-presente tendo em vista alcançar o futuro almejado, a liberdade, a perfeição no âmbito da sociedade humana. Em seu discurso no artigo XXXV, Saldanha Marinho indica ser a revolução inevitável para que a questão religiosa seja dirimida no país diante da “empáfia” dos bispos ultramontanos em relação à autoridade civil constituída, e a demora desta em agir. Segundo ele, “*A luta ARMADA entre os fanáticos soldados da Cúria Romana com sua bandeira política, e os Brasileiros defensores da integridade e soberania da nação, se ostenta ousada!*”. Dessa forma,

Quando se chega a provocar a autoridade civil, dizendo-se lhe em face: ‘*Se é capaz cumpra os seus decretos*’. A revolução é uma realidade já [grifo nosso], e o fanatismo fará correr o sangue brasileiro, para poder manter-se contra as ideias de liberdade e de civilização<sup>426</sup>.

Podemos dizer que todas as conquistas da Revolução (a francesa) no tocante à liberdade civil, ou seja, da sua tradição libertária, são exigidas por Saldanha Marinho como uma necessidade para o país. Enquanto republicano, e mesmo que a nível de estratégia discursiva, a revolução é igualmente vista por ele como um recurso para pôr um fim à questão religiosa. Em outros termos, a revolução no país implica em sua regeneração. No artigo LXI mais adiante, o republicano perguntará: *Supõe o Sr. Visconde do Rio-Branco que a maioria da nação é ultramontana? Neste caso, é do sistema, entregue o poder aos ultramontanos, e deixe que as fogueiras tragam a revolução. A revolução regenerará esta infeliz terra*<sup>427</sup>.

Ao focar o papel que teve a instrução para o esclarecimento dos povos frente às ações da Cúria, o propagandista de origem pernambucana no XXXIX artigo associa a Revolução Francesa ao progresso, tendo por isso o movimento contribuído para o processo de instrução dos povos e dos Estados diante da ameaça ultramontana, cujo empenho fundamental era a supremacia da Cúria Romana:

A revolução francesa, essa grande PROVIDENCIA DA CIVILIZAÇÃO, veio franquear a estrada do progresso. E os papas, que se sentirão abalados (...) não duvidarão aparentemente ceder quanto se foi deles exigindo; nunca, porém, esquecendo as suas pretensões, mas hipocritamente para conquistarem a reabilitação de sua supremacia entre as nações<sup>428</sup>.

---

<sup>426</sup> Idem, p. 307.

<sup>427</sup> Idem, p. 160, 359.

<sup>428</sup> Idem, p. 339-40.

Saldanha Marinho cita a Revolução que eclodiu na França em 1789 como exemplo para ilustrar a ideia de revolução, caso ela se faça necessária. Também a toma em seu discurso pró-maçônico como exemplo de ação interventora do povo na resolução dos conflitos. Ele afirma a possibilidade de revolução enquanto discorre sobre a guerra a qual queria levar o país os “subversivos” clérigos ultramontanos. O letrado pernambucano expressa o legado que deixou a Revolução não só para a França como também para o restante do mundo. Dessa forma, a ação interventora do governo imperial na questão religiosa se torna mister, segundo Saldanha, para evitar que o povo venha a ocupar o lugar do Estado em sua função, como ocorreu na França em 1789:

Não foi só a França que dela tirou proveito. O mundo inteiro gozou e goza ainda dos benefícios dessa grandiosa revolução. Se, pois, os povos errão muita vez nos meios, jamais errarão quanto aos resultados. E o povo que não é um indivíduo isolado, que não é uma mesquinha individualidade, faz muita vez enormes sacrifícios no presente, para firmar lisonjeiro o seu futuro. E a ação do povo nunca se faz sentir enquanto o governo cumpre fielmente a sua missão. É o que exigimos do governo<sup>429</sup>.

Saldanha Marinho como um notável republicano patriótico mostra-se imbuído da ideia de salvação pública. Esse dado nos possibilita destacar em seu discurso um elemento que esteve presente no imaginário francês da Primeira República, uma vez que dentro da tradição do republicanismo a doutrina da salvação pública fora elaborada pelos próprios revolucionários franceses entre os anos de 1792-1794, período caracterizado pelo advento do Terror revolucionário, no qual todos suspeitos de traírem a Revolução eram presos e sumariamente executados<sup>430</sup>. Vejamos por que para o republicano liberal brasileiro a pátria “corria perigo” em 1873.

Para Saldanha Marinho, o governo não deve obscurecer o desenrolar da questão religiosa no país, mistificando a situação, iludindo o país com postura conciliatória frente ao episcopado ultramontano. Ele dá indicativo de que a “pátria está em perigo” devido à demora do governo em tomar uma atitude enérgica: “*A atual questão, porém, é muito grave. Uma mistificação, de qualquer natureza que seja, compromete profundamente os mais vitais*

---

<sup>429</sup> Idem, p. 309-310.

<sup>430</sup> Ver: FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 77-8. Segundo o autor desse livro, a “doutrina da salvação pública”, elaborada pelos próprios revolucionários franceses durante o Terror, é comum aos séculos XIX e XX. Essa é uma defesa dos historiadores republicanos em relação ao Terror. Essa doutrina veicula valores e sentimentos, entre os quais identificamos aqueles ligados ao patriotismo e ao temor diante de uma ameaça externa, representada por uma invasão estrangeira.

*interesses nacionais, se não completamente a salvação pública*". A ideia de conspiração e a exigência de transparência política, igualmente tão caras ao cerne da retórica dos republicanos da primeira Revolução Francesa<sup>431</sup>, paira sobre o discurso do propagandista republicano. A desconfiança frente ao governo do Estado imperial o leva a exigir transparência: "*Se os contendores, como se deve crer, estão de boa-fé, e sem inteligência secreta, sem plano concertado entre si, para aparentar quanto observamos; ainda menos explicável é a demora das providencias do governo*"<sup>432</sup>.

No artigo XLVII, retomando o assunto mais uma vez, Saldanha Marinho dá indicativo de que encara através da mística republicana salvacionista a demora do governo em responder ao "atrevimento" do clero ultramontano, revelando-nos uma possível atração que o imaginário da primeira República Francesa pudesse vir a exercer sobre o pensamento do propagandista republicano liberal. A necessidade premente de que o governo aja é tida como imprescindível para a salvação do país: "*O silencio do governo nos impressiona tristemente: entretanto que vemos, maravilhados os ministros alegres e prazenteiros deixarem que se encerrem os trabalhos legislativos, sem solicitarem as medidas indispensáveis à salvação do país!*"<sup>433</sup>. Ainda no mesmo artigo, Saldanha Marinho elenca as consequências "ominosas" que trazem o consórcio entre o Estado e a Igreja para Brasil: a impossibilidade de liberdade de cultos, o atropelo da consciência, despesas inúteis, o fanatismo, a retroação da lavoura por falta da mão de obra imigrante<sup>434</sup>.

No artigo seguinte, vê-se claramente que no pensamento de Saldanha Marinho o Cristianismo trouxe as mesmas contribuições para a Humanidade que a Revolução promovida pelos franceses em 1789. Ao atacar Pio IX, considerado o incitador dos bispos ultramontanos no Brasil contra a autoridade civil, o letrado demonstra essa correlação Cristianismo-Revolução ao chamar de filósofo Jesus Cristo, afirmando que ele já pregava os três objetivos fundamentais da Revolução: "*Não se confunda o insidioso ex-rei de Roma com o filósofo divino que proclamou a liberdade, a fraternidade, a igualdade entre os homens, a quem só procurou convencer com a palavra, acatando, antes de tudo, a consciência*"<sup>435</sup>. Na verdade, o

---

<sup>431</sup> HUNT, L., op. cit., p. 69-70.

<sup>432</sup> MARINHO, S., op. cit., p. 323. Nas páginas 149 e 350, o propagandista republicano demonstra a mesma preocupação com a segurança do país.

<sup>433</sup> Idem, p. 419. Devemos recordar ao leitor que Saldanha Marinho redige os artigos que compõem *A Igreja e o Estado* durante o ano de 1873. Os bispos de Recife e de Belém só começaram a interditar as confrarias de suas respectivas dioceses a partir de dezembro de 1872. Assim justifica-se a indignação do jornalista para com a demora do governo em intervir na questão em seus artigos escritos em 1873 visto que o mandado de prisão dos prelados só seria aplicado a partir do limiar de 1874 (ELLIS, M. [ et al.], op. Cit., p. 409).

<sup>434</sup> MARINHO, S., op. cit., p. 425.

<sup>435</sup> Idem, p. 425.

propagandista retoma um ponto de vista que tinha apresentado ao leitor na página 39 da obra, na qual conceitua de “princípio filosófico trino” o lema da Revolução. Ressaltemos que Saldanha Marinho chama Pio IX de “*ex-rei de Roma*” pois o republicano do movimento político-intelectual dos anos 1870 estava naquela altura com a atenção voltada para Questão Romana, disputa criada pelo avanço do processo de unificação da Itália sobre os Estados pontifícios, situados no coração da península itálica, que teve como consequência a suspensão do poder temporal da Igreja.

No artigo LVII, Saldanha Marinho demonstra compartilhar o ideal revolucionário francês da virtude republicana no que diz respeito ao amor pela pátria, no momento em que indica a todos os homens de boa-fé do país a necessidade de promover a independência do Brasil em relação ao que ele chama de despotismo de Roma. Segundo Saldanha Marinho, os bispos ultramontanos não devem estar imunes às penalidades cabíveis aos crimes cometidos uma vez que são considerados funcionários públicos. Para o propagandista, os bispos, “(...) *rebelados contra o governo, anarquizando o povo, amedrontando-o, ameaçando-o com as penas eternas, armando o fanatismo e a superstição, para com tais elementos constituírem-se único poder no Estado*”, deveriam ser deportados<sup>436</sup>.

Criticando as “investidas ambiciosas” dos bispos ultramontanos não só no Brasil como também em outros países, percebe-se nitidamente que Saldanha Marinho, ao opor a faculdade da razão ao fanatismo e à superstição, retoma em seu discurso a um ponto central existente no pensamento iluminista, principalmente no pensamento de filósofos como Voltaire. Diz ele em relação à ação dos bispos ultramontanos: “*Miseráveis, que, fugindo às lei da razão, se refugiam no sobrenatural, nos milagres, na superstição, no fanatismo e na mentira!*”<sup>437</sup>. Essa identificação com o modo iluminista de se posicionar no combate à intolerância é reforçado no momento em que aparece no livro de Saldanha Marinho trechos transcritos da folha lisboeta *Diário de Notícias*, confirmando o reestabelecimento da Inquisição em Biscaya. A maneira como é estruturada a argumentação do autor deixa perceptível a apropriação do iluminismo. Saldanha toca em pontos fundamentais que constituem a contribuição da crítica voltairiana ao pensamento moderno. Essa perspectiva pode também ser confirmada com os termos que o propagandista liberal republicano emprega para se referir aos bispos ultramontanos em ação no país. Saldanha Marinho os chama de fanáticos.

---

<sup>436</sup> Idem, p. 519-20.

<sup>437</sup> Idem, p. 523.

Diante da situação do Brasil envolvido pela incendiária questão religiosa, Saldanha Marinho menciona o princípio iluminista da tolerância como imprescindível para a organização da sociedade. Para ele, “*O princípio mantenedor da paz e da segurança de todas as sociedades bem organizadas é a absoluta tolerância em matéria religiosa. E essa tolerância é incompatível com a lei civil que prefere um culto, uma seita, uma religião qualquer*”<sup>438</sup> Por isso, o propagandista pede que seja proclamada a liberdade plena de cultos e a “*Libertação franca do Brasil do despotismo de Roma*”.

### 3.2.2 A posição de Rui Barbosa diante do embate entre os princípios do *Syllabus* e os princípios de 1789

Outra voz que a polêmica questão religiosa trouxe para a imprensa no país foi a do jornalista e advogado soteropolitano Rui Barbosa de Oliveira (1849-1923). Nascido na rua dos Capitães, hoje Rui Barbosa, na freguesia da Sé, município de Salvador, em 5 de novembro de 1849, e filho primogênito de João José Barbosa de Oliveira e de Dona Maria Adélia Barbosa de Oliveira, ambos primos, desde muito cedo Rui demonstrou talento para com as letras. De origem humilde, o letrado baiano em 1855 fez curso de Humanidade no colégio Abílio da Bahia, causando grande admiração aos professores. No ano de 1866, ele matriculou-se na Faculdade de Direito do Recife, e ainda calouro participou de uma associação acadêmica abolicionista fundada por Castro Alves, Augusto Alves Guimarães (cunhado de Castro Alves), Plínio de Lima (poeta baiano) e outros.

O fato de ter sido aprovado nos exames do segundo ano de Direito contribuiu para que ele fosse transferido para a Faculdade de São Paulo em 1868, onde concluiu o curso em 1870. Nessa faculdade, cujo funcionamento ocorria no Convento São Francisco, tornou-se colega de outros futuros representantes da consciência letrada que surgiria no cenário político e intelectual dos anos de 1870, tais como Joaquim Nabuco, Castro Alves, este já citado. Na época, Rui foi um dos letrados brasileiros com livre trânsito no meio liberal.

Em 1868 fez o seu primeiro e eloquente discurso saudando a José Bonifácio no Banquete oferecido pelos acadêmicos liberais, causando grande admiração ao grande Patriarca. Em 1877, ano no qual ocorre a publicação de *O Papa e o Concílio*, Rui inicia sua carreira política como deputado pela província da Bahia. Esteve todo o ano de 1880 empenhado em estudos do projeto de reforma eleitoral. Já em 1882, torna-se um dos três integrantes da Comissão de Instrução

---

<sup>438</sup> Idem, p. 555.

Pública do Império, a qual foi encarregada de elaborar o parecer e o projeto de reforma do ensino no país. Na qualidade de relator, Rui Barbosa redige naquele ano *As reformas do ensino primário, secundário e superior*. Com seu afastamento do Parlamento a partir de 1885, por ter perdido as eleições de dezembro, ele inicia sua luta pela abolição da escravidão, em discursos, em conferência, comícios e em artigos pela imprensa<sup>439</sup>.

Atemo-nos de maneira mais detida a algumas ações e fatos da vida de Rui Barbosa nos anos 1870 os quais nos ajudam a entender o momento da vida em que Rui traduz do alemão para o português o polêmico *O Papa e o Concílio*. Afinal, como foi a trajetória do letrado baiano na década cujos anos iniciais seriam marcados pela investida dos bispos ultramontanos no Brasil contra a Franco-maçonaria, a despeito dos decretos do Estado Imperial?

Após a sua formatura em São Paulo, ocorrida em 29 de outubro de 1870, Rui Barbosa regressou à Bahia e, ao lado de seu pai João José Barbosa, inscreveu-se no Partido Liberal em janeiro de 1871, há quase um mês da assinatura do Manifesto Republicano por seus colegas, contemporâneos da época estudantil, tais como Saldanha Marinho, Campos Sales, Francisco Rangel Pestana. Nesse período, Rui conseguiu a simpatia de alguns chefes das facções liberais de sua província, entre os quais Manuel Pinto de Sousa Dantas, de cujo escritório Rui iniciou vida forense ao mesmo tempo em que começou a trabalhar no *Diário da Bahia*. Em dezembro de 1872, com 23 anos, foi nomeado redator-chefe do jornal, trabalho, aliás, sem remuneração. Um cargo remunerado viria em 15 de dezembro de 1874, alguns meses depois da morte do pai, a quem Rui sucedeu no lugar de secretário da Santa Casa de Misericórdia da Bahia, nomeado a pedido de Dantas<sup>440</sup>. Contudo, ele não ficaria em sua província de origem. O período da morte do pai é o momento importante para a partir do qual poderemos entender a história acerca da tradução que Rui Barbosa fez para o português do livro do teólogo alemão, cujo pseudônimo adotado era Janus.

*O Papa e o Concílio (1877)* constitui-se no título da versão traduzida por Rui do livro de autoria de um dos grandes teólogos de sua época, o alemão Johann Joseph Ignaz Von Döllinger, que se afastara da Igreja por ocasião do I Concílio Vaticano. Devemos ressaltar ao leitor que Rui trazia essa “bomba” na bagagem quando veio para a Corte, após o falecimento de seu pai em 1874. Ele adicionou ao livro um prefácio que lhe era muito maior, aplicando os

<sup>439</sup> RIBEIRO, Luiz Rezende de Andrade. **Dicionário de conceitos e Pensamentos de Rui Barbosa**. Com uma introdução sobre a vida e o pensamento de Rui Barbosa por Salomão Jorge. SP: Livraria Editora LTDA; Edart – São Paulo, 1967, p. VII. Sobre um estudo mais detalhado acerca da vida e da obra de Rui Barbosa ver: LACOMBE, Américo Jacobina. **À Sombra de Rui Barbosa**. SP: Companhia Editora Nacional, 1978.

<sup>440</sup> Sobre esses dados a respeito da trajetória de Rui Barbosa ver: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/BARBOSA,%20Rui.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2015.

seus conceitos ao caso brasileiro. Foi Saldanha Marinho quem lhe garantiu o apoio da Maçonaria para a venda da edição. Contratando a impressão com uma tipografia carioca, Rui temia que o livro lhe trouxesse complicações para o seu casamento, o qual ocorreria em 1876 com Dona Maria Augusta Viana Bandeira, uma vez que a versão original já havia sido indexada. A edição do livro lhe trouxe menos vantagens do que prejuízo, tendo inclusive que contar com a ajuda de um primo para saldar as faturas com a tipografia<sup>441</sup>.

Assim como fizemos com relação à obra selecionada de Saldanha Marinho, passemos agora à análise intratextual da introdução que Rui Barbosa anexara à sua versão do livro de Janus traduzido para o português. Isso no intento de detectarmos a apropriação e a ressignificação do ideário francês iluminista e revolucionário para o contexto da Questão Religiosa, através do discurso formulado na obra pelo letrado de origem baiana.

É preciso ressaltarmos antes de tudo a preocupação com a qual teve Rui Barbosa de informar as mentes da opinião nacional acerca do embate entre a postura reacionária adotada pela Igreja Romana frente aos princípios fundadores da sociedade moderna, embate que assolava a Europa e que, já naquela altura, havia tido reflexos no Brasil com a desobediência civil promovida pelos bispos do Pará e do Recife, presos após lançarem-se em combate contra a maçonaria, desrespeitando a autoridade leiga do país ao seguirem os ditames ultramontanos expedidos por Roma. No prefácio, Rui cita Ganganelli (Saldanha Marinho), elogiando-o por ter conduzido quase que solitariamente a propaganda em torno da questão religiosa no país, uma vez estando dado para ele o quadro precário da propaganda em torno do assunto. Objetivando servir à pátria, diz ele se empossar da tarefa para instaurar a liberdade religiosa no país. Ele diz que toma o livro de Janus como base de sua estratégia política para, a partir desse livro, repudiado pelo clero romano, reconstruir cientificamente a história da criação da infalibilidade papal<sup>442</sup>.

Rui reconstrói desde os primeiros tempos da Idade Média as ações tomadas pela Igreja Romana em sua ânsia por submeter todos os poderes seculares do Ocidente cristão à sua órbita de supremacia. Ele procura demonstrar como o clericalismo foi se apossando da sociedade no Ocidente europeu; como foi criado e sendo gestado o dogma da infalibilidade pontifícia nos alvares da Idade Média. Para ele também “(...) *jesuitismo, ultramontanismo e romanismo são expressões indicativas de um só facto, de uma só aspiração*”<sup>443</sup>.

---

<sup>441</sup> Lacombe, A., op.cit., p. 1-14.

<sup>442</sup> JANUS. **O Papa e o Concílio**. Versão e Introdução de Rui Barbosa. Rio de Janeiro: Brown& Evaristo, Editores, 1877, p. XI.

<sup>443</sup> Idem, p. XVII- XXVII.

Rui tece uma série de críticas ao que ele chama de idolatria papal, o dogma da infalibilidade pontifícia proclamado pela Igreja do tempo de Pio IX através da *Encíclica Quanta Cura* e do *Syllabus* (1864), e ratificado pelo primeiro Concílio Vaticano. Rui demonstra claramente como as proposições presentes no *Syllabus* vão à contracorrente do movimento liberal da chamada, por ele mesmo, “sociedade moderna”. Ele expõe a incompatibilidade entre os princípios do *Syllabus* e os princípios da Modernidade. Ao estabelecer a equivalência entre os jesuítas e o romanismo (ultramontanismo), Rui indica ao leitor a que sociedade “moderna” fazem os partidários do Papa antagonismos.

Sem dúvida nenhuma na religião de Loyola está, na mais elevada potência, o ódio à sociedade moderna, leiga, independente; mas esse ódio é o sangue, o leite, a vida, que recebeu nas entranhas, no seio materno da Roma pontifícia, que nunca se nutriu, nem subsiste ainda hoje, senão dessa ingênita maldade, desse rancor hereditário, dessa hostilidade perpetua á fôrma cristã da sociedade civil triunfante com a revolução francesa<sup>444</sup>.

Nesse trecho fica evidente ao leitor que Rui Barbosa entende por sociedade moderna, leiga e livre, o modelo de sociedade vitorioso com a Revolução que irrompeu em solo francês a partir de julho de 1789, modelo de sociedade este que indicamos ser um projeto esboçado pelo Iluminismo. Citando uma frase do filósofo cartesiano francês Bordas-Demoulin, defensor da conciliação das doutrinas da Revolução com a tradição religiosa, Rui Barbosa concorda com a afirmação de ter sido a Revolução Francesa a fundadora da civilização da atualidade na qual vivia.

Vítima dessa infatigável hostilidade, foi, desde sua origem, a revolução, que, no dizer de Bordas-Demoulin, « criou a sociedade cristã,» Enquanto a grande maioria do país leigo, em França, aderia ao prodigioso movimento que extirpou a idade média com as Suas desigualdades, as suas espoliações, os seus horrores misteriosos e seculares, deslegitimou a opressão e exploração tradicional dos povos pelas grandes monarquias e pelas aristocracias feudais, fundou a civilização atual [grifo nosso]; enquanto uma parte ilustre, metade talvez, do sacerdócio, arrebatada na onda providencial, aceitava a liberdade associada ao renascimento das primitivas franquezas locais na igreja galicana; o clero *fiel*, com Pio VI à testa, dilacerava as entranhas da pátria, pondo fogo à Vendaia”<sup>445</sup>.

<sup>444</sup> Idem, p. XXVIII. Esse antagonismo, o qual Rui também percebe existir entre o *Syllabus* e a Modernidade inaugurada pela Revolução Francesa e os seus princípios iluministas, podem ser identificados igualmente nas páginas XCVI, CI e CXXI, CXXII e CXXIV da introdução da versão brasileira de *O Papa e o Concílio*.

<sup>445</sup> Idem, p. CXXXVII.

Rui expõe a ambiguidade de Roma sustentando que ela se mostrava como defensora dos princípios modernos, mas na verdade lhes combatia. Tais princípios modernos são identificados pelo autor como “liberdade”, “civilização” e “progresso”<sup>446</sup>. Assim como os iluministas, que propunham a submissão dos dogmas a uma análise racional, Rui Barbosa demonstra como intelectualmente opera para compreender o dogma da Infalibilidade pontifícia. Ele o submete a uma explicação (exame) racional, sistemática (o), a fim de demonstrar sua impertinência, a sua fundamentação. Da mesma forma que em Saldanha Marinho, também podemos identificar, no tratamento dispensado por Rui à questão religiosa, o otimismo jurídico iluminista uma vez que o advogado baiano tentou apreender o sentido da infalibilidade pontifical sob a lógica jurídica, deixando expresso que a separação entre a esfera religiosa e a esfera civil é um dos alicerces sob os quais se constitui a dita civilização moderna, fruto da Revolução: “*O sulco divisório entre o poder espiritual e a comunidade civil jaz, (...), traçado com evidência indelével nesse complexo de hábitos, necessidades, crenças, instituições e direitos, que a linguagem vulgar genericamente designa sob o nome de civilização moderna*”<sup>447</sup>.

É precisamente no trecho abaixo que o jornalista e advogado baiano elucida a característica do embate no qual se centra a questão religiosa. Ele é um embate entre o *Syllabus* e a Revolução Francesa em seu entender. É um embate causado pela reação clérigo-romana frente ao processo de secularização pelo qual passava a sociedade ocidental moderna desde a data de 1789. Indaga Rui Barbosa:

Qual é o grande facto, o facto imortal, universal, providencial que arrasou pelos fundamentos a idade média? Sem dúvida nenhuma, a revolução de 89, destruindo pela raiz o feudalismo, e secularizando a ordem civil. Ora, a revolução francesa - e sobretudo por esse crime atroz de haver libertado as instituições da ação clérigo-romana - é severamente condenada pela igreja como « obra prima da tática infernal. » (\*) Esta « secularização da ordem civil que a democracia revolucionaria consummou » e que, entretanto, é a base, a essência, a razão de ser do estado moderno, afigura-se intolerável a Roma. Os princípios de 89, que aliás estão perfilhados na constituição brasileira, como, mais ou menos, nas constituições mais conservadoras deste século, são, declara-o a gazeta oficial do papa, « absurdo, sandice, estupidez, vaidade, orgulho falsidade, fanfarrice, pedantismo, extravagancia; são, para dizer tudo, ímpios e puerilmente pretenciosos »<sup>448</sup>.

<sup>446</sup> Idem, p. LXIX-LXX, LXXXII.

<sup>447</sup> Idem, p. LXXVIII-LXXX.

<sup>448</sup> Idem, p. CXXVIII. Entre as fontes citadas por Rui Barbosa nesse trecho estão: *Les Doctrines romaines*, de Ramière; e a folha *Civiltà Catholica*.

Percebe-se na mesma página (CXXVIII) que Rui se vale da própria fala dos representantes da Igreja para sustentar suas afirmações: “‘*De ora em diante*’, pregava o Universo, é indispensável que a guerra se estabeleça e circunscreva entre o Syllabus e a revolução. A Revolução, isto é, a forma civil das instituições políticas e sociais na idade contemporânea”. Rui aponta que a reação dos clérigos romanos e do chefe da Igreja de meados do século XIX é contrária ao movimento ensejado pelo estado leigo e pela expansão do ideário liberal, movimento triunfante com a Revolução de 89. Através de sua argumentação, Rui Barbosa mostra que a pretensão do I Concílio Vaticanoense era a restauração do princípio da autoridade severamente abalado pela Revolução de 1789 na França, há menos de um século. O objetivo era fazer um contra movimento restaurador dessa autoridade, tendo a Roma do Papado como o seu centro irradiador para todo o mundo:

Essa inflamada cólera contra o estado leigo, essas objurgatórias descomedidas e insensatas contra as instituições liberais proferidas na sessão magna, ao congregar-se, perante a cristandade cheia de aflitivas apreensões, a assembleia de 1870, eram a ordem do dia do sínodo. De feito, qual vinha a ser a sua tarefa? Que inspiração tinha presidido a convocação dele? Que sopro o devia agitar? Diga-o um dos seus historiadores ortodoxos: “Sentia-se que se tratava de um ato do maior alcance”, escreve ele, em referência à decretação da infalibilidade; pendia d’ali o princípio da autoridade, desbaratado há um século. Esse princípio o iam afirmar no centro e como na sua fonte imediata, para que se espalhasse até á circunferência<sup>449</sup>.

Em nota de rodapé, Rui procura demonstrar que a restauração política da Idade Média é o objetivo estrutural do ideal romanista. Para isso, ele cita um periódico francês, o *Semaine Religieuse d’Arras*, do bispo diocesano daquela cidade francesa, sustentando dessa forma que a luta do Romanismo, da política ultramontana da Cúria Romana, é o combate belicoso e incessante aos princípios da Revolução Francesa, enfim, à obra da Revolução, que pôs termo à Idade Média:

Essa restauração política da idade média é o alvo continuo, o ideal do romanismo. Ha um ano apenas, a *Semaine Religieuse d’Arras*, (de 18 de outubro de 1875), periódico publicado sob os auspícios do bispo diocesano, dava à luz o programa seguinte, que dispensa comentários: « Cumpro reconciliar a França com Deus, isto é, reintegrar Deus nos seus direitos e a França nos seus deveres<sup>450</sup>.

<sup>449</sup> Idem, p. CXXVIII.

<sup>450</sup> *Semaine Religieuse d’Arras* apud BARBOSA, R, p. CXXIX.

Rui Barbosa transcreve os principais parágrafos do periódico francês de outubro de 1875 através dos quais sustenta que as propostas pretendidas pela propaganda clérigo-ultramontana visavam de fato combater a obra edificada pela Revolução:

1.º. Proscrever para sempre da constituição o que nesciamente denominam *princípios de 89*, falsificação revolucionária dos princípios sociais do cristianismo ; porque esses pretendidos princípios encerram o aniquilamento de toda a *hierarquia*, e a subversão total da sociedade; « 2.º Trocai-os resolutamente pelos princípios *católicos*» *ultramontanos* « conservadores de toda a hierarquia social e única origem da liberdade, igualdade e fraternidade *genuínas*.3.º Restabelecer legalmente *os três grandes corpos do estado*, solidas bases da *antiga monarquia francesa* afim de termos a verdadeira representação de todas as forças viva do Paiz. E destarte suprimir o sufrágio universal, que não foi, nem será jamais' senão uma mentira em proveito da cabala; « 4.º Eliminar do código o ateísmo, acabando com essa igualdade entre as diversas religiões; « 5.º Abolir o casamento civil; « 6.º Fazer cessar a *profanação* do domingo; « 7.º Deixar a igreja liberdade plena de ação, e reconhecer-lhe todos os direitos de pessoa civil independente; « 11.º Restaurar em toda a sua plenitude «a autoridade paterna» *que a teologia moral do jesuitismo anula*, restituindo-lhe o pleno poder de testar, e dispondo que os pais de família, *segundo a graduação da idade*. Constituirão sós e de direito o *conselho municipal de cada comuna*; « 12. Extinguir as sociedades secretas. (Não as jesuíticas, está claro; mas unicamente a maçonaria); « 13.º Reprimir sem piedade a *licença*» (*liberdade*) « da imprensa; *em suma, desfazer, em todo o alcance a obra da revolução*<sup>451</sup>.

Na sequência, Rui parte para o caso brasileiro e demonstra como esse ideal ultramontano de restaurar, segundo a sua interpretação, a Idade Média, em detrimento da obra edificada pela Revolução, estava presente no pensamento de d. Frei Vital, o qual ele denomina de “*doutor da idolatria papal*”<sup>452</sup>.

Ao falar do posicionamento dos católicos liberais frente à ideia da secularização do Estado, Rui Barbosa demonstra reconhecer que as liberdades consagradas nas constituições das sociedades contemporâneas, mormente a brasileira, são consequências da Revolução Francesa<sup>453</sup>. Segundo ele: “*Perante a Cúria a declaração de 1791 constitui, conforme já documentalmente mostrámos, o mais perigoso artefato do princípio satânico entre os homens; e essa declaração imortal é, entretanto, ‘o espirito que, mais ou menos, anima as constituições europeias de hoje’*”. E continua o letrado baiano: “*(...)a constituição brasileira, na sua substancia e fôrmas essenciais, é tão legitima, tão direta e tão congênere prole da revolução como qualquer das nomeadamente excomungada em Roma*”<sup>454</sup>.

<sup>451</sup> Semaine Religieuse d’Arras *apud* BARBOSA, R., p. CXXIX.

<sup>452</sup> BARBOSA, R. op. cit., p. CXXX.

<sup>453</sup> Idem, p. CXXXII.

<sup>454</sup> Idem, p. CXL. Para demonstrar que a Questão religiosa era uma guerra entre os princípios do *Syllabus* e os da Revolução, Rui Barbosa cita em francês os argumentos do *National* de 27 de agosto de 1874. Além disso, ele referencia as páginas 118 e 127 de *Les Principes de 89 et le Concil de 1870* (Abbé Grandelaude).

Rui compartilha a ideia da soberania popular, princípio substancial das constituições modernas de seu tempo. Para ele, a autoridade é delegada do povo. Ele cita os parágrafos da constituição de 1824 que deixam explícito o princípio da soberania popular como fonte de legitimidade da autoridade investida do poder no país. Ele mostra através da citação de documentos da época como a constituição brasileira, uma vez inspirada na declaração francesa de 1791, assim como as suas congêneres, é imperdoavelmente abominada pela Cúria Romana.

Em todas as cartas constitucionais deste seculo, desde a quase pura democracia, tal qual em certos pontos da Suíça, onde a teoria legal confia o governo, por assim dizer imediata e exclusivamente ao povo, até ás monarquia parlamentares, como a Grã-Bretanha, onde *nominalmente* a fonte dos poderes políticos está na coroa; em todas essas organizações, variadíssimas na estrutura, mas congêneres nos princípios vitais, a soberania reside sempre, de direito ou de facto, inauférível e reconhecidamente no povo”. (...) ante Roma, a constituição do Brasil, como as outras irmãs, é desde os alicerces, blasfema, ímpia, infernal<sup>455</sup>.

Ele nos informa que a ideia da origem popular da soberania, estabelecida pela Revolução Francesa, é tida naquela altura como um dos mais impiedosos princípios enumerados pelos historiógrafos do I Concílio Vaticano: “*O aresto condenatório do Padre Santo recai, pois, direta e intencionalmente sobre a democracia liberal inaugurada na declaração de 1791, (...) daquele imorredouro documento*”. Rui chega a citar a carta constitucional estabelecida pelo pacto da federação anglo-americana como o mais franco e viril exemplo de consagração do princípio da soberania popular. Contudo, segundo ele, é a carta francesa de 1791 a inauguradora da democracia liberal, o principal alvo a ser anematizado pelos documentos do Sumo Pontífice romano, o “incitador” dos bispos ultramontanos no Brasil:

O aresto condenatório do Padre Santo recai, pois, direta e intencionalmente sobre a democracia liberal, inaugurada na declaração de 1791. As disposições onde o legislador constituinte entre nós reconheceu na soberania popular a origem suprema da lei outra coisa não são mais que o transunto do art. 3.º daquele imorredouro documento; e é exatamente em referência a esse artigo, tendo, de mais a mais, por não deixar vislumbre de dúvida, a precaução de o transcrever, que uma obra recente, coroada com a benção apostólica de Roma, interpreta e firma os dogmas do catolicismo papal n'este assumpto. « Puseram, em verdade, o nome de Deus no cabeçalho à *declaração dos direitos do homem* »<sup>456</sup>.

<sup>455</sup> BARBOSA, R., op. cit., p. CXLI. Nessa página, Rui cita diretamente através de rodapé o terceiro artigo da Declaração dos Direitos do Homem, o qual estabelecia o princípio da soberania popular.

<sup>456</sup> Discurso proferido pelo Arcebispo de Munich em 1873, publicado no *National* de 27 de agosto de 1874 apud BARBOSA, R., p. CXLII.

Com essa afirmação, Rui deixa claro que a questão religiosa de meados do século é de fato um embate entre o romanismo centralizador da Cúria e os princípios iluministas e revolucionários da França de 1789. Em outras palavras, é um embate naquele momento do século XIX entre o catolicismo ultramontano e a sociedade moderna, fundada pela Revolução promovida pelos franceses.

Rui é irônico ao transcrever a fala de um jesuíta adepto do ultramontanismo, mostrando que o intérprete (o arauto) dessa ideologia entende os princípios iluministas e revolucionários presentes na Declaração dos Direitos do Homem como pré-anúnciadores do Apocalipse. Ele exalta o caráter revolucionário da constituição brasileira pelo fato de o texto magno da constituição do Império, assim como as demais constituições do século XIX, inspiradas na declaração francesa de 1791, delegarem o poder soberano ao povo<sup>457</sup>.

Chamando a atenção para a franca oposição que faz a dízima ao princípio da soberania popular, ele afirma a importância que teve a Revolução para a abolição da obrigatoriedade do seu pagamento. Observemos que a abolição dessa obrigatoriedade no Império do Brasil é mais uma conquista da modernidade, que Rui Barbosa associa à Revolução:

Aplicada segundo o espírito moderno, a soberania do povo tem um corolário forçoso: (...) a regra de não pagar o país um tributo, que não seja livremente adoptado por ele próprio no conselho dos seus mandatários. A nossa lei fundamental estabelece determinadamente esse grande facto, essa verdade essencial, essa inviolável necessidade democrática. A igreja rejeita, porém, a conclusão, como rejeitara a premissa. A abolição da dízima é uma nova heresia revolucionaria, uma invenção do inferno, acrescentada a outras perversidades que compõem o símbolo da liberdade moderna<sup>458</sup>.

Dessa forma, assim como Saldanha Marinho, indicamos que Rui trata a questão religiosa no país em termos de violação da soberania da nação pela política ultramontana de Roma. Para ele, as ações dos clérigos ultramontanos no Brasil atentam contra os direitos soberanos do Estado imperial. Atenta contra o Estado leigo edificado, como ele mesmo havia expresso, pela Revolução Francesa, e contra a organização da sociedade civil<sup>459</sup>.

Rui mostra como os bispos brasileiros, seguidores do pensamento ultramontano, se voltaram contra as garantias constitucionais que asseguram no Brasil o princípio iluminista da

---

<sup>457</sup> BARBOSA, R. op. cit., p. CXLIII.

<sup>458</sup> Idem, p. CXLIV.

<sup>459</sup> Idem, p. CLXXXVII.

tolerância, um princípio que somente pôde constituir-se enquanto princípio de ordem geral, imposto pela razão, inerente à natureza humana, e, portanto, não mais uma concessão outorgada pela autoridade estatal, através do Iluminismo<sup>460</sup>. Entre os atos de intolerância civil que teriam que ser admitidos caso triunfasse o infabilismo, Rui Barbosa destaca a tortura, a execução como pena capital, a exclusão dos judeus, a burla contra as constituições daquele século, o predomínio clerical sobre todos os níveis de ensino. Entendendo o conflito episcopal como o de maior gravidade para a sociedade moderna e leiga, e o caso brasileiro como um reflexo do cenário externo, Rui chama de pretexto a excomunhão dos pedreiros livres; o incidente, uma ocasião. O ataque pontifício à maçonaria para o autor foi um anátema à liberdade de consciência e à tolerância religiosa<sup>461</sup>.

Dessa forma, como os iluministas, Rui se mostra irredutível em sua defesa contra a intolerância. Argui ele: *“A intolerância, ainda, atenuada, polida(...), é sempre a intolerância, injustiça, a negação do direito. A linha traçada entre as violências do absolutismo clerical na idade média e o exclusivismo das religiões de estado presentemente, é arbitraria, factícia, irracional”*<sup>462</sup>. O fim do casamento entre a Igreja e o Estado para Rui Barbosa desobrigará a ambas as partes, o que vai favorecer a supressão de conflitos gerados pela intolerância religiosa<sup>463</sup>.

No capítulo em que discorre sobre regalismo e as Concordatas assinadas entre Estado e Igreja, Rui Barbosa sustenta ainda ter sido a primeira Revolução Francesa um dos melhores momentos nos quais se levou a cabo a tentativa de enquadrar a Igreja ao regime do Estado. Mas mostra também que veio dessa mesma época da Revolução a organização da reação ultramontana. Rui não se mostra otimista frente a uma possível mudança de postura da Igreja. Ele compartilha da ideia de que nem mesmo depois de grandes “furacões”, entre os quais inclui a Revolução de 1789, a Igreja tolheu o desenvolvimento do seu conservadorismo: *“Lembrem-se de que as maiores provações, nem a longa residência em Avinhão, nem a Reforma, nem a revolução francesa, nada a pôde coibir no desenvolvimento dos seus princípios, e, tudo alongou-a sempre do pensamento moderno”*<sup>464</sup>.

No âmbito da questão religiosa no Brasil e no mundo ocidental, o advogado expressa claramente uma ideia cara ao projeto moderno iluminista, e por extensão, às teorias

<sup>460</sup> FALCON, F., op. cit., p. 66-67.

<sup>461</sup> BARBOSA, R., op. cit., p. CLXI, CLXVI-CLXVII, CLXXIX.

<sup>462</sup> Idem, p. CCXXV.

<sup>463</sup> Idem, p. CXLVIII.

<sup>464</sup> Idem, p. CXCI, CCVII. Rui Barbosa cita a Concordata assinada entre Pio VII e Napoleão I em 1801, e aquela firmada pelo Estado austríaco com a Igreja em 1855.

cientificistas que eram tributárias do Iluminismo. Para ele também o fim último da aceleração promovida pelo progresso é a concretização da liberdade. Rui demonstra ao leitor compartilhar esse pensamento ao falar sobre o recrudescimento do ideal ultramontano no Oitocentos: “*Para nos convenceremos de que o espirito ultramontano vae recrudescendo no seu pendor retrogrado, á maneira que o seculo XIX accelera o seu impulso progressivo para a liberdade, basta cotejar a concordata de 1801 com a de 1855*”<sup>465</sup>.

Rui fala que o antigo regime se caracterizou pela identificação entre o Estado e o culto oficial. Ele proclama sua filiação partidária à Revolução Francesa de 1789, isso no que diz respeito às suas conquistas. O trecho destacado a seguir é uma frase que Rui Barbosa toma do Conde de Cavour<sup>466</sup>, a quem ele chama de “grande enunciador” da frase e “fundador imortal da Itália una e livre”. Diz ele:

Nós não pertencemos à família dos povos anciãos; não temos as mesmas fibras no pretérito, e, todavia, já eles nos estão levando a dianteira na abolição dos preconceitos coroados. Nosso berço, nosso lar, nossa escola política é a revolução regeneradora que banuiu a meia idade e o paganismo civil; é a daqueles homens ilustres, daqueles benfeitores do gênero humano, que, na assembleia constituinte, fizeram triunfar *Os princípios que constituem a magna carta da sociedade moderna, os princípios de 89*(\*)<sup>467</sup>.

Em páginas mais adiante, Rui expõe qual a natureza da revolução que no seu entender deve ser promovida no Brasil no que diz respeito à remodelação da relação Igreja-Estado. Para

---

<sup>465</sup> BARBOSA, R., op. cit., p. CCVII.

<sup>466</sup> O escritor, político, polemista francês, defensor da conciliação entre o catolicismo e o liberalismo da Revolução, Charles Forbes René de Montalembert (1810-1870) juntamente com o líder da unificação italiana, o Conde Cavour (1810-1861), constituem-se em dois grandes nomes de destaque da política do século XIX, ambos citados por Rui Barbosa na introdução que ele elaborara para a sua versão traduzida, do alemão para o português, do livro do teólogo Johann Joseph Ignaz Von Döllinger (Janus), *O Papa e o Concílio*. O princípio da “Igreja livre no Estado Livre”, primeiramente defendido por Cavour, e, posteriormente, celebrizado por Montalembert em uma de suas duas conferências realizadas num congresso católico em Malines, na Bélgica em 1863, intitulada *A Igreja Livre e o Estado Livre*, compõe o título do sétimo capítulo da introdução que Rui Barbosa anexou à versão traduzida que deu à obra de Janus (BARBOSA, R., Op. cit, p. CCXXIII). Pelo que nos é possível compreender, parece ser o objetivo contido no enunciado do princípio desenvolvido pelos dois políticos oitocentistas o tipo de reforma liberal que Rui Barbosa recomenda para que, no Brasil, pudesse ser efetivada a remodelação da relação entre Igreja e Estado. Ele demonstra que esse princípio encerra a fórmula consagrada pelos dois políticos (BARBOSA, R., op. cit., p. CLII). As obras do Conde de Montalembert são citadas em notas de rodapé por Rui nas páginas CLXIII, CCXXXI, CCXXXVII. Quanto aos discursos do Conde de Cavour no Parlamento italiano, eles encontram-se citados em rodapé nas páginas CCXLIX, CCLV, CCLVII. Para o nosso propósito aqui apresentado, é importante ressaltar que através desses dois políticos oitocentistas, observamos como se opera no discurso de Rui Barbosa a apropriação e ressignificação, para o contexto brasileiro dos anos de 1870, dos princípios franceses do Iluminismo e da Revolução no tocante à liberdade de consciência religiosa e à secularização, em suas manifestações políticas e sociais, como bem está expresso na frase do Conde de Cavour tomada por Rui, da qual é uma extensão essa nota.

<sup>467</sup> Discurso do Conde de Cavour no Senado italiano, em 5 de abril de 1861 *apud* BARBOSA, R., op. cit., p. CCXLIII.

ele, ela deverá ser uma revolução pacífica e reformadora. Citando exemplos de revoluções promovidas pela consciência religiosa, Rui parece intencionalmente dessa vez ignorar o exemplo francês de reforma promovida pela Revolução Francesa.

Pelo que parece aos olhos do leitor atento, a reforma remodeladora da relação entre Estado –Igreja no Brasil, proposta pelo letrado baiano, deve tomar da França revolucionária apenas os seus princípios declarados em 1789, como ele mesmo havia exposto anteriormente, e não o modelo violento como a Revolução, em sua experiência prática, operacionalizou o divórcio entre ambas as instituições. Ou seja, Rui Barbosa propõe um modelo pacífico de laicização da sociedade e do Estado brasileiros, e, é só no tocante aos princípios, que a reforma brasileira deve imitar o modelo revolucionário francês:

A história diz que todas as revoluções fecundas e definitivas tiveram por força impulsora a consciência religiosa. Assim a holandesa no século XVI, a inglesa do século XVII, a americana no século XVIII, e, no presente, a belga. A mesma lei verificar-se-á entre nós. A revolução pacífica e reformadora, a que tem por base a regeneração dos costumes políticos, far-se-á gradual e solidariamente, pelos hábitos de energia privada adquiridos n'essa ingerência contínua, influente, imprescindível, do indivíduo na direção legal dos negócios religiosos<sup>468</sup>.

Constatamos que, nesse ponto, a proposta apontada por Rui Barbosa para resolver a questão religiosa no país destoa profundamente da proposição levantada por Saldanha Marinho. Assim como está esboçado no projeto iluminista de modernidade, no que diz respeito à legitimidade da ação revolucionária como meio para se atingir a emancipação, Saldanha Marinho legitimava prescritivamente no calor dos acontecimentos, em 1873, a revolução como meio de salvação pública para o país, assaltado pelo que chamava de “invasão ultramontana”. Contudo, no tocante à separação Igreja e Estado, o discurso de Rui Barbosa vai de encontro ao anseio presente no discurso de Saldanha Marinho visto que o fim do casamento entre a Igreja e o Estado, para o letrado de ascendência baiana, desobrigaria a ambas as partes, o que no Brasil ia favorecer a supressão de conflitos gerados pela intolerância religiosa<sup>469</sup>.

Citando as ideias do orador da Assembleia Nacional Constituinte da França revolucionária, o Conde de Mirabeau, Rui ressalta a primazia incontestada da instauração do princípio da liberdade de culto no Império do Brasil, visto que sem este princípio não existe de modo concreto a liberdade de consciência para ele:

---

<sup>468</sup> Idem, p. CCXLIII, CCXLVI. Na página CCLXXIX da obra bibliográfica em análise, Rui Barbosa volta a demonstrar antipatia à adoção de uma solução violenta para resolver a Questão religiosa no Brasil.

<sup>469</sup> BARBOSA, R., op. cit., p. CCXLVIII.

Pois bem: d'entre esses princípios, o mais necessário, o mais urgente, o mais intransigível, o mais santo, é a liberdade total dos cultos; porque sem ela a liberdade interior da consciência é uma fútil e ilusória teoria. Já desde esse abençoado movimento, que, além de outros resultados providenciais, tem inegavelmente o de cristianizar a sociedade, libertando-a, já desde então a águia da palavra emancipada, Mirabeau [grifo nosso], firmara em traços indeléveis a restauração social da grande verdade evangélica. « A religião » escreveu ele, « não é mais nacional que a consciência. Não se pode proclamar nacional uma religião; porque a verdade não se vota. N'um império não pode haver nada nacional senão instituições estabelecidas para efeito político; e, não sendo a religião mais que a correspondência do pensamento do homem com o pensamento divino, segue-se que, por esse lado, não pode assumir nenhuma forma política ou legal»<sup>470</sup>.

Dando sequência ao seu discurso, Rui Barbosa demonstra a precipuidade que representa para o Brasil esse princípio promovido pelo movimento revolucionário francês. Ele aponta esse mesmo princípio como imprescindível para estimular a imigração tendo em vista a ocupação da vastidão territorial do país:

Temos por território uma região imensa e erma; na vastidão de um solo extensíssimo e admirável, uma população insignificante e disseminada; no seio de uma natureza opulenta, exuberante, esplendida, riquezas sem aplicação nem cultivo. A imigração vem li ser, de todas as nossas necessidades, a suprema, necessidade social e política. Daí é que nos virá para as veias de tal raça a infusão de sangue restaurador; para o nosso caráter nacional a adição de elementos vitais que nos faltam, a extinção de preconceitos e vícios que nos atrasam<sup>471</sup>.

Não poderíamos encerrar essa análise da introdução que Rui Barbosa fez para sua versão traduzida de *O Papa e o Concílio* sem nos reportarmos a uma preocupação para a qual o letrado baiano voltou-se, qual seja: a ameaça de domínio ultramontano sobre a educação. Esse ponto do discurso de Rui é precioso para os nossos propósitos já que ele acaba por nos demonstrar sua vinculação com o ideário iluminista e revolucionário, quando se trata de escolher o modelo de escola a ser adotado no país.

Rui fala da premente necessidade de laicizar o ensino e os estabelecimentos escolares existentes no Império do Brasil. Isso significava extirpar as possibilidades da dominação ultramontana: *“Mais urgentemente ainda que do ensino superior, cumpre desencastelar da escola o monopólio ultramontano, secularizar esse domínio individual d'onde substancialmente depende a índole das gerações nascentes, a compleição moral e civil das*

<sup>470</sup> MIRABEAU, Conde de *apud* BARBOSA, R., op. cit., p. CCXLIII.

<sup>471</sup> Idem, p. CCXLIV.

*sociedades futuras*”. Rui demonstra discursivamente como o monopólio sobre o ensino constitui-se na ambição primordial do clero, na forma da Roma do “Cesaro-papismo” de manter o seu domínio. E complementa: “*Uma nação analfabeta é o Eldorado ultramontano*”<sup>472</sup>.

Rui Barbosa vai elencando uma série de motivos pelos quais não se deveria entregar o ensino nas mãos da dita por ele “seita ultramontana”. Isso implicava em sacrificar a inteligência humana aos dogmas da mesma, em sacrificar a ciência e seu método investigativo. Rui afirma que confiar a instrução à seita ultramontana significaria condenar todas as conquistas que a sociedade chamada por ele moderna vinha adquirindo na idade contemporânea, sociedade esta que, como ele mesmo já havia abordado nos capítulos anteriores, fora edificada pela Revolução de 1789 em França. De acordo com suas próprias palavras, entregar a educação à seita ultramontana:

(...) é a condenação da imprensa e da tribuna independentes, a liberdade civil e política, de todas as instituições e constituições modernas, de todas as ideias, crenças, aspirações, usos e conquistas contemporâneas; - confiar a essa facção, nominalmente religiosa, qualquer ingerência oficial nos seminários da geração nascente, é resignarmo-nos à soberania todopoderosa da tiara, ao aniquilamento irremediável da pátria<sup>473</sup>.

Rui Barbosa expõe qual o modelo de escola leiga deve ser implantado no Império do Brasil, e que conseqüentemente iria conquistar todo universo liberal com seus princípios. Para ser mais explícito, essa escola leiga teria que ser aquela pautada nas ideias defendidas por Turgot, o ministro do rei Luís XVI da França, e por aquelas proclamadas pelo Marquês de Condorcet no desenrolar da Revolução Francesa. Uma escola na qual a moral fosse apartada da religião:

A escola leiga está no primeiro grau, entre as reformas de absoluta e imediata precisão nossa. Essa fecundíssima instituição, tão verde em anos quanto incomparável em frutos civilizadores, não se pode mais, sem grave dano do país, adiar no Brasil. A ideia de separar nas escolas a moral da religião, inserida já entre os seus projetos renovadores, pelo previdente espírito de Turgot, como indispensável meio de confraternizar os homens, e aparelhar cidadãos; nitidamente delineada por Condorcet em 1792; proclamada sob a revolução francesa; tem, desde o começo deste século, penetrado a Holanda, a Irlanda, o alto Canadá, os Estados Unidos; e domina, em França, na Bélgica, na Alemanha, na Suíça, na Itália, a fracção mais esclarecida e vigorosa da opinião. Na Inglaterra apoia-se nos mais

---

<sup>472</sup> Idem, p. CCLXIV.

<sup>473</sup> Idem, p. CCLXVI.

ilustres representantes do pensamento liberal, desde Cobden e Stuart Mill até o Conde Jonh Russell; e não tardará que seja predominante em todo o universo livre<sup>474</sup>.

Contradizendo o discurso ultramontano, Rui Barbosa sustenta que esse modelo de escola, inspirado no Iluminismo e promovido pela Revolução Francesa, é uma grande conquista da civilização cristã e, diferentemente daquilo que pensam seus acusadores, ela não está relacionada ao ateísmo: *"Os preconceitos que ligavam essa imortal conquista da civilização cristã à ideia de ateísmo, são um desses espantalhos clericais, a que o tempo já fez justiça"*. Ele afirma que a implantação da escola leiga no Brasil não tem como objetivo elidir do ensino primário os germens da religião: *"Não queremos despojar o ensino primário de todos os germens religiosos; antes resolutamente opugnaríamos sempre essa triste inovação"*<sup>475</sup>. Dessa forma, a educação religiosa não deveria ser confiada ao instrutor leigo. Ele defende que não sejam ofendidas as confissões religiosas<sup>476</sup>. Para o letrado de ascendência baiana, a supressão da ingerência clerical na vida civil era corolário do princípio da liberdade nas relações entre Igreja e o Estado. Ao lado da abolição do que chama de "monopólio religioso na escola", Rui sustenta a imprescindibilidade da secularização do registro de nascimento, que até naquele momento no Brasil estava confundido com o registro eclesiástico do batismo<sup>477</sup>.

Rui eleva a promoção do casamento civil no Brasil à condição de questão a ser discutida. Ele aborda a questão da secularização do matrimônio rapidamente em sua introdução para a versão traduzida de *O Papa e o Concílio*. Para ele, o *"Matrimonio civil é um regime amplamente disseminado entre os povos cultos e as nações não podem se furtar dessa influência epocal"*. Mais uma vez ele rende tributos à França pela sua primazia em ter adotado esse princípio: *"D'entre as diversas gradações que, na aplicação, tem recebido esta ideia, não hesitamos em reconhecer a preexcelência ao system francês em toda a sua plenitude: o casamento civil obrigatório"*. Defendendo o primado da família sobre todas as instituições da sociedade, Rui Barbosa a entende diante do Estado como um fato social e não como um fenômeno religioso. Por isso que ele entende que o ato da família de entregar o casamento ao clero das mais diversas denominações confessionais consiste em *"(...) abdicar a sua autoridade sobre a constituição das mais importantes d'entre todas as relações civis"*<sup>478</sup>.

---

<sup>474</sup> Idem, p. CCLXVI.

<sup>475</sup> Idem, p. CCLXVI.

<sup>476</sup> Idem, p. CCLXVII-CCXLVIII.

<sup>477</sup> Idem, p. CCXLIX.

<sup>478</sup> Idem, p. CCLXX.

Rui chega a afirmar que a implementação do matrimônio civil em países onde prepondera o “catolicismo romanista” consiste num caso de legítima defesa. Um dos princípios trinitários de 1789, a liberdade, juntamente com o direito secular é indicado por ele como o caminho através do qual deve ser efetivada a resolução da questão religiosa no país: “(...) *como sempre na questão religiosa, em todas as suas partes, a maneira de chegar a uma solução decisiva é cerrar os ouvidos á vozeria clerical, e tomar determinadamente o caminho da liberdade e do direito secular*”<sup>479</sup>.

Outra questão apontada por Rui Barbosa, que faz parte do conjunto de instituições que compõem a reforma da relação Igreja – Estado, é a secularização dos cemitérios. Para o autor da introdução da versão brasileira de *O Papa e o Concílio* de Janus, a laicização dos cemitérios também faz parte da noção de estado leigo, o qual, como ele mesmo já havia apontado na página 128, nasceu do movimento decorrente da Revolução Francesa de 1789, juntamente com a sociedade moderna. Diz Rui Barbosa que:

entre o conjunto das reformas impreteríveis sob o novo regime, importa não esquecer, como ponto importantíssimo que é, o cemitério secularizado. Os privilégios odiosos, que, n'este capítulo, reclama para a igreja o ultramontanismo, são incompatíveis com a noção leiga do estado<sup>480</sup>.

Rui Barbosa descreve para o leitor a ação da Igreja de negar sepultura aos não católicos, aos hereges. Ele mostra como faz parte do pensamento ultramontano profanar o corpo com penalidade condenatória por insepultura. Rui Barbosa não aceita o exclusivismo sobre os cemitérios visto que para ele esse espaço “(...) *É, sim, a região pública, o asilo comum dos que fraternizaram em vida, e não podem, portanto, converter-se mortos, em sinal de separação entre a descendência sobrevivente*”. Para ele, tudo o que não diz respeito ao culto nos cemitérios, tais como a sepultura, as exumações, deveriam ser entregues à jurisdição leiga. Ele considerava que a secularização e a municipalização dos cemitérios fariam com que os registros de óbitos passassem para o domínio da autoridade municipal. Com a adoção do regime separatista entre Igreja e Estado viria como uma consequência forçada a secularização da autenticação dos nascimentos no país<sup>481</sup>.

Nas páginas finais da introdução que fez para sua versão traduzida de *O Papa e o Concílio*, Rui Barbosa previa uma situação difícil para o Brasil sem a promoção da reforma, ou

---

<sup>479</sup> Idem, p. CCLXXII.

<sup>480</sup> Idem, p. CCLXXII.

<sup>481</sup> Idem, p. CCLXXIII.

seja, a instauração do regime separatista entre a Igreja e o Estado de forma pacífica no país, conforme suas próprias palavras. A preferência era pela liberdade total, mas seriam também aceitas as parciais. Ele deixa claro mais uma vez para o leitor a sua antipatia aversiva pela resolução violentamente revolucionária da questão religiosa no país:

Essa escola, igualmente infensa às revoluções do poder e às da multidão, aos golpes de estado e as violências populares, formas diversas, mas congêneres, da anarquia, essa escola, em cujo programa a inauguração de uma reforma parcial é o começo de uma nova campanha reformadora; essa escola é a nossa; e de acordo com ela é que os interesses da pátria impõem aos liberais de vocação e consciência a promoção infatigável das medidas tendentes no regime separatista entre o estado e as igrejas<sup>482</sup>.

Por fim, ele afirma a imprevisibilidade do profundo significado do *Syllabus* por ele e pelos seus contemporâneos. Sobre esse documento papal que fez guerra aos princípios e aos valores da sociedade moderna, obra da Revolução de 1789, conforme o próprio Rui Barbosa ressaltou ao longo da introdução que elaborara, ele nos relembra que:

Quando saiu a lume o *Syllabus*, cerca de 1865, lembra-me muito bem que nenhum publicista deu importância à famosa encíclica; que afetaram considerá-la como um velho documento, extraído das profundezas da idade média por um capricho individual do papa, nenhum de nós imaginou que essa arrogante reivindicação da teocracia fosse uma declaração de guerra<sup>483</sup>.

### 3.3.3 Joaquim Nabuco: da radicalidade à moderação política em meio à propaganda a favor da secularização

Outro expoente do grupo diversificado de homens de letras, emergido na década de 1870 no Brasil, que manifestou seu ponto de vista no que diz respeito à questão religiosa e às medidas secularizantes a serem adotadas no país, foi o abolicionista de origem pernambucana Joaquim Aurélio Barreto Nabuco (1849-1910). Diferentemente de Saldanha Marinho, republicano

---

<sup>482</sup> Idem, p. CCLXXVIII-CCLXXIX. Essa argumentação de Rui Barbosa, em relação à separação pacífica da Igreja do Estado, é desenvolvida em torno das ideias que Jules Simon sustenta quanto ao radicalismo em política, em *La Politique Radicale* de 1868.

<sup>483</sup> Idem, p. CCLXXXI.

convicto, Joaquim Nabuco não aderiu ao republicanismo. Já Rui Barbosa disse nunca ter advogado pela República<sup>484</sup>. Enquanto membro do movimento político-intelectual surgido no país naquele decênio, o abolicionista pernambucano foi escolhido para tratarmos da secularização nesse capítulo, tendo em vista observar como ele se apropria do ideário iluminista e revolucionário para o contexto, pois, como já indicamos, ele deu sua contribuição nos debates que se seguiram à eclosão da questão religiosa no país, já que mantinha vínculos estreitos com a maçonaria. Além disso, em sua juventude ele teve contato com Saldanha Marinho e Rui Barbosa. Portanto, ele está entre os nomes que se colocaram em oposição aos bispos reformadores e a favor dessa instituição de tradições iluministas, atuante no Brasil desde os primórdios de sua independência.

Para reconstruirmos a trajetória de Joaquim Nabuco também recorreremos à biografia e, principalmente, aos registros pessoais que ele nos deixou e que estão presentes em *Minha Formação*, livro de memórias escrito de próprio punho, que apareceu primeiro no *Comércio de São Paulo*, no ano de 1895. Nesta autobiografia escrita aos cinquenta anos de idade, ele aborda os fatos relacionados à sua vida política, intelectual, diplomática e também pessoal. E oportunamente, essa obra traz informações que contribuem para os propósitos que estamos tentando alcançar no que diz respeito à apropriação e à ressignificação do pensamento iluminista e revolucionário, por parte dos homens de letras de 1870, para o contexto de desestabilização do Império brasileiro. De *Minha Formação* extraímos informações fornecidas pelo próprio Joaquim Nabuco. Informações estas que nos ajudam a reconstruir a sua situação de homem de Letras nos contextos nos quais ele profere os três discursos que analisamos nesse capítulo, e cujo assunto centra-se em torno da secularização.

De Joaquim Nabuco tivemos que nos valer de seus discursos, pois não identificamos obra bibliográfica alguma do letrado produzida no calor dos acontecimentos do conflito político-religioso. A única obra bibliográfica em que Joaquim Nabuco narra a Questão Religiosa é *Um Estadista do Império* publicado em 1899, num período bem posterior, já na República.

De início, analisamos um panfleto anticlerical produzido a partir do discurso proferido por Joaquim Nabuco no auditório do Grande Oriente Unido do Brasil, a 20 de maio de 1873, intitulado *A invasão ultramontana*. Igualmente o faremos em relação a outros dois discursos pronunciados por Nabuco na Câmara dos Deputados no que diz respeito à secularização,

---

<sup>484</sup> Ver: RIBEIRO, Luiz Rezende de Andrade. **Dicionário de conceitos e Pensamentos de Rui Barbosa**. Com uma introdução sobre a vida e o pensamento de Rui Barbosa por Salomão Jorge. SP: Livraria Editora LTDA; Edart – São Paulo, 1967, p. 391.

fenômeno cujo desenvolvimento está atrelado à emergência Iluminismo, como apontamos no início desse capítulo. Entre esses dois discursos proferidos por Joaquim Nabuco na Câmara, num contexto posterior em que ele se encontrava já na qualidade de deputado, estão *A secularização dos Cemitérios*, datado de 30 de setembro de 1879, e *Liberdade Religiosa*, proferido a 16 de junho de 1880.

Quarto filho de José Tomás Nabuco de Araújo e de Ana Benigna de Sá Barreto, Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de Araújo nasceu no Recife em 19 de agosto de 1849. De origem baiana, seu pai se estabeleceu em Pernambuco, província onde se tornou juiz e casou com a sobrinha do Marquês do Recife, aliando-se dessa forma à oligarquia conservadora da província da qual fazia parte a família da esposa, os Pais Barreto. Da linha paterna, o tio-avô, o avô e o pai, foram senadores vitalícios do Império. Apesar do começo conservador, o pai de Joaquim Nabuco veio a ser um dos mais importantes líderes do Partido Liberal, várias vezes ministro da Justiça, presidente de província, membro do Conselho de Estado, advogado e jurista de projeção na Corte.

Quando eleito deputado, o pai partiu com a família para a Corte confiando o menino, ainda com poucos meses de idade, aos cuidados da madrinha, Ana Rosa Falcão de Carvalho, dona do engenho Massangana. Os primeiros anos da formação de Joaquim Nabuco ocorreram sob a influência da madrinha, que atuou como uma verdadeira mãe afetiva, a qual lhe educou como um príncipe, dando-lhe um preceptor e um escravo de serviço. Mais tarde, em *Minha Formação*, Joaquim Nabuco deixou bem claro para o leitor que nascera fidalgo; que crescera menino de engenho aristocrático; e, ainda, que se fizera homem público, por vocação patricia para a alta política. Nesse mesmo livro, ele mostra como a escravidão foi uma realidade vivenciada por ele desde sua infância, e como o interesse pelo o escravo o acompanhou desde seus primeiros tempos<sup>485</sup>.

A morte de dona Ana Rosa Falcão em 1857, quando o menino ainda nem havia completado oito anos, o obrigou a abandonar a privilegiada existência protegida de filho único e a juntar-se, na Corte, à família de mais quatro irmãos. O segundo trauma veio no momento de decisão do pai de enviá-lo ao colégio em Friburgo, dirigido pelo professor bávaro, o barão de Tautphoeus, o qual exerceria forte influência na formação de Joaquim Nabuco. No Colégio d. Pedro II, ele fez os chamados preparatórios, concluindo o curso em 1865, ao lado do futuro presidente Francisco de Paula Rodrigues Alves. Em 1866, matriculou-se na Faculdade de

---

<sup>485</sup> NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**; introdução de Gilberto Freyre. Brasília: Senado Federal, 1998, p. 10-14.

Direito de São Paulo, tendo pertencido à turma na qual se destacaram Castro Alves, Rui Barbosa, Rodrigues Alves e Afonso Pena. Como é possível constatar, o círculo de sociabilidade de Joaquim Nabuco na academia o colocava próximo de outras figuras do movimento do movimento político-intelectual de 1870. Menos interessado pelos estudos jurídicos nesse período, ele manteve intensa atividade nos grêmios político-literários e nos jornais acadêmicos. Data também desse período, as primeiras manifestações do liberalismo progressista propagado por José Bonifácio, o Moço, que marcaria definitivamente o seu pensamento<sup>486</sup>.

Ressaltar esse momento da vida acadêmica de Joaquim Nabuco, no qual ele estudou com figuras como a de Rui Barbosa, é importante para o nosso propósito almejado nesse trabalho, qual seja, o de investigar a apropriação e a ressignificação do ideário francês iluminista e revolucionário para o contexto de fins do Império brasileiro, por parte dos letrados que surgem em cena a partir dos anos de 1870. Esse momento é importante pois coincide com a mocidade de Joaquim Nabuco, a qual foi caracterizada pelo radicalismo do jovem letrado em assuntos políticos<sup>487</sup>. Esse é um momento próximo ao da eclosão da Questão Religiosa no país, porém bem anterior àquele no qual ele viria a se tornar monarquista de razão e de sentimento, conforme nos deixou registrado em sua autobiografia<sup>488</sup>. No que diz respeito a esse período de mocidade na Faculdade de Direito de São Paulo<sup>489</sup>, segundo o próprio Joaquim Nabuco:

*As Palavras de um Crente de Lamennais, a História dos Girondinos de Lamartine, o Mundo caminha de Pelletan, os Mártires da Liberdade de Esquiros eram os quatro Evangelhos da nossa geração, e o Ahasvérus de Quinet o seu Apocalipse. Vítor Hugo e Henrique Heine creio que seriam os poetas favoritos. Eu, porém, não tinha (nem tenho) sistematizado, unificado sequer o meu lirismo. Lia de tudo igualmente. O ano de 1866 foi para mim o ano da Revolução Francesa: Lamartine, Thiers, Mignet, Louis Blanc, Quinet, Mirabeau, Vergniaud e os Girondinos, tudo passa sucessivamente pelo meu espírito; a Convenção está nele em sessão permanente [grifo nosso]. Apesar disso, eu lia também Donoso Cortez e Joseph de Maistre, e até escrevi um pequeno ensaio, com a infalibilidade dos dezessete anos, sobre a Infalibilidade do Papa<sup>490</sup>.*

<sup>486</sup> A respeito da maioria dos dados que utilizamos para reconstruir parte da biografia de Joaquim Nabuco até aqui, ver: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/NABUCO,%20Joaquim.pdf>. Consultamos também: [http://www.cdpc.org.br/dic\\_bio\\_bibliografico\\_nabuco.html](http://www.cdpc.org.br/dic_bio_bibliografico_nabuco.html). Último acesso em: 16 fev. 2015.

<sup>487</sup> NABUCO, J., op. cit., p. 51-2.

<sup>488</sup> Idem, p. 112-113.

<sup>489</sup> Valmireh Chacon também ressalta a inclinação de Joaquim Nabuco aos arrojados revolucionários da mocidade. Ele discute o interesse do letrado pernambucano pela historiografia oitocentista da Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que discute como os liberais franceses realizaram um longo processo de reexame da sua Revolução, para encaminhar seus resultados em direções cada vez mais conservadoras. Ainda segundo este autor, ao entrar na Faculdade de Direito de São Paulo, naquele ano de 1866, Joaquim Nabuco tinha imaturas idéias da idade, deslumbrava-se ainda pela Revolução Francesa e seus historiadores do século XIX: Lamartine, Thiers, Mignet, Quinet. (CHACON, Vamireh. **Joaquim Nabuco: revolucionário conservador: sua filosofia política**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000, p. 18, 91).

<sup>490</sup> NABUCO, J., op. cit., p. 34-5.

Nesse trecho destacado, devemos ressaltar o fato de Joaquim Nabuco afirmar que as obras de alguns dos estudiosos mais conhecidos da Revolução Francesa no século XIX, tais como Lamennais, Lamartine, Edgar Quinet, terem se constituído em leituras “obrigatórias” da sua geração, da qual se incluía Rui Barbosa e outros membros do movimento político-intelectual brasileiro dos anos 1870 formados na Faculdade de Direito de São Paulo, os quais já foram citados. Como podemos perceber também, no âmbito individual, o letrado pernambucano afirma que se apropriava da história da Revolução Francesa a partir da leitura que realizava desses estudiosos e historiadores do movimento, no século XIX francês.

Prossigamos com a reconstrução desses anos da vida acadêmica de Joaquim Nabuco antes de passarmos à análise de seus discursos. De acordo com o costume da época, ele foi transferido de São Paulo para o Recife no quarto ano do curso de Direito. Esse seu retorno à capital pernambucana revelou-se como uma fase preparatória basilar para sua futura carreira parlamentar, enquanto também futuro representante do eleitorado pernambucano. Em novembro de 1870, ele recebeu o grau de bacharel, encerrando assim, aos 21 anos, a etapa formal de sua educação. Ele havia recebido até então a melhor formação que o Brasil daquele tempo podia proporcionar<sup>491</sup>.

Como é possível perceber, a fase de Joaquim Nabuco que estamos tomando para entender suas ideias e suas ações diante dos eventos da Questão Religiosa no país ainda estava marcada pelo radicalismo, muito influenciado pelas leituras que fazia, e que estavam relacionadas ao universo revolucionário francês, mas não somente a ele<sup>492</sup>. O letrado de ascendência pernambucana entrou na década em que eclode o conflito entre a Igreja e o Estado no Brasil ainda influenciado por esses ideais, situação essa que permaneceria até a viagem que realizara para a Europa, quando partira em agosto de 1873, regressando ao Rio de Janeiro em setembro de 1874.

Portanto, em relação ao discurso proferido a 20 de maio de 1873 no auditório do Grande Oriente Unido do Brasil no Vale dos Beneditinos, na cidade da Corte imperial, estamos diante

---

<sup>491</sup> Ver: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/NABUCO,%20Joaquim.pdf>

<sup>492</sup> Devemos ainda indicar o fato de antes mesmo da viagem que realizaria à Europa em 1873, a qual pusera fim às suas inclinações aos arroubos revolucionários da mocidade, Joaquim Nabuco se colocara em contato com o livro *A Constituição Inglesa* do escritor e economista inglês Walter Bagehot (1826-1877). Através da leitura dessa obra, ele se decidiu terminantemente pela monarquia: “*O que me decidiu foi A Constituição Inglesa de Bagehot. Devo a esse pequeno volume, que hoje não será talvez lido por ninguém em nosso país, a minha fixação monárquica inalterável; tirei dele, transformando-a a meu modo, a ferramenta toda com que trabalhei em Política*” (CHACON, V., op. cit., p. 91).

desse Joaquim Nabuco ainda muito afeito às leituras acadêmicas de teor "revolucionário", e que, somente em agosto daquele mesmo ano, embarcaria para o Velho Continente, em uma viagem que imprimiria de forma definitiva sua evolução política, ao colocá-lo em contato com a França da Terceira República, com a figura marcante do filósofo francês Ernest Renan e com a influência do espírito inglês. Em suma, em uma viagem que segundo ele "(...) *destruiu no gérmen toda e qualquer inclinação republicana, todo indício de fanatismo que eu pudesse ter no segredo da minha natureza*"<sup>493</sup>.

Da formatura à primeira eleição como deputado em 1879, Joaquim Nabuco teve de atravessar oito anos de interregno frustrante devido a indecisões e tentativas malogradas, como a rápida experiência na banca de advocacia do pai. O período valeu, no entanto, como aprendizado do jornalismo e da crítica, bem como pela descoberta do mundo com a realização dessa sua primeira viagem ao exterior. Nesse interregno de sua vida, eclodiu a Questão religiosa no Brasil. São dessa época suas primeiras publicações: *Camões e os Lusíadas* (1872); *Le droit au meurtre: lettre a M. Ernest Renan* (1872). Panfleto anti-clerical que demonstra o posicionamento anti-ultramontano e regalista de Joaquim Nabuco, já em meio aos eventos da Questão Religiosa no país, *A invasão Ultramontana* foi produzido em 1873, no mesmo ano em que ele também publica *O Partido Ultramontano, suas invasões, seus órgãos e seu futuro*, panfleto igualmente de cunho anti-clerical.

*A invasão Ultramontana* é um discurso que foi proferido por Joaquim Nabuco, em 20 de maio de 1873, quando então retornara ao Rio de Janeiro com o fim do curso de Direito no Recife. Este discurso foi proferido a um público composto tanto por homens quanto por mulheres, que se encontravam reunidos num auditório do Grande Oriente Unido do Brasil, recinto no qual também estava naquela data o presidente da Loja maçônica, o ilustre Saldanha Marinho. Evocando o progresso, Nabuco inicia seu discurso afirmando que todos naquele presente momento compreendiam o fato de que estava se formando o partido da reação. Para ele, era preciso organizar o partido do progresso. Joaquim Nabuco afirma que a mocidade é a primeira a pagar os primeiros tributos, os primeiros tributos de sangue no campo de batalha. O primeiro tributo de dedicação às ideias novas. É pela mocidade que essas ideias são inoculadas na consciência do povo. Pelo fato de a mocidade ser a primeira a aparecer nas fileiras do combate, o discursista afirma que esse é o seu primeiro motivo. De maneira irônica, visto que

---

<sup>493</sup> NABUCO, J., op. Cit. p. 62. Devemos esclarecer ao leitor o fato de que nessa passagem J. Nabuco está se referindo ao republicanismo radical francês de 1789, o dos jacobinos, o qual ele chamava de "Lafaietismo". E na opinião dele, "*A intolerância é, ou era, o característico do republicanismo agressivo francês (...)*" (NABUCO, op. cit., p. 62).

J. Nabuco promove riso entre os presentes na loja, ele afirma que foi ao recinto fazer penitência<sup>494</sup>.

Ele relembra os seus 17 anos, momento em que estudava na Faculdade de Direito, quando veio a se tornar o campeão da Igreja contra os protestantes. Ele fala do convite que lhe fez um colega para irem juntos a uma associação no intento de discutir com os pastores protestantes de São Paulo. O fato havia lhe valido menção honrosa nos jornais clericais<sup>495</sup>. O que nos chama a atenção nesse início do discurso é a questão de o discursista ter exposto, para os presentes no auditório da Loja, o momento em que passa a repudiar a intolerância a partir dessa experiência vivenciada em seus 17 anos. Joaquim Nabuco retrata a intransigência que tomou conta de uma conferência das sessões que se realizavam nessa associação "ecumênica". Nela, o pastor protestante foi impedido de falar por um padre católico que mediava o debate no momento em que o mesmo pastor ia responder às argumentações de Joaquim Nabuco, que havia extrapolado o tempo marcado para discursar. Ele chama de representante dos "intransigentes" o presidente da conferência, clérigo católico que teria dito ao pastor ser "(...) *tempo demais para dizer heresias (...) pondo fim à sessão*". No dizer do próprio Joaquim Nabuco: "*Era esta a liberdade que havia em nossas reuniões, cujo resultado foi a retirada dos ministros protestantes de São Paulo para Brotas*". A partir de então, desde aquele momento de seus 17 anos, ele passou a abominar a intolerância<sup>496</sup>.

Para falar sobre a "invasão ultramontana" que ocorria naquele momento no país, Joaquim Nabuco toma como estratégia discursar acerca da teocracia, a qual para ele era "(...) *o governo de Deus, mas como Deus, ao menos aparentemente, não se envolve na administração, é o governo dos padres (Risos) o governo dos representantes de Deus ou de uma casta sacerdotal (Muito bem!)*"<sup>497</sup>. Para Joaquim Nabuco, a teocracia teve sua razão de ser. Ele cita o processo de catequização dos índios realizado pelos padres que deu aos mesmos a organização da família. Segundo ele, os clérigos somente conseguiram tal feito através do uso do nome de Deus visto que a teocracia tinha um enorme poder sobre a imaginação dos povos selvagens e dos povos infantes. J. Nabuco retoma traços da história do povo de Israel na perspectiva de demonstrar aos seus ouvintes na Loja como aquele povo já era dominado pela teocracia. Em sua opinião, não conhecia ele o abismo profundo que separa o temporal do espiritual, isto porque Deus, na mente das pessoas daquele povo, era o chefe do seu Estado, aquele que guiara

<sup>494</sup> NABUCO, Joaquim. **A invasão ultramontana**. Discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil no dia 20 de maio de 1873. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, rua da Ajuda, 18., 1873, p. 6.

<sup>495</sup> Idem, p. 7.

<sup>496</sup> Idem, p. 8.

<sup>497</sup> Idem, p. 8.

o povo no deserto, aquele que dera as tábuas das leis. Nabuco expõe o porquê de não criticar a missão da teocracia naquele momento da humanidade:

Eu não condeno a missão da teocracia nesses tempos, porque ela era que dava força e vida às pequenas nacionalidades, que lhes inspirava uma confiança inabalável no seu destino e sustentava-as no cativo. Foi por isso que elas resistiram às grandes potências, julgando-se invencíveis por sua aliança com Deus<sup>498</sup>.

Nabuco fala para os ouvintes na Loja a quem ele se refere quando fala em teocracia: *"senhores, quando eu falo da missão histórica da teocracia, não me refiro somente a essas monarchia como o Egypto, cujas dinastias protestavam contra a morte com as Pirâmides: eu falo também do governo dos patriarcas"*. Nabuco diz que outra teocracia a qual ele respeita é a teocracia da Idade Média. Nesse trecho de seu discurso ele aponta o que entende ser o Papado: *"(...) falo da teocracia da idade média, d'esse domínio que o poder espiritual mais fortemente constituído do mundo —o papado— teve durante séculos sobre a sociedade civil. Joaquim Nabuco diz nesse trecho do discurso não querer entrar no mérito da questão de ser ou não o domínio do Papado oposto ao espírito do Evangelho<sup>499</sup>.*

Nesse seu discurso no Grande Oriente Unido do Brasil, Joaquim Nabuco demonstra que identifica no papado uma teocracia diferente do que ele chama de "teocracia jesuítica", a teocracia prescrita na lista de erros ratificada por Pio IX em conjunto com a publicação da Encíclica *Quanta Cura*: *" Eu compreendo a missão do papado na idade média; há porem uma teocracia que eu não respeito, é a moderna, é a teocracia jesuítica, é a teocracia do Syllabus, a renovação do ideal de Suarez, esse anjo da escola de Santo Ignácio!(Vozes: muito bem!)"*. O letrado de ascendência pernambucana afirma que não respeita o que ele identifica por "teocracia jesuítica" devido ao fato de ela não ter religião, diferentemente do papado. Ela é um grito de revolta de uma instituição que não sabe resignar-se. Ele não a respeita também pois ela é uma instituição que não sabe viver sem a inquisição e sem a figura do carrasco. Para o discursador, a teocracia está condenada ao desaparecimento no século XIX, porém a religião não desaparecerá com ela<sup>500</sup>.

Joaquim Nabuco diz que ninguém mais do que ele reconhecia naquele momento a necessidade da religião. Não para o homem isolado, mas para a sociedade, a religião é uma

---

<sup>498</sup> Idem, p. 9.

<sup>499</sup> Idem, p. 10.

<sup>500</sup> Idem, p. 11.

necessidade dado que “(...) os povos precisam de uma convicção forte em seu destino nacional (...). Sendo assim, “(...) é preciso que as sociedades tenham uma base moral forte e inabalável, e essa não podem dar-lhes os sistemas filosóficos”. No recinto, Joaquim Nabuco explicita àqueles que o acompanhava em seu discurso de qual pensador da França do século XVIII ele extrai essa argumentação acerca da necessidade da religião para um povo, isto no âmbito de demonstrar que, diferentemente da teocracia, a religião não desaparecerá no século em que vive:

Senhores, Voltaire exprimiu um dia este pensamento profundo, mas que a muitos parece banal: Si Deus não existisse seria preciso inventá-lo .... sim, seria preciso inventá-lo porque ele é a primeira das instituições sociais, (Muito bem!) e porque a ordem e a liberdade, a harmonia e o progresso, tudo dimana da moral religiosa do povo, da crença na existência de um Deus! (Muito bem! Muito bem!)<sup>501</sup>.

Tomando essas idéias, as quais ele indica serem pertencentes ao pensamento de Voltaire, Joaquim Nabuco acrescenta que o único meio da religião realizar seus objetivos na sociedade é aliando-se à liberdade, já que foram feitas para serem conciliadas. O discursista busca demonstrar à sua plateia quais são os inimigos de ambas. Ele sustenta que a religião tem dois inimigos: o fanatismo e a impiedade. Igualmente são o fanatismo e a anarquia os inimigos da liberdade. Afirma J. Nabuco para seus ouvintes: “*Pois bem senhores, em toda parte onde vence o fanatismo ele alia-se ao despotismo, como em toda a parte em que vence a anarquia, ela alia-se á impiedade. (Muito bem!)*”<sup>502</sup>.

À sociedade moderna, que é entendida nesse trabalho enquanto uma sociedade cujos princípios foram esboçados pelos pensadores iluministas através de suas obras, Joaquim Nabuco atribui dois inimigos que lutavam contra a sua ordem, quais sejam, a Comuna de Paris e o jesuitismo. Eles eram “(...) igualmente terríveis e implacáveis, um que a julga estacionária demais, outro que a julga revolucionária (...) (Muito bem! Muito bem!)”. No trecho transcrito, Joaquim Nabuco demonstra que a oposição do *Syllabus* à sociedade moderna centra-se no que ela tem de revolucionária, por estar associada à democracia:

Sim, senhores, ambos esses inimigos estão conspirados contra o século, um porque quer ressuscitar um passado morto, outro porque quer, deixai passar a expressão, abortar um futuro que não virá nunca. (Apoiados.) Ambos eles são inconciliáveis com a sociedade

<sup>501</sup> VOLTAIRE *apud* NABUCO, J., p. 12.

<sup>502</sup> NABUCO, J., *op. cit.*, p. 12-13.

moderna, estacionaria, segundo a Comuna, porque está edificada sobre a propriedade; revolucionária, segundo o Syllabus, porque está ligada à democracia<sup>503</sup>.

Joaquim Nabuco diz que não sabe o que seria pior, se o arrasamento de Paris, a capital do mundo em seu contexto, ou a eliminação de um só dos princípios do século XIX, a liberdade religiosa. Em clara alusão ao massacre ocorrido no Palácio das Tulherias no ano de 1792, ele reconhece que a liberdade religiosa é decorrente da Revolução Francesa, afirmando que em relação a este princípio “(...) a humanidade para reivindicá-lo de novo teria de ver atear incêndios muito mais terríveis que o das Tulherias se correr rios de um sangue tão inocente como o dos reféns”<sup>504</sup>. Dessa forma, ele considera a volta ao passado, (entenda-se a volta aos tempos da teocracia) pior do que o arrasamento de Paris.

Tomando como exemplo as grandes capitais das religiões, tais como Roma, ele ressalta aos seus ouvintes na Loja que “(...) onde trilha o fanatismo, ele faz aliança com a tirania. Vede por outro lado a Comuna: onde trilha a anarquia seu primeiro cuidado é decretar o ateísmo”. Ele aponta uma solução para o impasse: “ (...) reúnam-se a religião e a liberdade para que haja na sociedade um raio do ideal divino, e para que a adoração suba espontânea e livre dos homens para Deus! (Vozes: muito bem! Muito bem!)”<sup>505</sup>.

Joaquim Nabuco diz querer mostrar aos seus ouvintes como a religião e a liberdade construíram uma grande nação. Ele cita como referência para essa demonstração o livro de um dos grandes nomes da historiografia da Revolução Francesa, Alexis de Tocqueville, que para ele seria um livro sempre citado na América. Citando a interpretação que Tocqueville faz do processo de colonização dos Estados Unidos, os exploradores de ouro no sul e os peregrinos no norte, J. Nabuco afirma aos ouvintes que para o escritor francês os Estados Unidos eram produto de dois elementos perfeitamente distintos: o espírito de religião e o espírito de liberdade. Joaquim Nabuco culpabiliza a colonização e os colonizadores no Brasil pela ausência de um processo semelhante àquele que ocorrera nos EUA: “Foi pela natureza de nossa colonização que o espírito de religião não medrou entre nós, e que o espírito de liberdade levou tanto tempo para despontar”<sup>506</sup>.

Retomando a temática da teocracia, o letrado de ascendência pernambucana identifica o Syllabus, expedido por Pio IX, com o epíteto “teocracia moderna”. O discursista afirma para

---

<sup>503</sup> Idem, p. 13.

<sup>504</sup> Idem, p. 14.

<sup>505</sup> Idem, p. 14.

<sup>506</sup> Idem, p. 15-16.

aqueles presentes no auditório que o *Syllabus* “(...) *anátema a quem disser que o papa pôde e deve conciliar-se transigir com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna*”. Recusando procurar as tradições e os precedentes dessa “teocracia”, ele afirma que ela foi publicamente consagrada pela Igreja na data de 18 de julho de 1870, o dia em que o Concílio Vaticano I votou pela infalibilidade pontifícia<sup>507</sup>. Joaquim Nabuco chama a atenção dos senhores presentes na Loja afirmando que todos eles bem sabiam o que fora o concílio Vaticano I; o que sua convocação fizera nascer em muitas almas. Como é possível perceber, Joaquim Nabuco constata que o *Syllabus* fazia oposição a vários princípios que identificamos no segundo capítulo desse trabalho como sendo aqueles princípios que caracterizam a sociedade moderna, cujo projeto fora esboçado pelos iluministas em suas obras, e encontrava-se presente no Cientificismo do século XIX. O *Syllabus* fazia oposição ao progresso, ao liberalismo, à civilização moderna.

Joaquim Nabuco diz ironicamente que “Deus o livre” de discutir a infalibilidade pontifícia. Ele afirma que a definição dogmática da infalibilidade foi uma provocação ao século em que vivia. Citando o caso do Papa Honório, que fora excomungado por três concílios por ter proferido uma heresia, J. Nabuco tenta demonstrar o quão infalível era o papa, provocando riso em meio aos senhores presentes na loja. Ele complementa dizendo que todos os textos citados por Melchior, Cano, Bellarmino e Liguori, os grandes doutores infalibilistas, eram falsificações; a legislação fraudulenta utilizada pela Igreja, falsos decretos<sup>508</sup>.

Através de um discurso irônico, Joaquim Nabuco provoca hilaridade entre os ouvintes ao dizer como a Igreja se comporta diante da ciência desde os tempos das descobertas científicas realizadas por Galileu. Para ele, os papas não eram infalíveis por um argumento que não é de direito canônico. Citando como exemplos Paulo V e Urbano VIII, o discursista expõe o porquê de não acreditar na infalibilidade dos papas como queriam os teóricos do infalibilismo: “(...) *eu não separo o doutor do homem elevado e tenho de Deus uma ideia demais para poder acreditar que ele se sirva de semelhantes homens para seu oráculo na terra (Muito bem!)*”<sup>509</sup>.

Citando a fala de um protestante de nome Pressensé, Joaquim Nabuco relata aos presentes no auditório do Grande Oriente como foi a data em que se deu solenemente a definição do dogma da infalibilidade pontifícia no Vaticano, o dia 18 de julho de 1870. Foi dia triste, a natureza estava sombria na Basílica de São Pedro. Assim como Saldanha Marinho e Rui Barbosa, Joaquim Nabuco em seu discurso no Grande Oriente Unido do Brasil também

---

<sup>507</sup> Idem, p. 16.

<sup>508</sup> Idem, p. 17.

<sup>509</sup> Idem, p. 18-19.

identifica o jesuitismo ao ultramontanismo visto que, segundo ele, “*o concílio do Vaticano (...) não foi obra do papa, foi obra dos jesuítas*”<sup>510</sup>. Mais uma vez tomando como recurso a ironia, Joaquim Nabuco volta-se para os jesuítas em seu discurso, “*esses santos homens*” tal como os classifica. Ele afirma não saber por onde começar para falar dos jesuítas. Logo, ele começará pelo que eles tiveram de mais característico: a moral. Ele diz aos presentes que o ouvia que não podia ser indiferente a um dogma que tende a durar menos do que a moral cristã. Rememorando fatos tais como a condenação de Abelardo, a perseguição a Jonh Wicliff, as condenações de Jonh Huss, de Jerônimo de Praga e a condenação de Bruno à fogueira por ateísmo, ele sustenta o que ele chama de implacabilidade da Igreja em relação ao dogma<sup>511</sup>.

Buscando demonstrar a falta de fundamentação da perseguição jesuítica à maçonaria, J. Nabuco sustenta um fato que explica, em sua opinião, o motivo que leva os jesuítas a odiarem a maçonaria:

Foi ao ler certos livros da Ordem que eu compreendi uma das razões porque os jesuítas odeiam tanto a maçonaria; é que os jesuítas, de alguma fôrma, eu falo de uma particularidade, foram uma associação que explorava as viúvas ricas, e a maçonaria é uma instituição da qual um dos melhores fins é proteger as viúvas pobres (Hilaridade, muito bem!)<sup>512</sup>.

Na opinião de Joaquim Nabuco constituíam-se enquanto armas do jesuitismo moderno o confessionário e a instrução da mocidade. E afirma para os senhores presentes no auditório que o confessionário era “*(...) a entrega da alma; um homem que se confessa é um homem morto para seu confessor, que lhe conhece todas as faltas da vida, o que ás vezes não é muito, e todas as fraquezas do caráter, o que é tudo*”. Quanto à instrução, ela era “*(...) outra grande arma dos jesuítas, porque eles são mestres n'esse ofício de introduzir na alma que se vai formando aqueles germens que é preciso que desabrochem para o maior gloria de Deus, isto é, para o maior interesse da Companhia (Riso.)*”<sup>513</sup>.

Assim sendo, podemos dizer que Joaquim Nabuco entendia que era os jesuítas quem se impeliam à luta contra a sociedade moderna, a sociedade que nesse trabalho é tomada como sendo aquela cujos princípios que a rege foram esboçados pelos filósofos do Iluminismo através de suas produções intelectuais, na esteira das consequências advindas da Revolução Francesa.

---

<sup>510</sup> Idem, p. 20-1.

<sup>511</sup> Idem, p. 22-3.

<sup>512</sup> Idem, p. 25.

<sup>513</sup> Idem, p. 26.

Se valendo da interpretação de um jornal da Alemanha do Sul, cujo nome não é citado, Joaquim Nabuco constata que a guerra para a qual se preparava a Igreja era contra o Estado moderno, um Estado que Saldanha Marinho, em *A Igreja e o Estado* (1873), obra publicada no mesmo ano em que J. Nabuco discursa no auditório do Grande Oriente, identifica como aquele edificado pela Revolução Francesa, conforme demonstramos. Afirma Joaquim Nabuco:

Senhores, os jesuítas que fizeram o concílio de Trento fizeram também o do Vaticano, e foram eles que empenharam com a sociedade moderna uma luta terrível. « A igreja não obedece senão à lei e sua própria conservação, quando se prepara para uma guerra de morte com o estado moderno saído do radicalismo» [grifo nosso]. É essa uma observação de um jornal da Alemanha do Sul, onde a luta religiosa tomou todas as proporções que vai alcançando entre nós. Eis aí a invasão ultramontana<sup>514</sup>.

O que chama a atenção nesse trecho, extraído do discurso que Joaquim Nabuco proferiu no Grande Oriente Unido do Brasil, é o fato do letrado de proveniência pernambucana conseguir captar o momento em que a folha alemã identifica o Estado moderno com aquele que emerge do radicalismo. Ao nosso ver, esse Estado moderno, assim como a sociedade da qual ele faz parte, tem como ponto de partida os princípios da filosofia das Luzes. Princípios esses que serviram de base para o ideário da Revolução Francesa, movimento que ao solapar as bases do Antigo Regime forjara os alicerces da sociedade contra a qual o jornal citado por Joaquim Nabuco indica está em guerra a Igreja do Concílio Vaticano I e os jesuítas, os chefes do ultramontanismo.

No discurso de J. Nabuco é possível perceber a que espécie de radicalismo, do qual se origina o Estado moderno, o jornal alemão citado se refere. É o radicalismo da mesma natureza que o discursista nos indica na página 14. É o radicalismo necessário para a humanidade poder reivindicar de novo o princípio da liberdade religiosa no século XIX. Um radicalismo de mesma natureza, porém de maior intensidade ao radicalismo exemplificado no massacre ocorrido nas Tulherias em 1792, ao qual o próprio Joaquim Nabuco faz alusão no trecho do discurso situado naquela página do panfleto. Ou seja, assim como para o seu contemporâneo citado Saldanha Marinho, entendemos que também para Joaquim Nabuco esse Estado moderno emerge da Revolução Francesa.

Joaquim Nabuco pretende demonstrar aos senhores que o acompanha em seu discurso na Loja como ia se derramando pelo Brasil naquele ano de 1873 a invasão ultramontana. Naquele 20 de maio de 1873, ele informa aos seus ouvintes sobre os últimos acontecimentos

---

<sup>514</sup> Idem, p. 27.

que haviam ocorrido em Pernambuco, sua província de origem. Em nota de página, esses acontecimentos se refere sem muitos detalhes ao que foi chamado de “jornada de 14 de maio”. Nesse trecho, Joaquim Nabuco deixa claro qual sua posição diante da luta que vinha sendo travada no país no contexto da Questão religiosa. Diferentemente da concepção iluminista de história, que reivindica a via revolucionária como meio de acelerar a mudança social, o discursista afirma preferir pela não adesão à violência como meio de resolução do impasse. Ele prefere pelo afastamento do povo em relação aos atos de violência. Ou seja, apesar de estarmos diante de um Joaquim Nabuco ainda afeito às leituras revolucionárias de seus 17 anos, tal como ele expõe em sua autobiografia *Minha Formação* (1900), conforme demonstramos, naquele ano de 1873 ele se recusa a optar pela intervenção popular violenta para dirimir o caso:

Senhores, eu condeno as violências. Fica entendido que as ponho fora da questão, nunca me farei defensor de uma violência. Não creio que se responda aos artigos dos jornais, quebrando-lhes as tipografias, (Apoiados.) nem que se contenha a torrente do jesuitismo ofendendo a dois ou três padres talvez inocentes. Mas é preciso que semelhantes atos não corram pela responsabilidade do povo pernambucano, mas, e somente, pela de quem os praticou (Apoiados)<sup>515</sup>.

Elogiando o fausto e a tradição da diocese de Pernambuco, Joaquim Nabuco diz aos seus ouvintes o que fez D. Frei Vital ao assumi-la: “*Ora o que fez ele ao tomar conta de sua diocese? Conflagrou-a com a maior de todas as perseguições de que o episcopado se fez instrumento entre nós*”. Interrogando aos presentes o porquê de Pernambuco merecer naquele momento o prelado, ele evoca a supremacia que Pernambuco teve no passado citando a guerra contra os holandeses e a revolução de 1817, a qual ele atribui parte da glória à maçonaria<sup>516</sup>. Devido a essas lutas, tão somente por isso, J. Nabuco afirma que os pernambucanos não tinham o direito a ter como prelado d. Frei Vital. Ele aponta aos ouvintes na Loja qual era a situação da província naquele momento: “*É que uma milícia arregimentada recebe as ordens de Roma e ameaça a sua independência religiosa e civil*”. J. Nabuco afirma que o caráter pernambucano não suporta os despotismos estranhos à província, seja o da Holanda ou seja o despotismo que vem com a roupeta jesuíta<sup>517</sup>.

Ele afirma que as questões que estavam em pauta em seu tempo, tais como a de saber se as pessoas tinham o direito de ser sepultados em um lugar escolhido pela municipalidade,

---

<sup>515</sup> Idem, p. 28.

<sup>516</sup> Idem, p. 29.

<sup>517</sup> Idem, p. 31.

em um cemitério público, e a questão se os bispos ou o papa tem o direito de excomungar a caridade, excomungando a maçonaria, eram questões que estavam fora das apreciações gerais que ele queria fazer naquele momento. Ele afirmou aos senhores presentes no auditório do Grande Oriente Unido do Brasil que todos sabiam dos perigos da invasão ultramontana até então, perigos que estavam patentes, e ele os questiona sobre como preveni-los. J. Nabuco acreditava que a reforma da sociedade brasileira deveria se dar através da união do catolicismo com a liberdade: *“É preciso que partais d’este princípio, que a reforma da sociedade brasileira há de ser operada com o catolicismo, e que, por conseguinte é preciso, por todos os modos, aliar o catolicismo com a liberdade”*. Para isso, ele defende a instauração da liberdade religiosa no país: *“O primeiro dos meios a empregar o paraíso é estabelecer no país a liberdade religiosa. (Apoiados.)”*<sup>518</sup>.

J. Nabuco observa que o direito de liberdade religiosa havia entrado para o direito comum do século XIX. Ali ele estava consolidado, sendo impossível de ser arrancado. Para sustenta-lo ele recorre à história. Entre os fatos que ele evoca está a alusão ao revolucionarismo do século XVIII, momento em que, como vimos, Joaquim Nabuco fazendo referência ao massacre das Tulherias, demonstra para os senhores presentes no auditório o momento no qual a humanidade reivindicou esse direito. Dessa forma diz ele que:

Invocaria a longa experiência da humanidade que viu muitas vezes as minorias na posse de uma verdade, que cedo triunfou, como a minoria cristã do século III que tornou-se a maioria do século V e a minoria revolucionária do século XVIII que tornou-se a grande maioria democrática do nosso século<sup>519</sup>.

Joaquim Nabuco narra aos presentes a emergência do Cristianismo, a religião que se refugiara por de baixo das catacumbas. Ele sustenta que o confisco dos direitos do pensamento foi decorrência do momento em que o papado havia se tornado o eixo do mundo. Ele afirma que desde então *“(...) o papa reclamou, contra o Evangelho, o tributo devido á César e o tributo devido a Deus”* e a Igreja *“(...) onde está forte nega a tolerância religiosa, e onde está fraca reclama-a”*<sup>520</sup>. Enquanto tópico componente do pragmatismo das Luzes transformado em um princípio de ordem geral, a tolerância em matéria de religião é entendida por Joaquim Nabuco,

---

<sup>518</sup> Idem, p. 32.

<sup>519</sup> Idem, p. 33.

<sup>520</sup> Idem, p. 35.

através do seu discurso no Grande Oriente Unido do Brasil, como a melhor das políticas. Já a liberdade de crença é apreendida por ele como um direito da alma:

Não é preciso, porém, senhores, que eu me sirva de semelhantes argumentos nem da lição da história, para vos mostrar que a tolerância religiosa é a melhor das políticas; basta-me penetrar no fundo da consciência e reconhecer que a liberdade de crença é um direito da alma para dizer que essa política é a melhor de todas, porque a verdadeira utilidade está na justiça<sup>521</sup>.

Entre os nomes que reconheceram ser a tolerância religiosa a melhor das políticas, na visão de J. Nabuco destaca-se o nome do Conde de Mirabeau. Entre os nomes do século XIX ressaltados estão o de Royer Collard, Montalembert, Fox, Grattane Canning. Ele fala aos seus ouvintes que não fará o trabalho de demonstrar esse reconhecimento depois desses indivíduos já o ter feito: “(...) não farei esse trabalho, (...) não o farei depois de Mirabeau, de Royer-Collard e de Montalembert; (...) depois de Fox, Grattane Canning; não o farei, senhores, para citar um nome muito popular hoje, depois de Castellar”<sup>522</sup>.

Apesar de indicar o estabelecimento do princípio da tolerância religiosa como a melhor das políticas, dentro do quadro de reforma da sociedade brasileira, Joaquim Nabuco diz aos ouvintes no auditório que naquele momento não aceitava a ideia para o país da separação radical entre a Igreja e o Estado. Isto por causa da invasão ultramontana:

Sei que há n'este auditório muitas pessoas que não tem essa mesma opinião. Não quero, no momento atual, a separação radical da igreja e do estado; não quero, sobretudo porque, si a igreja ficasse hoje livre entre nós, não teríamos um só paradeiro que opor à invasão ultramontana. Senhores, foi um protestante liberal que o disse: «Um governo católico é antes um obstáculo que uma animação ao ultramontanismo.»<sup>523</sup>

Vislumbrando o espetáculo que oferecia os Estados Unidos, e desejoso de que no Brasil a Igreja e o Estado não se confundissem, Joaquim Nabuco sintetiza para seus ouvintes no Grande Oriente Unido do Brasil o que queria em termos de medidas secularizantes para o país. Contudo, ele mantém cautela devido à ameaça representada pela invasão ultramontana:

---

<sup>521</sup> Idem, p. 36.

<sup>522</sup> Idem, p. 36.

<sup>523</sup> Idem, p. 38.

eu peço a liberdade de cultos, e a separação das duas sociedades, a temporal e religiosa, a independência completa da legislação civil da eclesiástica, sem abandonar os direitos do estado inscritos na constituição, antes reivindicando-os com toda a força<sup>524</sup>.

Antes de descer da tribuna, ele dá orientações quanto à política que convinha naquele momento ser seguida contra ao que ele chama de “(...) *onda nova que parece querer levar de vencida a sociedade moderna*”<sup>525</sup>, sociedade moderna esta que aqui estamos interpretando como sendo aquela cujos princípios foram esboçados pelos pensadores da filosofia das Luzes através de suas obras, compondo um verdadeiro projeto de sociedade, legado ao Cientificismo do século XIX.

Mobilizando as categorias que compunham a sensibilidade intelectual do Iluminismo, e sua concepção moderna de sociedade e de história, J. Nabuco afirma aos seus ouvintes no Grande Oriente Unido do Brasil que havia uma poderosa força na civilização cujo poder de atração obedeciam todos os países, sem exceção. Era essa mesma força que imprimia o movimento de progresso a vários povos, entre os quais, os povos imóveis do Oriente, os selvagens da Oceania. E a essa atração tem obedecido todas as instituições. Essa força a qual o discursista se refere era um dos princípios trinitários da revolução de 89, a liberdade<sup>526</sup>. Para ele: “*A igreja (...) não será a única instituição rebelde: ela pôde lutar, resistir; a atração é mais forte do que sua resistência, e o dia há de chegar em que para viver ela terá de aliar-se à liberdade. (Muito bem! Apoiados.)*”<sup>527</sup>.

A perspectiva de emancipação, de marcha da humanidade rumo a um futuro de liberdade, presente não apenas no Iluminismo como também nas correntes científicas do século XIX que lhe eram tributárias, desse modo se encontra como fundamento no discurso de Joaquim Nabuco que coloca em questão a intransigência da Igreja do Concílio Vaticano I e do *Syllabus* frente à sociedade moderna. Segundo ele, os padres, os sacerdotes “(...) *podem excomungar-nos, negar-nos a sepultura sagrada, servir-se de todos os meios a seu alcance; lutam em vão com a liberdade, ou hão de conciliar-se com ela ou hão de deixar de existir. (Apoiados! Muito bem!)*”<sup>528</sup>.

---

<sup>524</sup> Idem, p. 39.

<sup>525</sup> Idem, p. 41.

<sup>526</sup> Como já salientamos em páginas anteriores deste mesmo capítulo, a definição de liberdade que vigorou e vigora na sociedade da era contemporânea, derivou do imaginário da burguesia da Europa Moderna, e está intimamente ligada à própria noção de escravidão. A Revolução Francesa foi a principal responsável pela difusão da noção de liberdade como individualismo, como autonomia individual, expressa em suas mais variadas formas: a liberdade de ir e vir, de expressão, etc.... Isso num contexto de igualdade civil (SILVA, K. V., op. cit., p. 262-3).

<sup>527</sup> NABUCO, J., **A invasão ultramontana**, op. cit., p. 42.

<sup>528</sup> Idem, p. 42-3.

J. Nabuco diz não temer a volta do passado, de um passado teocrático, de um passado anterior ao massacre das Tulherias, de um passado em que era ausente a liberdade religiosa: “Senhores, eu sou dos que menos temem que aconteça essa calamidade de que falei, essa volta do passado, porque sou dos que mais confiança tem nos grandes destinos de nosso país”. A liberdade de culto e de pensamento dessa maneira é colocada enquanto elemento estruturante das reformas sociais das quais necessitava o país:

Sim...reunamo-nos em torno da gloriosa Bandeira das reformas sociais: é nela que está escrita – a emancipação dos escravos, é n'ela que escrevemos hoje a liberdade dos cultos e a independência da consciência; é n'ela que escreveremos amanhã a instrução obrigatória<sup>529</sup>.

Para Joaquim Nabuco, o futuro, o do Brasil em particular, se identificava com a liberdade, tal como prescreve a concepção iluminista da história. O letrado de ascendência pernambucana tinha a convicção de que o Brasil naquele momento passava por um processo de transição. Afirma ele para os seus ouvintes no auditório:

Divergimos quanto à política do presente, reunamo-nos para a do futuro, isto é, para a formação de uma sociedade livre—único fundamento de um governo livre! (Apoiados.) Esse é o nosso dever, senhores, porque aprouve a Deus que nossa geração aparecesse no fim do século XIX, em uma época que para a sociedade brasileira é evidentemente de transição! (Muito bem!)<sup>530</sup>.

Joaquim Nabuco termina o seu discurso naquele 20 de maio de 1873, no auditório do Grande Oriente Unido do Brasil, onde estava presente Saldanha Marinho, convocando os senhores e as senhoras presentes no recinto a manterem o combate contra o que ele chama de “teocracia moribunda”:

Quanto a nós que realizamos a obra do bem na maçonaria, ao brado da liberdade na imprensa e na tribuna, perseveremos! Continuemos sem temor, insensíveis a essas explosões da cólera impotente de uma teocracia moribunda, de um passado que desaparece; perseveremos, senhores, porque quem combate pelo futuro da pátria combate pela humanidade, (Muito bem!) e só aquele que serve à causa da liberdade e da justiça pôde ser chamado, na forte linguagem de Shakespeare, o soldado de Deus! (Apoiados. Muito bem! Aplausos prolongados)<sup>531</sup>.

---

<sup>529</sup> Idem, p. 45.

<sup>530</sup> Idem, p. 45.

<sup>531</sup> Idem, p. 45-6.

Do Joaquim Nabuco que discursa em 1873 no auditório do Grande Oriente Unido do Brasil à eleição para deputado parlamentar, transcorrem-se seis anos. Nesse interlúdio, conforme começamos a expor antes de termos analisado o discurso de 1873, proferido em loja maçônica, com recursos da herança da madrinha, completados pelo pai, o letrado pernambucano realizou entre 1873-1874 a primeira viagem de onze meses à Europa, onde foi posto em contato com alguns dos mais destacados intelectuais e políticos do continente<sup>532</sup>. Essa viagem retira dele toda inclinação ao republicanismo e à radicalidade em assuntos políticos adquirida através das leituras francesas de seus dezessete anos, imprimindo-lhe assim uma evolução política definitiva. Em *Minha Formação*, ele nos deixou um registro dessa viagem:

Partindo em agosto de 1873, volto ao Rio de Janeiro em setembro de 1874. É menos de um ano de Europa que tenho da primeira vez; desses onze meses, mais ou menos, passo cinco em Paris, três na Itália, um mês no lago de Genebra, um mês em Londres, um mês em Fontainebleau<sup>533</sup>.

De volta ao Brasil, em 1875 ele fundou com Machado de Assis, e alguns amigos, a *Revista Época*, que obteve poucos números. Ainda naquele mesmo ano, ele começou a redigir em *O Globo*, um folhetim dominical de crítica. Se valendo da folha, desencadeou contra José de Alencar, a propósito de *O Jesuíta*, uma polêmica a partir da qual formou-se por parte dos letrados de 1870 no Brasil a rejeição do romantismo indigenista enquanto elemento ideológico constituinte da nacionalidade brasileira. Não vendo possibilidade em eleger-se parlamentar devido ao domínio dos conservadores, em 1876 ele viaja para os Estados Unidos, demorando pouco na capital do país e, logo em seguida, vai morar em Nova York. Viajou pelo país durante os quatorze meses que lá residiu. Nesse período, ele se viu tentado a optar pela diplomacia

---

<sup>532</sup> Escritor, filósofo, filólogo e historiador francês, Ernest Renan (1823-1892) foi um dos intelectuais com os quais Joaquim Nabuco teve contato. Esse francês impactou profundamente a vida intelectual e científica a partir do momento em que redigiu o manuscrito *A vida de Jesus* (1863) e *Paulo, o 13º Apóstolo*. No primeiro livro, ele elaborou uma leitura do Novo Testamento da Bíblia na qual expurgou toda referência sobrenatural ligada à vida de Jesus, humanizando-o ao retirar-lhe a origem divina. Assim sendo, no Brasil Ernest Renan foi lido e interpretado por Joaquim Nabuco, profundo tributário do intelectual francês. J. Nabuco intitulou o sétimo capítulo de sua autobiografia *Minha formação* de “Ernesto Renan”, no qual relata a influência do francês em sua vida no momento em que realizava sua primeira viagem ao Velho Continente. Para além de Joaquim Nabuco, Rui Barbosa também se revelou adepto das idéias de Ernest Renan no que diz respeito ao Cristianismo.

Sobre a biografia de Ernest Renan ver: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/r/renan.htm>. Acesso em: 17 fev. 2015

<sup>533</sup> NABUCO, J., *Minha Formação*, op. cit., p. 63-4.

como adido no cobiçado posto de Londres, junto ao Barão de Penedo, representante do Brasil na Inglaterra, e com o qual ele havia se tornado íntimo.

Contudo, o retorno dos liberais ao poder em começos de 1878 aliado à morte do pai, em março daquele mesmo ano, levou Joaquim Nabuco a optar definitivamente pela carreira política. Para isso também contribuiu o anseio da mãe, que queria que o filho substituísse o pai na política como senador, dando continuidade à tradição da família. Com efeito, antes de morrer, o senador Nabuco de Araújo conseguira do dirigente maior do Partido Liberal na província de Pernambuco o compromisso de incluir o filho na lista dos candidatos do partido. O fato rendeu a Joaquim Nabuco, aos vinte e nove anos, a eleição em último lugar da lista.

No momento em que chegou ao Parlamento na qualidade de deputado liberal eleito pela província de Pernambuco, o problema da escravidão, tratado eufemisticamente sob o rótulo “questão do elemento servil”, encontrava-se adormecido pelo efeito da Lei do Ventre Livre, aprovada no Império em 28 de setembro de 1871. Somente aos poucos, Joaquim Nabuco conseguiu se sobressair às divergências do Partido Liberal ocasionadas pelas discussões em torno do fim da eleição em duas etapas e a adoção da eleição direta, discussões estas que dominaram a legislatura do período entre 1879-1881. Ele começou a se fazer notar como defensor eloquente da eleição direta, da elegibilidade dos não católicos, da emancipação dos escravos<sup>534</sup>.

Nessa etapa parlamentar da vida pública, e como havíamos afirmado anteriormente, estamos diante de um Joaquim Nabuco cujos arroubos à radicalidade política, fruto das leituras francesas dos anos de 1860, haviam sido dissipados, sobretudo devido aos contatos políticos e intelectuais que ele estabeleceu durante a primeira viagem (1873-74) que realizara à Europa, com recursos de seus parentes mais próximos na família. Entretanto, essas leituras deixaram um legado para jovem parlamentar brasileiro o qual foi traduzido através de sua postura em tratar os assuntos políticos desde então. O legado dessas leituras francesas é identificado por Valmireh Chacon pelo que o autor chama de ‘neo-girondinismo’. Chacon observa que

Do complexo processo da Revolução Francesa – de moderados girondinos a extremistas jacobinos, até os comunistas e não só socialistas da Conjuração dos Iguais de Babeuf – nesta complexidade Joaquim Nabuco opta pelos girondinos, como se vê na sua escolha pela luta legal, parlamentar, por pronunciamentos eleitorais cada vez mais conscientizados por campanhas políticas entre as massas brasileiras também começando a despertar (...) <sup>535</sup>.

---

<sup>534</sup> A cerca de todos os dados que utilizamos para reconstruir parte da biografia de Joaquim Nabuco até aqui, ver: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/NABUCO,%20Joaquim.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2015.

<sup>535</sup> CHACON, V., op. cit., p. 20.

Data desse período inicial de entrada de Joaquim Nabuco no Parlamento, na qualidade de deputado por Pernambuco, dois de seus discursos nos quais ele se debruça sobre a temática da secularização no que diz respeito à defesa do princípio de liberdade religiosa no país. Desses dois discursos procuramos detectar a apropriação e a ressignificação do ideário iluminista para o contexto em questão visto que, conforme já expusemos, estamos diante de um Joaquim Nabuco que abandonara os impulsos radicais da mocidade ligados às leituras francesas de seus dezessete anos. Assim, às portas dos anos de 1880 estamos diante de um parlamentar liberal brasileiro de posições políticas moderadas. Devemos destacar também que na transição da década de 1870 para a de 1880 no Brasil, apesar de arrefecida, a questão religiosa não havia ainda sido completamente dirimida, o que reforça a escolha desses dois discursos, mesmo sendo eles de um período posterior. Apesar de estremecida, continuava em vigência no Império a união do Trono com o Altar. O Estado brasileiro permaneceria confessional até o advento da República.

Em seu discurso pronunciado na Câmara a 30 de setembro de 1879, J. Nabuco fala do projeto de secularização dos cemitérios associado à questão da liberdade de consciência apresentado pelo deputado do Amazonas, o senhor Saldanha Marinho, grande propagandista da Questão Religiosa no país que atendia pelo pseudônimo de *Ganganelli*. Antes de tudo, destacamos que o intuito de Joaquim Nabuco nesse discurso está em tirar da posse da Igreja Católica as terras dos cemitérios e a exclusividade que ela detinha sobre o sepultamento, reservado apenas aos fiéis católicos.

Joaquim Nabuco expõe que a secularização dos cemitérios é um compromisso do Partido Liberal. Ele afirma que a escola liberal inscreveu entre os seus princípios esse direito novo o qual ele chama de “liberdade moderna de consciência”. Nabuco expõe aos presentes na Câmara que “(...) *a verdadeira liberdade de consciência não podia ser mais cerceada*”. Pelo contrário, o seu campo devia ser constantemente alargado, porque a ciência estava cada vez mais aumentando o alcance do espírito humano e do sentimento religioso, o qual ela ia tornando cada vez mais liberal e livre, na visão do deputado pernambucano. Ele pergunta aos senhores presentes no recinto: “*Poder-se-ia, por exemplo, comparar a atual liberdade de consciência com a da Idade Média?*”<sup>536</sup>.

---

<sup>536</sup>NABUCO, Joaquim, 1849-1910. **Joaquim Nabuco** / textos de Munhoz da Rocha Netto e Gilberto Freire e seleção de discursos de Gilberto Freire. – 2. ed., ampl. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010, p. 256-57, 259. Esta obra citada consiste na reedição de trinta discursos proferidos pelo deputado imperial Joaquim Nabuco entre 1879-1888, período em que exerceu a deputância pela província de Pernambuco, eleito pelo Partido Liberal. Esses discursos foram reunidos e selecionados por Gilberto Freyre, na ocasião do centenário do

Nabuco sustenta que a consciência somente torna-se mais livre quando obedece a si mesma do que quando é apenas o resultado da imposição de uma outra inteligência, de uma vontade alheia que governa o nosso pensamento. Para ele, “(...) *quanto mais caminha a ciência, mais existe a verdadeira liberdade de consciência entendida no sentido que deve ter*”<sup>537</sup>. Assim a ciência, que fora já concebida pelo Iluminismo no século XVIII como modelo paradigmático da verdade única e indiscutível, é apreendida por Joaquim Nabuco como a propulsora da liberdade no século em que vivia.

O deputado parlamentar de origem pernambucana fala que o primeiro dever para com os mortos é dar-lhes o direito à sepultura dos corpos, e que essa tarefa é função da Igreja. Ele expõe a pretensa atitude da instituição religiosa em negar sepultura a um cadáver. Afirma que ele e seu partido procuram impedir a ação dos bispos e dos vigários que vetam a escolha, por parte dos fiéis batizados, do cemitério no qual desejam ser enterrados. Ele informa aos presentes que

a ideia da secularização dos cemitérios só entrou no catálogo das exigências indeclináveis do Partido Liberal quando a Igreja revelou-nos o perigo de sua jurisdição temporal sobre os cemitérios; quando o seu exclusivismo, a sua intolerância nos foram denunciados na declaração da guerra dos bispos; quando ela quis impedir que os maçons, que os católicos que não seguem as regras do Syllabus e que não professam o credo sempre aumentado da Cúria romana fizessem parte das irmandades; quando o cadáver do general Abreu e Lima passou pelas ruas do Recife sem que a autoridade civil, que tinha jurisdição sobre o cemitério municipal, que tinha na administração dos cemitérios um empregado seu, reclamasse o corpo para dar-lhe sepultura; quando se viu que a Igreja queria levar a sua vingança ao ponto não só de fechar as portas dos templos edificadas por eles mesmos aos membros das irmandades, mas também de negar-lhes sepultura! Quando se tirou a prova, senhores, de que não eram só os vivos, mas eram também os mortos que estavam sujeitos à perseguição religiosa!<sup>538</sup>

Ao contrário de Saldanha Marinho e Rui Barbosa, que identificaram na reação ultramontana da Igreja de meados do Oitocentos um embate claro entre o *Syllabus* e os princípios constituintes da moderna sociedade decorrente da Revolução Francesa, Joaquim Nabuco no trecho destacado acima não nos aponta a natureza desse embate como fizeram seus coetâneos. Porém podemos perceber que pelas categorias empregadas ao longo do presente

---

nascimento de seu conterrâneo, em 1949. Essa reedição publicada pela Câmara dos Deputados em 2010, agora em comemoração ao Centenário da morte de Joaquim Nabuco, conta com a introdução original de Gilberto Freyre publicada em 1950.

<sup>537</sup> Idem, p. 257.

<sup>538</sup> Idem, p. 261.

discurso em favor da secularização dos cemitérios no país, o deputado pernambucano constata, assim como em seu discurso em 1873 no auditório do Grande Oriente, que a onda reacionária proveniente da nova postura da Igreja era contra os valores do que nós estamos tratando nesse trabalho por projeto iluminista de sociedade moderna. O discurso de Joaquim Nabuco está permeado de categorias mobilizadas pelo pensamento iluminista, ora também pelas correntes científicas do século XIX, todas elas aplicadas pelo autor à análise do contexto da década de 1870 no país, tais como liberdade, (in-) tolerância, ciência, civilização, progresso, igualdade civil.

O Estado leigo, um dos produtos mais vistosos da Revolução de 1789 na opinião de Newton Bignotto<sup>539</sup>, é concebido por Joaquim Nabuco como a verdadeira base na qual se assenta a liberdade de consciência a partir da consagração do casamento civil e da secularização dos cemitérios. Joaquim Nabuco sustenta essa afirmação ao expor o motivo que levou o Partido Liberal a tomar uma posição frente ao reacionarismo eclesial:

Foi quando a Igreja católica tornou urgente, pela sua intolerância, a solução do problema da sepultura, depois de ter tornado não menos urgente a solução das dificuldades do casamento católico, entregue à jurisdição eclesiástica, aos escrúpulos do confessor e do vigário, que o Partido Liberal, vendo que os mortos não podem ficar insepultos e que os vivos não podem ser impedidos de casar por motivos de religião, começou a reclamar o casamento civil e a secularização dos cemitérios como indispensáveis para fundar a liberdade de consciência sobre a sua verdadeira base, que é o Estado leigo<sup>540</sup>.

O deputado pernambucano esclarece aos senhores presentes na Câmara que os ritos funerários e a disciplina da Igreja quanto aos cemitérios refletem o seu pensamento principal: “(...) sujeitar o homem em todos os seus atos à sua justiça, e não lhe deixar a liberdade, nem mesmo na morte”<sup>541</sup>. Ele indica que é por causa do pensamento exclusivo da Igreja Católica, segundo o qual não há salvação fora do seu seio, que a instituição não consentia que os seus mortos fossem enterrados no mesmo chão em que fossem enterrados os sectários de religiões às quais ela repelia, ou sectários de ideias que ela excomungava. Na esteira desse raciocínio, Nabuco desvela a intolerância que há por detrás dos cemitérios exclusivos, cemitérios “(...)

<sup>539</sup> BIGNOTTO, N., op. cit., p. 200.

<sup>540</sup> NABUCO, J., **Joaquim Nabuco**, op. cit., p. 262.

<sup>541</sup> Idem, p. 263.

*cuja porta está a proibição da Igreja e nos quais não podem ser enterrados senão aqueles que comungaram na mesma crença*”<sup>542</sup>.

Joaquim Nabuco reconhece a igualdade civil como princípio constituinte da sociedade moderna da qual estamos tratando, uma sociedade esboçada pelos iluministas através de suas obras e decorrente das consequências advindas da Revolução Francesa. Esse reconhecimento se apresenta quando ele interroga a um outro parlamentar, o Sr. Antonio Carlos, sobre o pensamento exclusivo da Igreja no tocante aos cemitérios. Indaga ele ao parlamentar na Câmara: “(...) *eu perguntarei ao nobre deputado se acha que a Igreja Católica, nesta pretensão de querer isolar os seus mortos, não viola esse sentimento da igualdade civil, que, e V.Exa. não pode deixar de reconhecer, é a grande lei das sociedades modernas?*”<sup>543</sup>

É sob os termos da “civilização” e do “progresso”, duas das categorias que compunham a sensibilidade intelectual iluminista do século XVIII, que Joaquim Nabuco refuta o pensamento daqueles que sustentam a intolerância, na qual se constitui os cemitérios exclusivos. Percebemos no discurso do deputado pernambucano o que nos indica Maria Aparecida Motta quanto à identificação dessas duas categorias através do Oitocentos<sup>544</sup>. Ou seja, o século XIX identifica através do deputado discursista esses dois termos elaborados pelo Iluminismo:

Senhores, aos olhos da nossa civilização, aos olhos do progresso que a consciência humana tem feito no nosso século, não sei como qualificar, se de ridículo, se de odioso, o pensamento estreito daqueles que supõem que um católico, sendo enterrado ao lado de um israelita ou protestante, ou tenha comprometida a sua salvação no outro mundo, ou tenha agitado o sono do sepulcro, ou talvez faça reverter sobre seus filhos, sobre seus descendentes, o crime de terem deixado sepultá-lo fora do recinto sagrado<sup>545</sup>.

Ao falar da política persecutória adotada pela Igreja em relação aos mortos de seus adversários, Joaquim Nabuco chama a atenção para atitude de má vontade da instituição religiosa nos funerais daqueles que em vida defenderam a causa da liberdade. Entendendo ser a intolerância o resultado dessa política, ele advoga que “(...) *a religião católica deve contentar-se com ter os seus mortos sepultados, segundo os seus ritos, (...) mas que não pode esperar ter, sob a proteção e garantia do Estado, cemitérios exclusivos*”. Ele via no programa de secularização dos cemitérios um importante meio de impedir as perseguições religiosas

---

<sup>542</sup> Idem, p. 265.

<sup>543</sup> Idem, p. 265.

<sup>544</sup> Ver: MOTA, M. A. R., op. cit., p. 85.

<sup>545</sup> NABUCO, J., **Joaquim Nabuco**, op. cit., p. 266.

inclusive contra os próprios católicos<sup>546</sup>. Era a possibilidade de concretização do princípio iluminista da tolerância no Brasil enquanto um princípio de ordem geral.

Na sessão da Câmara dos Deputados em 16 de junho de 1880, quase um ano após o discurso sobre a secularização dos cemitérios, Joaquim Nabuco volta a manifestar sua posição no que diz respeito à liberdade religiosa no Império. Os princípios que estavam em disputa no momento, segundo ele, não eram acidente passageiro, já que interessavam aos próprios direitos da consciência humana. O princípio que os franceses estabeleceram em sua Declaração dos Direitos do Homem, e que se tornou uma referência para o restante do mundo, para Joaquim Nabuco é um dever inegociável do político: *“Entendo que a liberdade de consciência é sempre, uma dessas questões em que o homem político não tem o direito de escolher entre a conservação dos seus amigos no poder e o serviço que é obrigado a prestar às suas ideias”*<sup>547</sup>.

Discursando sobre ação dos ultramontanos, Joaquim Nabuco afirma que o partido, ao qual se filiava, havia inserido o compromisso das garantias para liberdade de consciência como meio de pôr termo à questão religiosa. Em debate com o católico abolicionista e conservador, o Sr. Jerônimo Sodré, que afirmava a presença dessas garantias na Constituição, o deputado pernambucano responde que a Constituição do Império satisfazia ao nobre deputado pela Bahia pelo fato de ter sido interpretada à luz do *Syllabus* e do Concílio Tridentino, exatamente como os ultramontanos a interpretavam, evocando as palavras sacramentais em nome da Santíssima Trindade. Contudo, Joaquim Nabuco ressalta ao seu debatedor que *“(...) a Constituição do Império, que subordina a Igreja ao Estado, que faz, até certo ponto, do imperador o verdadeiro papa da religião católica no Brasil; (...) essa constituição galicana, regalista, (...) não pode satisfazer o nobre deputado”*<sup>548</sup>.

Nabuco afirma que acompanhava a questão religiosa de perto através da redação da *Reforma* e nas tribunas das conferências. Para ele, *“(...) esta questão até hoje não teve uma solução legal, permanente; teve uma solução política transitória”*. Ele aventava naquela altura a possibilidade de uma nova querela entre o Estado e a Igreja: *“(...) se houver no episcopado um bispo tão militante, tão soldado, tão janízaro do papado como o último diocesano de Pernambuco, a questão religiosa se renovará da mesma forma e nos mesmos termos”*<sup>549</sup>.

Nesse discurso parlamentar, ele não expõe o fundamento dessa querela como havia feito no discurso de 1873 em loja maçônica, e como havia feito Saldanha Marinho e Rui Barbosa, ao

---

<sup>546</sup> Idem, p. 271-2.

<sup>547</sup> Idem, p. 297-8.

<sup>548</sup> Idem, p. 300.

<sup>549</sup> Idem, p. 301.

indicarem ambos que era contra os princípios da sociedade moderna criada a partir da Revolução Francesa que o *Syllabus* pugnava. Todavia, nesse discurso sobre a liberdade religiosa, assim como no discurso sobre a secularização dos cemitérios, podemos constatar mais uma vez a utilização por parte do deputado pernambucano de conceitos, ora mobilizados, ora criados pelo pensamento iluminista em sua concepção de modernidade, conceitos igualmente presentes nas correntes científicas do século XIX que lhe eram tributárias. Vejamos em quais termos o deputado pernambucano estabelece o embate entre o clericalismo e a modernidade já que não nos explicita a essência desse embate.

Sendo assim, na sequência de seu discurso, Joaquim Nabuco fala que não é sua pretensão confundir o catolicismo com o clericalismo, visto que respeita a religião católica por ela ser a religião de seus compatriotas. Entendendo que o clericalismo é a política da Santa Sé naquele momento, ele chama a atenção para o fato de seus colegas liberais serem os maiores cúmplices inconscientes dessa política. No dizer do próprio representante da consciência letrada brasileira de 1870, seus colegas são “(...) *cúmplices inconscientes de uma política que é a negação de todas as conquistas do direito e da civilização moderna*”<sup>550</sup>.

Como é possível constatar, mesmo mais uma vez não indicando-nos de maneira explícita a natureza do embate gerado pelo reacionarismo eclesial de meados do dezenove, subtende-se que Joaquim Nabuco também observa nele um embate entre as forças conservadoras da Igreja em repulsão às conquistas da civilização moderna, a qual é indicada por Saldanha Marinho e por Rui Barbosa como aquela que em última instância foi uma resultante da Revolução Francesa.

Sob o ponto de vista do discursador, a religião católica era aquela entre todas as existentes na Terra naquela altura que oferecia as maiores facilidades para as explorações políticas do espírito clerical. Joaquim Nabuco indica em seu discurso que os sacramentos da penitência, do batismo, do matrimônio e da ordem eram os instrumentos através dos quais o clericalismo agia sobre a sociedade. O primeiro era a melhor maneira de aquilatar o progresso de um país católico como o Brasil. O casamento, definido como “(...) *um sacramento propriamente civil de interesse do homem de sociedade*”, é visto igualmente por ele como o canal que “(...) *leva a ação da Igreja até ao ato mais importante da vida, ao casamento, à formação da família*”. O sacramento da ordem era aquele através do qual o clericalismo romano arregimentava, recrutava e disciplinava o seu formidável e poderoso exército<sup>551</sup>. Dessa forma,

---

<sup>550</sup> Idem, p. 304.

<sup>551</sup> Idem, p. 305-7.

o parlamentar brasileiro em seu pronunciamento na Câmara diz aos políticos presentes no recinto:

O que eu quero, por consequência, senhores, não é só a completa liberdade religiosa, não só a igualdade de todas as religiões, por tal forma, que o Estado não distinga entre elas, mas a secularização das relações civis, por tal forma, que o Estado legalmente não admita a intervenção e nenhuma seita no que é somente e exclusivamente domínio da lei comum, que deve definitivamente fechar ao clericalismo grande parte do terreno onde ele tem edificado os seus redutos<sup>552</sup>.

Joaquim Nabuco diz de qual fonte provem esse seu anseio: *“Isso é o que os nobres deputados chamam o liberalismo francês, que diverge do liberalismo inglês”*<sup>553</sup>. Conforme já sustentamos, este liberalismo que Joaquim Nabuco reivindica, seja em qual for sua vertente, francesa ou anglo-saxã, tem como matriz as ideias libertárias e igualitárias provenientes da Ilustração, as quais estiveram na reivindicação de vários movimentos sociais ocorridos em fins do século XVIII, tais como a própria Revolução de 1789. Se faz parte do pensamento iluminista a passagem da transcendência à imanência no campo das teorias e das práticas, políticas, econômicas e sociais, portanto, podemos afirmar que o objetivo secularista do Iluminismo encontra ressonância no discurso liberal do deputado pernambucano. Dessa forma, pautando-se na tradição secularista do liberalismo francês em particular, ele anseia pela completa secularização de toda a ordem civil do Império, sua completa autonomização frente a todos e quaisquer preceitos religiosos.

Nabuco também identifica os jesuítas como os agentes do clericalismo. Diz ele que os membros da Ordem dos Soldados de Cristo *“(...) não podem penetrar neste país, não podem ter nele direitos que os cidadãos brasileiros não têm”*. Seguramente o que ele deseja é a separação da Igreja do Estado, porém não nos diz se quer uma separação entre as duas instituições de maneira radical<sup>554</sup>, opção refutada por ele em seu discurso no GOB em 1873, quando se dizia não adepto da violência, especificamente a popular. A fim de chamar a atenção dos deputados na Câmara para a real e perigosa ameaça que representava o clericalismo, Joaquim Nabuco toma como recurso citar Voltaire, na perspectiva de demonstrar aos presentes o grau de periculosidade do inimigo ao qual enfrentavam:

---

<sup>552</sup> Idem, p. 308-9.

<sup>553</sup> Idem, p. 309.

<sup>554</sup> Idem, p. 309-10.

Suas Exas. aludem à educação católica que permite a um Voltaire, discípulo dos jesuítas, tornar-se o gênio mais assombroso que o clericalismo teve contra si. Eles (os jesuítas) todos os dias lançam-nos em rosto, a nós que não andamos no aprisco do Santo Padre, que não acreditamos no *Syllabus*, lançam-nos em rosto o fato de sermos, apesar da educação católica que tivemos, inimigos mais irreconciliáveis do clericalismo do que aqueles que foram educados no grêmio de outras religiões. Isso nada prova, senhores, porquanto, se é sempre possível a alguns emancipar-se da tutela que sofreram, o maior número permanece sob o jugo, e os efeitos da educação clerical estendem-se sobre o país e são tão visíveis na indiferença como no fanatismo. Demais, senhores, eu imagino a política que estou combatendo vencedora, livre, senhora do terreno<sup>555</sup>.

Como é possível constatar, J. Nabuco evoca a posição adotada por Voltaire caracterizada por sua oposição às pretensões políticas do clericalismo. Percebemos que Nabuco coloca sua situação e as dos demais parlamentares, situação essa de combate frontal às pretensões ultraconservadoras da Igreja de finais do século XIX, em posição análoga àquela do filósofo da Ilustração francesa no século XVIII. Nabuco na verdade compara sua condição e a dos demais parlamentares à situação vivida por Voltaire, um homem também de formação católica como ele e seus companheiros parlamentares, mas que veio a se tornar num dos maiores adversários do clericalismo. A posição de Voltaire é aqui mais uma vez o modelo referencial, a personalidade parametral, tomado por Nabuco quando se trata de combater o clericalismo.

O deputado pernambucano diz que fará todo o possível para evitar que haja na sociedade brasileira qualquer novo fracionamento, qualquer nova causa de separação, como o foi a questão religiosa. Apesar de não dizer se pensa a questão religiosa como uma violação da soberania nacional, como o fazem Rui Barbosa e Saldanha Marinho, ao discuti-la à luz do direito, e de não citar Jean-Jacques Rousseau, Joaquim Nabuco evoca a vontade da nação para dirimir qualquer litígio que venha pôr em xeque a integridade do seu país:

Sou brasileiro, acredito na integridade do meu país e estou certo que aqueles que a quisessem perturbar, não com essas palavras de rebeldia e traição, mas por atos, seriam imediatamente esmagados pela decisão e firmeza da **vontade nacional**. Não há separação possível, para mim, das províncias, mas há uma separação moral que só pode enfraquecer o nosso país. É a separação, senhores, da nossa pátria em castas, ou sejam sociais, ou sejam religiosas, ou sejam políticas: é a separação criada, ou por privilégios eleitorais, ou pelo grande feudalismo territorial, ou pelo monopólio da Igreja do Estado<sup>556</sup>.

Segundo Falcon, faz parte do humanitarismo enquanto um dos tópicos do pragmatismo das Luzes conceber o amor à pátria como algo que só tem sentido entre homens livres. Voltaire

---

<sup>555</sup> Idem, p. 311.

<sup>556</sup> Idem, p. 313.

e os enciclopedistas entendiam a pátria como uma realidade antiga e necessária, porém destituída de intuítos agressivos, pois, caso contrário, o patriotismo degeneraria em militarismo conforme previa Rousseau. Dessa forma, o bom patriotismo iluminista é uma forma de solidariedade humana que anseia pela unidade<sup>557</sup>. Podemos perceber que esse ideal patriótico também encontra seus ecos no encerramento do discurso de Joaquim Nabuco sobre a liberdade religiosa na Câmara. Para além disso, a crítica aos privilégios é uma das bandeiras do deputado discursista. A ciência e a liberdade, duas categorias presentes na atmosfera intelectual do Iluminismo, e igualmente compartilhadas pelo Cientificismo oitocentista, que lhe era tributário, são definidas pelo representante do movimento político-intelectual brasileiro surgido a partir dos anos de 1870 como as forças condutoras do século em que vivia:

(...) sou moço e quero concorrer com as minhas forças para a fundação de um país unido, livre, onde todos os privilégios fundados na injustiça desapareçam, e que não se tenha de reear elementos de desunião e de ódio, venham eles das pretensões da escravidão, das pretensões das aristocracias políticas ou, por fim, das pretensões clericais, que não podem triunfar neste século sem levar de vencida as duas grandes forças que o impelem: a ciência e a liberdade!<sup>558</sup>

\*  
\*        \*

Devido ao nosso propósito nesse capítulo, ao termos selecionado as produções de Saldanha Marinho, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco, três representantes do movimento político-intelectual de 1870 estritamente vinculados à maçonaria no país, tivemos que forçosamente focar apenas um dos lados da versão acerca do conflito que pôs em rota de colisão as autoridades civis e eclesiásticas do Império brasileiro nos anos de 1870, qual seja, a versão favorável à maçonaria, visto que há a versão dos bispos<sup>559</sup>. José Honório Rodrigues mostra que Saldanha Marinho procurou sustentar a sua (meia-) verdade, a qual era uma verdade maçônica, regalista, anticatólica, e sobretudo jornalística. Na mesma linha interpretativa, ligada à Ganganelli, pelas mesmas inspirações ideológicas, e pelos mesmos fundamentos filosóficos e de sentimentos, está a introdução que Rui Barbosa deu à sua versão traduzida para o português

<sup>557</sup> FALCON, F., op. cit., p. 74-6.

<sup>558</sup> NABUCO, J., **Joaquim Nabuco**, p. 313.

<sup>559</sup> Entre os trabalhos que conseguimos identificar e que compõem a visão dos prelados sobre o conflito político-religioso no Brasil estão: **O Bispo de Olinda e seus acusadores no Tribunal do Bom senso (1873)**, escrito pelo próprio d. Frei Vital; **Direito contra Direito ou o Estado sobre tudo. Refutação da Teoria dos Políticos na Questão Religiosa (1874)** de d. Antonio Macedo Costa.

de *O Papa e o Concílio*. Esta é igualmente uma versão maçônica, regalista e anti-ultramontana. Saldanha Marinho não abjurou em momento algum a sua obra, enquanto Rui Barbosa maldisse mais tarde tudo o que escrevera contra a Igreja.

A interpretação de Joaquim Nabuco procurou ser original, numa linha não regalista, não-ultramontana, mas também não católica ortodoxa. Contudo, ele acabou sendo regalista e anti-ultramontano de acordo como foi mostrado em seus discursos, um no Grande Oriente Unido, e os outros dois no Parlamento brasileiro nos anos de 1879 e de 1880<sup>560</sup>. Somente nos dez últimos anos de sua vida, quando o Império já estava extinto, que Joaquim Nabuco reaproximou-se da religião, à medida em que lhe crescia também o interesse pelo universo literário em detrimento dos interesses políticos.

O enfoque apenas em uma das versões teve assim sua razão de ser. Não se tratou, portanto, de proselitismo em relação à causa dos bispos, apoiados pela Igreja, ou dos maçons, apoiados pelo governo imperial. Buscamos detectar o alcance e o significado mais profundo da Questão Religiosa a partir de sua inserção na conjuntura internacional da época, sem desprezar os seus desdobramentos no país. Esse foi o caminho através do qual nos foi permitido demonstrar em bases empíricas a apropriação e a resignificação do ideário iluminista e revolucionário francês para o contexto brasileiro em pauta, a partir das obras dos letrados de 1870 que selecionamos para esse propósito. A percepção de que a reação ultraconservadora da Igreja Católica de meados do dezenove era contra os valores e os princípios ilustrados da sociedade liberal moderna, edificada a partir da Revolução Francesa, foi efetuada pelos próprios contemporâneos no Brasil. O combate por parte de setores ultraconservadores do clero à maçonaria, uma instituição de arraigadas tradições iluministas, e atuante no país desde os primórdios da Independência, se revelara um reflexo claro dessa postura de enfrentamento.

Como bem demonstramos, essa percepção é discutida a partir dos eventos da Questão Religiosa no Império brasileiro de maneira explícita por Saldanha Marinho e Rui Barbosa, através das obras bibliográficas que selecionamos de cada qual. Eles perceberam que o embate gerado pelo conflito político-religioso, cujos reflexos se faziam sentir pelo país, de fato era um embate entre os princípios do *Syllabus* de 1864 e os princípios da Revolução de 1789. Em seus discursos que analisamos, Joaquim Nabuco em momento algum chega a expor explicitamente para o leitor a natureza desse embate, contudo ele constatava que a oposição da Igreja de Pio IX e de seus segmentos ultramontanos era uma oposição aos valores da sociedade moderna,

---

<sup>560</sup> A respeito da interpretação de José Honório Rodrigues e de indicações acerca da historiografia da questão religiosa no Brasil, ver: [http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/ACE/ATAS10-Terceiro\\_Conselho\\_de\\_Estado\\_1875-1880.pdf](http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/ACE/ATAS10-Terceiro_Conselho_de_Estado_1875-1880.pdf).

que em última instância a tomamos como uma sociedade esboçada pelo projeto iluminista de modernidade na esteira da Revolução Francesa, pautada nas concepções de progresso, de perfectibilidade, de liberdade, de ciência, na crença no poder da razão, concepções estas compartilhadas pelas teorias científicas dos séculos XVIII e XIX que lhe eram tributárias.

Como solução para o impasse no país, e expressando o anticlericalismo característico da dita “Geração 70”, esses letrados reivindicaram a separação da Igreja do Estado Imperial e todas as consequências daí decorrente: o reconhecimento definitivo da liberdade de cultos como incentivo à imigração, o reconhecimento do casamento civil, a laicização do ensino, a secularização dos cemitérios, dos registros de óbito e de nascimento. Isso implicava em abolir os privilégios dos quais gozava a Igreja oficial do Estado. Através da leitura de suas produções percebemos que a secularização da ordem política e social do Império era vista como condição imprescindível ao progresso dessa sociedade moderna à qual reivindicavam a inserção do país.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomando por base uma história social das ideias comparada entre o Iluminismo francês e o movimento político-intelectual brasileiro de 1870, iniciamos através desse trabalho uma investigação no que diz respeito à apropriação e à ressignificação do ideário iluminista e revolucionário francês através das ideias e das práticas políticas da elite letrada que emergiu nos anos 1870 no Brasil, em contestação à ordem conservadora do Estado imperial, num ambiente impactado pelos reflexos da modernização incompleta promovida no país a partir daqueles anos, e pelo anseio de aprofundamento das reformas estruturais das quais tanto necessitava a sociedade escravista e monárquica do Império. Reformas tais como a abolição do uso da mão de obra escrava, a laicização das instituições, a reforma do ensino, a descentralização do poder.

Como havíamos exposto na introdução, a abordagem comparativa diacrônica que encetamos entre os dois movimentos teve como intento aproximar os dois objetos históricos de análise, distantes no tempo e no espaço, forjando uma base para, a partir de então, investigarmos a apropriação e a ressignificação do pensamento francês por parte da consciência letrada brasileira dos anos de 1870, em consonância com suas práticas políticas contestatórias. Nesse sentido, a abordagem comparativa incorporou a pesquisa e encetou uma nova discussão, a qual tentou ressaltar o legado do Iluminismo e da Revolução Francesa em meio ao conjunto das correntes científicas do Oitocentos europeu, das quais seletivamente se valeram os letrados brasileiros para propor reformas na sociedade do Império.

Três perspectivas acerca do Iluminismo foram consideradas em nossa argumentação para investigarmos a apropriação e a ressignificação do ideário francês por parte da consciência letrada brasileira dos anos de 1870, através de suas práticas políticas pró-reformas nas décadas finais do Império. A primeira perspectiva tratou o Iluminismo sob o prisma de um projeto de Modernidade, o que nos pareceu ter ampliado na nossa investigação o poder de alcance da Filosofia das Luzes para além do horizonte do século XVIII, favorecendo a visualização dos seus princípios no Cientificismo do século XIX, ao qual recorreu seletivamente os letrados brasileiros, a fim de encontrar um aparato conceitual que lhes possibilitassem fazer a releitura da realidade nacional, e contestar a ordem conservadora do Império.

Dentro da proposta de captar apropriação e ressignificação do ideário francês iluminista e revolucionário pelos letrados brasileiros de 1870, a segunda perspectiva que tomamos procurou enfatizar a complexa relação entre a Filosofia das Luzes e a Revolução, apontada por

abordagens historiográficas mais recentes na linha do trabalho de Robert Darnton. Daí termos reconstruído o envolvimento dos subliteratos do “baixo Iluminismo” com o espaço e com a opinião pública na crise do antigo regime, para mostrarmos ao leitor em que base se dá o vínculo entre o Iluminismo e a Revolução Francesa, já que o ideário da segunda é herdeiro daquele movimento. Isso nos possibilitou focar em aspectos da história social do Iluminismo francês dentro do nosso propósito maior em relação aos letrados brasileiros de 1870.

A terceira perspectiva, que complementa a primeira, constituiu o que podemos chamar de nossa constatação. Procuramos discorrer sobre as correntes científicas surgidas ao longo do Oitocentos europeu em linha de continuidade com o Iluminismo do século XVIII visto que entendemos ter sido o evolucionismo, o spencerianismo, o darwinismo social, e, principalmente o positivismo de Augusto Comte, tributários dos pressupostos da Filosofia das Luzes, tais como a crença no poder da razão, da ciência, do progresso humano, a ideia de civilização, de perfectibilidade, de emancipação. O enfoque na continuidade, isso no que diz respeito aos pressupostos citados, é o que nos permitiu levar adiante nossa abordagem. Nem por isso deixamos de focar as rupturas do pensamento, conforme demonstramos no segundo capítulo, ao falarmos da introdução da ideia de evolução e de mudança social no pensamento científico do século XIX, do qual se valeram os letrados brasileiros para contestar a ordem conservadora do Segundo Reinado.

Passemos portanto à síntese do que extraímos das considerações que obtivemos em cada um dos três capítulos que compõem este trabalho, a fim de validarmos o destaque que demos ao fato de os homens de letras de 1870, no conjunto das correntes científicas do século XIX, terem apropriado e ressignificado também o ideário iluminista e revolucionário francês em suas práticas políticas de contestação à ordem conservadora imperial, impelidos a fazê-lo por sua situação de *outsiders* (de fora) em relação à dominação que os conservadores exerciam no controle das instituições de poder político do Império brasileiro.

Indicamos ao leitor que a proposta de pensar a relação entre o Iluminismo e o movimento político-intelectual brasileiro, surgido em finais do Império, já havia sido posta em prática na década de 1980 por Roquer Spencer em sua tese, quando o autor o denominou de *Ilustração Brasileira*. Não foi sem justificativas que Roquer Spencer cognominou o movimento com esse termo, demonstrando com isso o apreço que os homens de letras que o compunham tinham para com a educação, a ciência e as ideias, sendo estes os caracteres que os nossos letrados haviam legado do Iluminismo europeu do décimo oitavo século. Ressaltamos mais uma vez o fato de entendermos que esse legado também era transmitido por meio da apropriação que faziam os

nossos letrados, através de suas obras, das correntes cientifistas do século XIX europeu, cujos pressupostos eram tributários do Iluminismo. Essa apropriação atendia a necessidade da conjuntura de crise na qual estavam inseridos esses letrados, pois tinha finalidade de uso prático. Tomadas seletivamente em seus pressupostos, aquelas teorias forneceram as ferramentas teóricas que lhes permitiam intervir politicamente no debate pelas reformas da sociedade imperial, conforme sustenta A. Alonso<sup>561</sup>.

A contribuição da esfera (espaço) pública nas transformações sociais e políticas das sociedades constituiu-se em uma das problemáticas através das quais buscamos desenvolver no primeiro capítulo as reflexões apresentadas, tomando para isso como exemplos os contextos do Iluminismo francês e o da consciência letrada brasileira de 1870. Ambos os casos servem de realidades exemplificativas através das quais nos é possível afirmar que o relacionamento imbricado dos homens de letras com o espaço público e com a opinião pública teve como consequência a deslegitimação teórica e simbólica dos regimes monárquicos sob os quais viviam, em seus respectivos vieses, absolutista e constitucionalista. Ou seja, a mobilização da opinião, pelos letrados dessas sociedades, teve papel profícuo no descrédito das autoridades tradicionais (o clero e a monarquia), formando assim, em ambos os casos, ambientes politizados de contestação e de crítica ao *status quo* vigente, favorecendo dessa forma o advento da ideia republicana de governo. Essa situação tornou aplicável a noção habermasiana de espaço público para os contextos de ambos os movimentos. Porém, existem considerações que nos levam a pensar para além de semelhanças.

Mais do que elementos para uma análise comparativa diacrônica entre dois movimentos, através da qual nos foi possível balizar com maior precisão a situação de *outsiders* (de fora) dos letrados brasileiros, no que diz respeito às instituições centrais do poder político no Império, dominadas pelos conservadores, conseguimos extrair legados que unem o Iluminismo e a Revolução Francesa ao movimento político-intelectual brasileiro de fins do Oitocentos. Através das considerações contidas nos vários estudos apresentados, os quais justificam os propósitos da investigação, torna-se válido argumentar que a relação entre o movimento intelectual contestatório brasileiro com o Iluminismo, e com a experiência revolucionária francesa de fins de Setecentos, não se limitou apenas ao universo das ideias e do simbolismo, mas também alcançou extensão no mundo concreto da prática. É possível afirmar que para além das mentes, algumas características da experiência francesa de finais do século XVIII também estiveram presentes, de maneira ressignificada, nas práticas concretas de mobilização dos membros do

---

<sup>561</sup> ALONSO, A. **Crítica e Contestação**, op. cit.

movimento político-intelectual, no processo que levaria à crise o Império, mesmo se tratando de um movimento político-intelectual que vem sendo, até o presente momento, tratado como um movimento de caráter eminentemente reformista, e, portanto, com propósitos não-revolucionários.

Como indicamos no primeiro capítulo, através desses estudos está constatado que a forma das produções impressas dos letrados brasileiros de 1870 guardava traços advindos da experiência revolucionária francesa, amparada na tradição nacional. A inspiração do estilo de seus opúsculos pautava-se em parte no tom jacobino e na retórica clássica da tradição panfletária proveniente dos períodos do Primeiro Reinado e da Regência<sup>562</sup>. A retórica jacobina e o panfletarismo foram traços característicos resultantes da politização da sociabilidade das Luzes, se encontrando pré-existentes na imprensa formada no Brasil independente da primeira metade do Oitocentos. Por conseguinte, esses traços foram retomados pela imprensa enquanto parte integrante do espaço público aberto e expansão em finais do dezenove no país. Foi nesse momento que emergiu e se manifestou, através do espaço público citado, o movimento político-intelectual dos letrados brasileiros da década de 1870.

Tentamos chamar a atenção para o fato de o uso do conceito “jacobino”, para caracterizar a retórica inflamada das obras e a postura de ação política adotada pelos agentes mais exaltados dos grupos republicanos da consciência letrada do período, mesmo sabendo que estamos tratando de um movimento político-intelectual tido por reformista e não revolucionário, implicar de algum modo em termos que nos remeter à experiência de marginalização compartilhada pelos subliteratos do Baixo Iluminismo, pois foram esses homens que devido à sua condição na sociedade francesa do Antigo Regime viriam a se converter nos radicais da Revolução, passando a ser identificados como jacobinos. Eles se tornaram referência de ação política no que diz respeito à incitação à violência, à desconfiança em relação aos inimigos externos e internos, e ao amor que leva a vencer ou morrer pela pátria. O jacobinismo republicano foi ensejado em meio ao movimento da Revolução Francesa. Dessa forma, entendemos que o uso pragmático de um conceito por parte dos agentes de uma situação histórica singular, como a brasileira de fins do dezenove, não elimina completamente as acepções anteriores do conceito.

Os jacobinos da Primeira República francesa construíram com os referenciais que elencamos uma linguagem e modos de ação política próprios, que encontraram casos homólogos nas conjunturas do Brasil da Regência e de fins do dezenove. Basta contemplarmos

---

<sup>562</sup> Idem, p. 48.

a solução revolucionária que chega a indicar Saldanha Marinho como um possível desfecho para a Questão Religiosa no país, evocando inclusive a mística da salvação nacional, como demonstramos no terceiro capítulo. Basta para isso contemplarmos a vida e, mormente, as obras de Silva Jardim e de Lopes Trovão no auge do ativismo político de ambos, para constatarmos que o modelo inspirador dos propagandistas radicais da República no Brasil era o modelo popular de 1789, de discussão dos assuntos em praça pública, na rua e no teatro. Mesmo que inviável e evitada na prática, a revolução era tomada como estratégia discursiva dos agentes para incitar as reformas necessitadas pela sociedade brasileira de finais do dezenove.

Na escolha dos meios de ação política, o movimento político-intelectual brasileiro foi buscar suas estratégias de ação e de mobilização coletiva nas modalidades de ação política surgidas em meio aos movimentos de fins do Século XVIII, disponíveis a todos os movimentos sociais desde então. Dentro desse âmbito, a matriz francesa do republicanismo está entre as formas contenciosas inspiradoras do movimento de contestação, em seu ataque à ordem vigente no Segundo Reinado, como tentamos demonstrar. Nesse aspecto, procuramos esmiuçar melhor a questão, indicando a necessidade de destacarmos as duas vertentes que perfazem o republicanismo francês, que inspira o movimento brasileiro, quais sejam elas, a da Primeira e a da Terceira República.

Dessa maneira, no âmbito do republicanismo francês chegamos à constatação de que a inspiração proveniente da Primeira República Francesa se sobressaiu em meio às estratégias e práticas de ação adotadas pelos membros do movimento político-intelectual brasileiro visto que comícios, grandes manifestações populares, formação de clubes republicanos, todas essas formas de mobilização da opinião, tiveram na República de 1792 na França o seu primeiro grande exemplo na história. Portanto, consideramos que a pesquisa cuja intenção seja investigar a contribuição francesa para as ideias e práticas de ação política dos agentes ligados ao movimento político-intelectual de 1870, obterá maiores resultados se, a partir de então, focar na parcela republicana do movimento, salvo em casos excepcionais como Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, os quais podem contribuir para uma pesquisa que pretenda aprofundar nessa temática.

No segundo capítulo procuramos explorar a primeira perspectiva acerca do Iluminismo, a qual tomamos para investigar a apropriação e a ressignificação do ideário iluminista e revolucionário francês pelos letrados brasileiros na abertura do processo que levaria à crise o Império. Nesse trecho da pesquisa, discorreremos sobre o que vem a ser o projeto iluminista de sociedade moderna, quando surgiu o termo e como ele é abordado pelos estudiosos que se

debruçaram sobre o tema. Nessa esteira, para alcançarmos nosso propósito, sustentamos o fato de as teorias científicas do Oitocentos europeu terem se constituído em uma linha de continuidade com o Iluminismo, com o que estamos tratando por projeto iluminista de sociedade moderna. Observamos que a ideia de cientificizar a moral, a filosofia e a política já era uma meta a qual se dispunha alcançar o pensamento ilustrado do Setecentos. O século dezenove incorporou a história na natureza, trouxe a ideia de determinismo, introduziu a ideia de evolução e de mudança social por meio da ação coletiva. Darwin, Comte, Spencer, e outros, tentaram descobrir a lei que regia o progresso, a evolução. Buscavam descobrir na verdade a lei que rege o conceito kantiano basilar do projeto moderno iluminista, o *progressus* mundano, substituto do *profectus* espiritual do qual fala Koselleck<sup>563</sup>.

Contudo, não paramos nesse ponto da discussão. Queríamos com isso saber se algum representante da consciência letrada brasileira emergida nos anos de 1870 reconhecia os liames existentes entre o Iluminismo, entre os princípios do seu projeto de modernidade, e o Cientificismo do dezenove estando dado o fato de que o movimento contestatário resultante ter ido buscar no repertório científico europeu daquele século ferramentas teóricas que lhe possibilitasse reinterpretar a história nacional e contestar, através de suas práticas políticas, a visão de mundo predominante no Segundo Reinado.

Entre todas as fontes que selecionamos, entre as que utilizamos e as que deixamos de utilizar, somente as obras do republicano paraense Lauro Sodré pôde-nos responder a essa dúvida, fato verificado através de duas polêmicas nas quais ele se envolveu na imprensa jornalística da província do Grão-Pará, pelos idos dos anos de 1880. Enquanto membro da “Ilustração brasileira”, Lauro Sodré reconhecia essa continuidade existente na apropriação do Iluminismo pelo Cientificismo do século XIX, no caso da filosofia positivista. Ele também vislumbrou nos trabalhos de Turgot e do seu discípulo, o marquês de Condorcet, a contribuição que os iluministas deram à formulação da teoria dos três Estados por Augusto Comte, quando ambos se dispuseram anteriormente a discorrer sobre os progressos realizados pelo espírito humano na história, através de suas produções setecentistas.

O tenente Lauro Sodré se valeu de argumentos que sustentam essa continuidade para rebater as críticas lançadas em 1881 pelos padres católicos do jornal *Boa Nova*, do Bispo d. Antonio de Macedo Costa, contra a Lei dos três estados de Augusto Comte. Assim igualmente o fez em 1888 para rebater a crítica do Conselheiro da Coroa, o senhor Tito Franco, às opiniões contidas no Segundo Manifesto do Clube Republicano do Pará, documento político redigido e

---

<sup>563</sup> KOSELLECK, R. *Futuro passado*, op. cit.

assinado por ele juntamente com seus colaboradores. Em ambos os períodos mencionados, Lauro Sodré recorreu aos argumentos que validam a relação de continuidade na apropriação do Iluminismo pelo Cientificismo do século XIX por necessidade contextual das situações geradas pelo seu ativismo no Pará, através da imprensa e do movimento republicano na província.

Constatamos que as explicações que Lauro Sodré realiza em torno da contribuição iluminista para a filosofia desenvolvida por Augusto Comte tinha sua razão de ser. Não se tratava de uma mera questão de erudição filosófica a ser discutida na imprensa. Para além de explicar aos seus opositores os progressos obtidos pela filosofia moderna através do positivismo, o republicano paraense buscava expor o atraso intelectual do qual parecia a ele padecer os seus opositores, os quais encontravam-se investidos da qualidade de representantes do regime monárquico-imperial. Através do seu ativismo na imprensa paraense, Lauro Sodré em 1881 ataca a postura intolerante dos representantes do catolicismo brasileiro contra a liberdade de consciência e contra os avanços da filosofia moderna, obtidos através do positivismo.

Sete anos após a essa primeira polêmica jornalística, o republicano paraense retorna à imprensa de Belém e refuta, através dos pressupostos extraídos do positivismo, a tradição de pensamento dominante na época, representada pelo Conselheiro da Monarquia bragantina, no ano decisivo de 1888 para o Império brasileiro. Em ambas as polêmicas, se valendo instrumentalmente dos elementos da tradição positivista em defesa da causa republicana, em meio dos quais vinha acrescida a herança iluminista, Lauro Sodré deslegitima a tradição imperial, desferindo ataques contra dois de seus importantes sustentáculos, a religião oficial do Estado, em 1881, e a Monarquia bragantina, em 1888.

Como Lauro Sodré se apropria e ressignifica o ideário iluminista francês nas polêmicas jornalísticas de 1881 e de 1888? Como já havíamos exposto, ao discorrer para seus opositores sobre os avanços do positivismo em ambos os momentos, o republicano paraense elencava aqueles elementos que remetia a filosofia comtiana à sua herança iluminista. Percebemos que na Polêmica com os prelados da *Boa Nova*, o republicano paraense cita os iluministas diretamente (D'Alembert e Turgot). Já na polêmica com o Conselheiro da Coroa, o senhor Tito Franco de Almeida, para além de citar alguns dos iluministas diretamente através de suas obras, como Emanuel Kant, ele cita Condorcet através da leitura de Pierre Littré.

No terceiro capítulo, procuramos investigar a apropriação e a ressignificação do ideário iluminista e revolucionário francês pelos letrados brasileiros de 1870 que selecionamos, tão somente pela ótica do conceito de secularização. Para isso, tomamos como recorte o contexto

histórico da Questão religiosa no Império do Brasil. Este momento da história brasileira demonstrou-se oportunamente favorável para que pudéssemos alcançar o propósito da pesquisa, visto que constatamos o fato de que a reação conservadora da Igreja de meados do século XIX ter sido uma reação contra os princípios constituintes do pensamento e da sociedade moderna, ambos decorrentes do projeto iluminista de sociedade moderna na esteira das conquistas advindas com a Revolução Francesa.

Saldanha Marinho, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco foram os nomes selecionados daquela consciência letrada. No período em que eclode a Questão Religiosa no Brasil, esses três atores sociais estavam estreitamente vinculados à Franco-maçonaria brasileira. Por serem maçons e exercerem a atividade de jornalista na imprensa periódica dos anos de 1870 no Brasil, os três representantes do movimento político-intelectual brasileiro se inserem entre aqueles que catalisaram, através de suas obras, o debate político em torno da questão, se colocando em franca oposição à hostilidade com a qual os bispos ultramontanos trataram a instituição leiga de inspiração iluminista, integrante do espaço público aberto e expansão no período, o alvo das investidas desses prelados no conflito político-religioso. Eles conseguiram expressar o anseio da necessidade por reformas no tocante à separação da Igreja do Estado imperial e as implicações daí decorrentes para o país.

Buscamos detectar o alcance e o significado mais profundo da Questão Religiosa a partir de sua inserção na conjuntura internacional da época, sem desprezar os seus desdobramentos no país. Esse foi o caminho através do qual nos foi permitido demonstrar em bases empíricas a apropriação e a ressignificação do ideário iluminista e revolucionário francês para o contexto brasileiro em pauta, a partir das obras dos letrados de 1870 selecionados. A percepção de que a reação ultraconservadora da Igreja Católica de meados do dezenove era contra os valores e os princípios ilustrados da sociedade liberal moderna, edificada a partir da Revolução Francesa, foi efetuada pelos próprios contemporâneos no Brasil. O combate por parte de setores ultraconservadores do clero à Maçonaria, uma instituição de arraigadas tradições iluministas e atuante no país desde os primórdios da independência, se revelara um reflexo claro dessa postura de enfrentamento.

Explicamos o fato de ter sido a Franco-Maçonaria o alvo de d. Frei Vital e d. Antonio Macedo Costa no conflito, o qual fora iniciado com a expulsão do padre Almeida Martins pelo Bispo do Rio de Janeiro, após o padre ter homenageado o Visconde do Rio Branco em Loja maçônica. Insistimos que a ação desses dois bispos reformadores no país se inseria no âmbito das novas diretrizes adotadas pela Igreja Católica de meados do dezenove, expressas através do

*Syllabus* e da Encíclica *Quanta Cura*, ambos documentos papais ratificados pelo Concílio Vaticano I, nos quais se atestava a aversão opositora da Igreja aos princípios ilustrados e ao avanço da sociedade liberal moderna desde os tempos da Revolução Francesa.

Enquanto sociedade secreta, a Franco-maçonaria encontrava-se catalogada entre os “oitenta erros” da sociedade moderna enumerados pelo Sumo pontífice Pio IX, na lista de 1864. Essa circunstância explica o fato de os bispos reformadores no país terem orientado sua ação de modo a exigir o afastamento de todos os irmãos ligados à maçonaria nas confrarias de suas respectivas dioceses, interditando algumas em seguida, a despeito dos decretos do governo imperial. Na verdade, eles buscaram definir a orientação do catolicismo segundo a inspiração universalista de Roma, contrária à modernidade com seus valores, encontrando no Concílio Vaticano I ressonância para esse projeto. Eles foram igualmente os responsáveis pela revitalização do ultramontanismo no catolicismo brasileiro, após quatro séculos de submissão da Igreja ao Estado.

Como bem demonstramos, a natureza da Questão Religiosa no Império Brasileiro e no mundo ocidental da época foi discutida de maneira explícita por Saldanha Marinho e Rui Barbosa, através das obras bibliográficas que selecionamos de ambos. Eles perceberam que o embate gerado pelo conflito político-religioso, cujos reflexos se faziam sentir pelo país, de fato era um embate entre os princípios do *Syllabus* e os princípios da Revolução. Tanto no discurso proferido em Loja maçônica quanto naqueles proferidos na Câmara dos Deputados do Império que analisamos, Joaquim Nabuco em momento algum chega a expor explicitamente para o leitor a natureza desse embate, contudo ele constatava que a oposição da Igreja de Pio IX e de seus segmentos ultramontanos era uma oposição aos valores da sociedade moderna, que em última instância a tomamos como uma sociedade esboçada pelo projeto iluminista de modernidade na esteira da Revolução Francesa, pautado nas concepções de progresso, de perfectibilidade, de civilização, de liberdade, de ciência, na crença no poder da razão, concepções estas compartilhadas pelas teorias científicas dos século XIX, as quais eram tributárias das concepções daquele projeto.

Para dirimir o conflito político-religioso no país, esses letrados reivindicaram a separação da Igreja do Estado Imperial e todas as consequências daí decorrente: o reconhecimento definitivo da liberdade de cultos como incentivo à imigração, o reconhecimento do casamento civil, a laicização do ensino, a secularização dos cemitérios, dos registros de óbito e de nascimento. Isso implicava em abolir os privilégios dos quais gozavam a Igreja oficial e validar o princípio da liberdade de consciência. Através de suas obras, eles

indicavam a secularização da ordem política e social do Império como condição *sine qua non* para o progresso dessa sociedade moderna à qual queriam alçar o país.

Como Saldanha Marinho, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco reapropriaram e ressignificaram o ideário francês iluminista e revolucionário, na condição de catalisadores dos debates que ocorreram no país em decorrência da Questão religiosa? Para finalizarmos respondendo a essa indagação, atenhamo-nos à qualidade das fontes que escolhemos de cada um desses homens de letras para tratarmos da temática da secularização em meio à Questão Religiosa, isso tendo em vista nosso propósito.

De Saldanha Marinho, temos em *A Igreja e o Estado* uma obra de caráter bibliográfico, resultado da compilação de vários artigos escritos pelo letrado pernambucano no ano de 1873, e publicados no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro. Por se tratar de artigos publicados na imprensa periódica em momentos diversos daquele ano, a obra não traz notas de páginas, o que torna difícil constatar em quais referenciais Saldanha Marinho teria se apoiado para fundamentar sua argumentação diante dos eventos da Questão episcopalo-maçônica. Porém, mesmo sem nos indicar suas referências, ele evoca por exemplo o jurista francês *Jéan-Étienne-Marie Portalis* da época da Revolução e do primeiro Império Napoleônico. Evoca também o nome do notório político espanhol *Emílio Castellar*. De ambos ele retira argumentos sobre a Revolução para discutir a Questão religiosa no Brasil, de um ponto de vista estritamente favorável à maçonaria brasileira.

Para além disso, há os momentos em que ele descreve fatos atrelados à Revolução como a promoção do casamento civil, os Direitos do Homem, a conflituosa relação entre a Igreja e o movimento revolucionário, sempre numa linha associativa com os fatos que aconteciam no Império, em decorrência da eclosão conflito político-religioso. Isso nos suscitou a hipótese de haver um considerável conhecimento da Revolução por parte do publicista republicano. Como pontuamos, a linguagem de Saldanha Marinho em favor dos maçons mobiliza algumas das categorias do pragmatismo e da atmosfera intelectual do Iluminismo, igualmente presentes na mentalidade do século em que viveu. Temos em seu discurso explicitamente a crença no poder da Razão, a defesa da liberdade, da tolerância, a confiança na racionalidade das leis, a oposição à perseguição religiosa, ao fanatismo, à ignorância, a prefiguração da metáfora das luzes.

Para o caso da introdução da versão brasileira de *O Papa e o Concílio* (1877), elaborada por Rui Barbosa, a situação foi outra, e muito mais favorável ao nosso objetivo. Obra também de caráter bibliográfico, nela há notas de pé de página, o que permite a identificação das referências que foram consultadas pelo letrado baiano para aplicar os conceitos do livro de

Janus ao contexto brasileiro da Questão Religiosa. Em uma análise das notas de página presentes na introdução, constatamos a citação por Rui Barbosa das obras de nomes importantes da política francesa oitocentista, tais como *Édouard René de Laboulaye Lefèvre*, *Jules Simon*. Do jurista e político *Jéan-Étienne-Marie Portalis* (1746-1807), do período da Revolução e do Primeiro Império francês, Rui Barbosa cita *Rapport sur le Concordat de 1801*<sup>564</sup>.

O mais significativo é destacarmos a citação das obras, que foram lidas por Rui, de católicos liberais franceses do século XIX, visto que entre eles se encontram os que lutaram pela conciliação do catolicismo romano com os princípios liberais decorrentes da Revolução Francesa. Do filósofo, escritor e clérigo *Hughes Felicité Robert de Lamennais* (1782-1854), Rui Barbosa cita *Dès Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise* e *Oeuvres de Lamennais*. Do filósofo cartesiano *Jean Baptiste Bordas-Demoulin* (1798-1859), defensor da conciliação das doutrinas da Revolução Francesa com a tradição religiosa, o letrado baiano se vale de *Essai sur la Réforme Catholique* e de *Mélanges Philosophiques et religieuses*. De *Charles Forbes René de Montalembert* (1810-1870), político e publicista defensor da obra edificada pela Revolução, Rui Barbosa toma por referência *Testament Spirituel de Montalembert* e *L'Eglise Libre dans l'État libre*<sup>565</sup>.

Dentro do nosso propósito, do letrado de procedência pernambucana, Joaquim Nabuco, tomamos três discursos para discutirmos a temática secularização no âmbito da Questão Religiosa. Um proferido no auditório do GOB no ano de 1873, e os outros dois na Câmara dos Deputados do Império, nos anos de 1879 e 1880. De Joaquim Nabuco tivemos que nos valer de seus discursos, pois não identificamos obra bibliográfica alguma do letrado produzida no calor dos acontecimentos do conflito político-religioso. A única obra bibliográfica em que Joaquim Nabuco narra a Questão Religiosa é *Um Estadista do Império* publicado em 1899, num período bem posterior, já na República.

Por se tratar de discursos, não é possível saber em quais obras ou autores Joaquim Nabuco buscou sustentar seus argumentos contrários ao reacionarismo da Igreja e seus privilégios. Em decorrência disso, focamos naquilo que era caro à pesquisa, a saber: o letrado pernambucano também via na reação ultramontana da Igreja de meados do século uma reação contra os princípios basilares da sociedade moderna, concebida pelo projeto iluminista e

---

<sup>564</sup> *La Liberté Religieuse* de Laboulaye é citada por Rui Barbosa na página 200. De Jules Simon, Rui Barbosa faz referência a *La Liberté de Conscience* e *La Politique Radical* nas páginas 209 e 229. Ele cita também *Discours, rapports et travaux inédit sur la Concordat de 1801* de Portalis na página 209.

<sup>565</sup> As obras e os autores franceses dos quais Rui Barbosa se vale em sua introdução da versão traduzida de *O Papa e o Concílio* podem ser constatados nas páginas indicadas na sequência XXXVI, XCIII, CXXXVII, CLI, CCXXXI.

edificada a partir das conquistas da Revolução Francesa? Ou seja, assim como seus coetâneos Saldanha Marinho e Rui Barbosa, Joaquim Nabuco também entendia o fundamento da luta que a Igreja universal se propunha a travar no período?

Como demonstramos no terceiro capítulo, a resposta é positiva. Mesmo não tendo como constatar em quais fontes Joaquim Nabuco ampara seus argumentos nos discursos que proferiu em decorrência da Questão religiosa no Brasil, a sua autobiografia *Minha Formação* (1900) nos permite validar que o letrado pernambucano se apropriou do ideário iluminista e revolucionário francês através da leitura das obras dos principais historiadores da Revolução no século XIX, tais como *Alphonse de Lamartine*, *Hughes Felicité Robert de Lamennais*, *Edgar Quinet*, *François Mignet*. Além disso, ele nos aponta que lia Mirabeau. O historiador da Revolução Francesa da primeira metade do século, Alexis de Tocqueville, era outro autor francês apreciado por Joaquim Nabuco. Não podemos deixar de elencar a referencial figura de Voltaire, mencionada tanto no discurso de 1873 quanto no discurso de 1880, para tratar de temáticas como a liberdade e a intolerância religiosas.

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

BARBOSA, Rui. **O Papa e o Concílio**: a questão religiosa. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo, 1877.

BARRETO, Tobias. **Estudos de Direito**. Publicação Phostuma dirigida por Silvio Romero. Rio de Janeiro: Laemmerte & C. – Editores proprietários, 666, Rua do Ouvidor, 1892.

MARINHO, Joaquim Saldanha. **A Igreja e o Estado**. Rio de Janeiro: J. C. de Villeneuve, 1873, 570 p. Artigos que aparecerão na imprensa periódica sob o pseudônimo de Ganganelli.

NABUCO, Joaquim. **A invasão ultramontana**. Discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil no dia 20 de maio de 1873. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, rua da Ajuda, 18., 1873.

\_\_\_\_\_. **Joaquim Nabuco** / textos de Munhoz da Rocha Netto e Gilberto Freire e seleção de discursos de Gilberto Freire. 2. ed., ampl. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2010.

\_\_\_\_\_. **Minha Formação**; introdução de Gilberto Freyre. Brasília: Senado Federal, 1998. 248 p.

**Pensamentos de Ruy Barbosa**. Coligidos e prefaciados por Moysés Horta. SP: Irmãos Marrano; Livraria do Globo, [ 19-? ].

SILVA JARDIM, A. **Carta política ao país e ao partido republicano Silva Jardim**. Rio de Janeiro: Mont'alverne, 1889, 30 p. Publicada no jornal O País, de 6 de janeiro de 1889.

SODRÉ, Lauro. **Crenças e Opiniões**. Belém: Typ. Do Diario Official, 1896.

\_\_\_\_\_. **Palavras e Actos**. Belém: Tipografia do Diário oficial, 1896.

SUETÔNIO (pseud. de Antônio Ferreira Viana Filho). **O Antigo Regime, homens e coisas**. Prefaciado por Quintino Bocaiúva. Rio de Janeiro: Typ. Cunha & Irmãos, 116, Rua de S. José e Rua da Quitanda, 24, 1896.

### DICIONÁRIOS DE ÉPOCAS CONSULTADOS

BLUTEAU, RAFAEL. **Suplemento ao Vocabulario portuguez e latino**, Raphael Bluteau 1727, Lisboa Occidental, na officina de Josephe Antonio da Sylva, Impressor Da Academia Real.

DOMINGOS, VIEIRA. **Grande dicionário português ou Thesouro da Lingua Portuguesa**. Porto: Typografia de Antonio José da Silva, 1874, vol. 5, p. 434. Disponível em: <https://archive.org/details/grandediccionari05vieiuoft>. Acesso em: 28 maio 2014.

MORAES e SILVA, Antonio. **Diccionario da Lingua Portugueza**, v. II, Ed. 8 , f-z. Empreza litteraria Fluminense, RJ,1891.

PINTO, Luiz Maria da Silva. **Diccionario da Lingua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz**. Ouro Preto: Na Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/edicao/3>. Acesso em: 24 jul. 2015.

#### SITES CONSULTADOS

<http://www2.senado.gov.br/bdsf/>.

[www2.camara.gov.br/documentos-e-pesquisa/biblioteca-digital](http://www2.camara.gov.br/documentos-e-pesquisa/biblioteca-digital).

<http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario>.

<http://educaterra.terra.com.br/voltaire/mundo/jacobinos.htm>.

<http://www.lojasmaconicas.com.br/macom/famousbr.htm>.

<http://www.fcptn.pa.gov.br/index.php/fundacao/gapres/ascom/noticias-ascom/158-biblioteca-arthur-vianna-e-lar-de-memorias-escritas-do-politico-paraense-lauro-sodre>.

<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra>.

<http://cpdoc.fgv.br/dicionario-primeira-republica>.

[http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/ACE/ATAS1Terceiro\\_Conselho\\_de\\_Estado\\_1875-1880.pdf](http://www.senado.gov.br/publicacoes/anais/pdf/ACE/ATAS1Terceiro_Conselho_de_Estado_1875-1880.pdf).

<http://www.biografiasyvidas.com/biografia>.

[http://cdpb.org.br/dic\\_bio\\_bibliografico.html](http://cdpb.org.br/dic_bio_bibliografico.html)

## BIBLIOGRAFIA

ALONSO, Ângela. Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 15 n. 44, 2000.

Disponível em: [www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4146.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4146.pdf).

\_\_\_\_\_. **Idéias em Movimento: a Geração de 1870 na crise do Brasil Império**. SP: Paz e Terra, 2002.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Abolicionismo: EUA e Brasil, uma história comparada (século XIX)**. SP: Annablume, 2003.

BAECQUE, Antoine de. Panfletos: libelo e mitologia política. IN.: DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (orgs.). **Revolução Impressa: a Imprensa na França 1775-1800**. [Tradução de Marcos Maffei Jordan]. SP: Editora da USP, 1996.

BACZKO, Bronislaw. Ideias. IN.: FURET, François; OZOUF, Mona. **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. RJ: Nova Fronteira, 1989.

BAKER, M. Keith. **Inventing the French Revolution**. Cambridge: University Press, 1990.

BARROS, Roque S. M. **A Ilustração brasileira e a ideia de universidade**. SP: Convívio, 1986.

BARROS, José D'Assunção. Origens da História Comparada. As experiências com o comparativismo histórico entre o século XVIII e a primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 14, n. 25, p.141-173, jul. 2007, p. 165.

Disponível em: <http://ufrgs.br/anos90/articleview5405>. Acesso em: 24 abril 2012.

BASILE, Marcello. O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840). IN.: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs.). **O Brasil Imperial (1831-1889)**. vol. 2. RJ: Civilização Brasileira, 2009.

BENTO, FLÁVIO; SANCHES, Samyra H. D. F.N. A Ilustração Brasileira e a atuação dos Bacharéis. In.: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 27, 2008, Brasília. **Anais...** Brasília: [s. n.]2008.

Disponível em: [http://www.conpedi.org.br/manausarquivos/anais/Brasília08\\_262.pdf](http://www.conpedi.org.br/manausarquivos/anais/Brasília08_262.pdf). Acesso em: 11 ago. 2015

BIGNOTTO, Newton. **As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII**. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

CARVALHO, José Murilo. **A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil**. SP: Cia das Letras, 1990.

- \_\_\_\_\_. **Pontos e Bordados:** escritos de história e política. BH: editora UFMG, 1998.
- CASALECCHI, José Ênio. **A proclamação da república.** Ed. 5. SP: Editora Brasiliense, 1992, p. 16-23.
- CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo.** Tradução Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.
- CASTRO, Celso. **Os militares e a República:** um estudo sobre cultura e ação política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- CEFAI, Daniel. **Cultures Politiques.** Paris: Presse Universitaire de France, 2001.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Guilhardo. 2. Ed. Lisboa: Difel, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Origens culturais da Revolução Francesa.** Trad. George Schilensinger. SP: Editora Unesp, 1990.
- CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia.** São Paulo: Editora Ática.
- COELHO, Alan Watrin. **A ciência do governar:** positivismo, evolucionismo e natureza em Lauro Sodré. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2006. Acesso em: 28 dez. 2014.
- COMTE, Auguste (1798-1857). **Os pensadores.** Seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república:** momentos decisivos. 6.ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- DARTON, Robert. **Boemia literária e revolução:** submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. **O beijo de Lamourette;** Tradução Denise Bottman. SP: Companhia das Letras, 1990.
- DOSSE, François. Clio no exílio. In.: \_\_\_\_\_ **A história à prova do tempo:** da história em migalhas ao resgate do sentido. Trad. Ivone Castilho Benedetti. SP: UNESP, 2011.
- DUARTE, João de Azevedo e Dias. Tempos e crise na teoria da Modernidade de Reinhart Koselleck. **História e Historiografia,** Ouro preto, n° 8. abril, 2012.
- DUSO, Giuseppe. Begriffsgeschichte and the modern concept of Power. IN.: SEBASTIÁN, Javier F. (ed.) **Political concepts and time.** Santander: Cantabria University Press/McGraw-Hill Interamericana de Espanha, 2011.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de Corte**: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Trad. Pedro Sússeking; Prefácio Roger Chartier. RJ: Jorge Zahar Ed., 2001.

\_\_\_\_\_. Para a fundamentação dos processos sociais. In.: \_\_\_\_\_ **Escritos e Ensaios**. RJ: Zahar, 2006, vol. 1.

FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo**. 2. ed. SP: Ática, 1989.

FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

GIDDENS, Anthony. A sociologia política de Durkheim. In.: **Política, sociologia e teoria social**: encontros com o pensamento social clássico contemporâneo. SP: Unesp, 1998.

GOLDMAN, Noemí. Legitimidad y deliberación: el concepto de opinión pública en Iberoamérica... IN.: **Diccionario político y social del mundo iberoamericano**: la era de las revoluciones 1750-1850. Madrid: Fundación Carolina, 2009.

GUERRA, François-Xavier. **Modernidad e Independencias**: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas. México, DF: Editorial Mapfre, 1993.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade - Um Projeto Inacabado. In: ARANTES, Otilia B. Fiori; ARANTES, Paulo E. **Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense. 1992.

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Trad. Flávio R. Kothe. 2. ed. RJ: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Luiz Sérgio Rodnet Nascimento. SP: Martins Fontes. 2000.

HAHNER, June E. **Pobreza e política**: os pobres urbanos no Brasil 1870-1970. Traduzido por Cecy Ramires Maduro. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1993.

HESSE, Carla. Transformações econômicas na edição. IN.: DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (orgs.). **Revolução Impressa**: a Imprensa na França 1775-1800. [Tradução de Marcos Maffei Jordan]. SP: editora da USP, 1996.

HOBBSBAWM, Eric J. **Ecos da Marselhesa**: dois séculos reveem a revolução Francesa. Tradução Maria Célia Paoli. SP: Cia das Letras, 1996.

HUNT, Lynn. **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**. Trad. Laura Teixeira Motta. SP: Cia das Letras, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução do original alemão [de] Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. RJ: EDUERJ: Contraponto, 1999.

- \_\_\_\_\_. **Futuro Pasado:** para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006.
- LEONÍDEO, Aldamir. O “republicanismo Social” no Brasil na passagem do Império à República. **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 11, n.1/n. 2, p.193-213, 2007.  
Disponível em: [www.uem.br](http://www.uem.br) > Capa > Vol. 11, No 1 e 2 (2007). Acesso em: 11 ago, 2015.
- LIMA, Heitor Ferreira. **Perfil político de Silva Jardim**. SP: Editora nacional; Brasília: INL, 1987.
- LIMA, Ivana Stolze. Imprensa, língua, nação e política nas Regências. IN.: FONSECA, Silvia Carla Pereira de; LESSA, Mônica Leite (org.). **Entre monarquia e a república:** imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889). RJ: EdUERJ, 2008.
- MALERBA, Jurandir. **O Brasil imperial (1808-1889):** panorama da história do Brasil no século XIX. Maringá: Eduem, 1999.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O tempo saquarema**. SP: HUCITEC, 1987.
- MELLO, Maria Tereza Chaves de. **A República Consentida:** Cultura democrática e científica no final do Império. RJ: Editora FGV: Editora EDUR, 2007.
- MENEZES, Lená Medeiros de. A imigração nos anúncios de jornais do Rio de Janeiro: facetas parisienses do sonho civilizatório. IN.: FONSECA, Silvia Carla Pereira de; LESSA, Mônica Leite (org.). **Entre monarquia e a república:** imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889). RJ: EdUERJ, 2008.
- MERCADANTE, Paulo. **A Consciência Conservadora no Brasil:** Contribuição ao estudo da Formação Brasileira. 4. ed. RJ: Topbooks, 2003.
- MOORE JR, Berrington. **Injustiça:** as bases sociais da obediência e da revolta. Trad. João Roberto Martins Filho. [S. l.]: Editora Brasiliense, 1987.
- MORAES, Rubens Borba de. A Impressão Régia do Rio de Janeiro. IN.: \_\_\_\_\_ **Livros e Bibliotecas no Brasil Colonial**. 2. ed. DF: Briquet de Lemos, 2006.
- MOREL, Marco. Da gazeta tradicional aos jornais de opinião: metamorfoses da imprensa periódica no Brasil. In.: NEVES, Lúcia Maria Pereira das (org.). **Livros impressos:** retratos do setecentos e do oitocentos. RJ: Ed. UERJ, 2009.
- MOTA, Maria Aparecida Rezende. **Silvio Romero:** dilemas e combates no Brasil da virada do século XX. RJ: Editora FGV, 2000.
- NASCIMENTO, Milton Meira de. **Opinião pública e Revolução:** aspectos do discurso político na França revolucionária. SP: Nova Stella: editora da Universidade de São Paulo, 1989.

- NEVES, Lúcia Bastos Pereira das. Abdicação. In.: ARAÚJO, Valdeci Lopes de; Silva, Weder Ferreira da. Fragmentos de um periódico perdido: a Sentinela do Serro e o sentido da republicanização (1830-1832). **Varia história**, Belo horizonte, v. 27, n. 45, June, 2011, p.78. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v27n45/v27n45a04.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2013.
- \_\_\_\_\_. Opinião pública: Brasil. IN.: SEBASTIÁN, Javier Fernández. **Diccionario político y social del mundo iberoamericano: la era de las revoluciones 1750-1850**. Madrid: Fundación Carolina, 2009.
- NOGUEIRA, Octaciano. **Constituições Brasileiras: 1824**. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.
- PAIM, Antônio. **História das Ideias Filosóficas no Brasil**. 4. ed. rev. e aum. São Paulo: Convívio: 1987.
- PAMPLONA, Marcos A. **Revoltas, Repúblicas e Cidadania**. Nova York e Rio de Janeiro na consolidação da ordem republicana. RJ/SP: Record, 2003.
- POPKIN, Jeremy D. Jornais: A nova das notícias. IN.: DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (orgs.). **Revolução Impressa: a Imprensa na França 1775-1800**. [Tradução de Marcos Maffei Jordan]. SP: editora da USP, 1996.
- QUIRÓS, Pilar Gonzáles Bernaldo de. La “sociabilidad” y la historia política. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2008.
- Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/24082> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.24082. Acesso em: 10 ago. 2013.
- REIS, José Carlos. **A Escola dos Annales**. RJ: Paz e Terra, 2000.
- \_\_\_\_\_. Da História total à História em migalhas: o que se perde, o que se ganha. \_\_\_\_\_. In.: **História e Teoria....**RJ: FGV, 2006.
- RIBEIRO, Luiz Rezende de Andrade. **Dicionário de conceitos e Pensamentos de Rui Barbosa**. Com uma introdução sobre a vida e o pensamento de Rui Barbosa por Salomão Jorge. SP: Livraria Editora LTDA; Edart – São Paulo, 1967.
- ROCHE, Daniel. A censura e a indústria editorial. IN.: DARNTON, Robert; ROCHE, Daniel (orgs.). **Revolução Impressa: a Imprensa na França 1775-1800**. [Tradução de Marcos Maffei Jordan]. SP: editora da USP, 1996.
- \_\_\_\_\_. Uma declinação das Luzes. IN.: RIOUX, Jean Pierre; SIRRINELLI, Jean-François (orgs.). **Para uma História Cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.
- RODRIGUES. Antônio Admilson M. Cultura política na passagem brasileira do século XIX ao século XX. IN.: FONSECA, Silvia Carla Pereira de; LESSA, Mônica Leite (org.). **Entre**

**monarquia e a república:** imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889). RJ: EdUERJ, 2008.

ROMERO, Sílvio. Discurso pronunciado aos 18 de dezembro de 1906, por ocasião da recepção do dr. Euclides da Cunha. In.: MOTA, Maria Aparecida Rezende. **Silvio Romero:** dilemas e combates no Brasil da virada do século XX.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo.** SP: Cia das Letras, 1987.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **As barbas do imperador:** D. Pedro II, um monarca nos trópicos. SP: Cia das Letras, 1998.

SCHWARTZ, Roberto. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis. SP: Duas Cidades, 1990.

SILVA, Filipe Carreira da. Habermas e a esfera pública: reconstruindo a história de uma ideia. **Sociologia, Problemas e Práticas**, [S.I.], n.º 35, 2001, pp. 117-138. Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.ptpdfsppn35n35a05.pdf/>>. Acesso em: 13 junho 2012.

SIRINELLI, Jean François. Geração. In.: ARAÚJO, Valdeci Lopes de; Silva, Weder Ferreira da. Fragmentos de um periódico perdido: a Sentinela do Serro e o sentido da republicanização (1830-1832). **Varia história**, Belo horizonte, v. 27, n. 45, June, 2011, p.78. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v27n45/v27n45a04.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2013.

\_\_\_\_\_. Os intelectuais. IN.: RÉMOND, René. (dir.). **Por uma história política.** Tradução Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

SODRÉ, Nelson Werneck. **A História da Imprensa no Brasil.** RJ: Civilização Brasileira, 1966.

SOLÉ, Jacques. **Revolução Francesa em questão.** RJ: J. Zahar Editora, 1989.

TARGA, Luiz Roberto Pecoits. Comentário sobre a utilização do método comparativo em análise regional. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, 1991, 12(1):265-271, p. 267.

TEIXEIRA, Faustino Luís Couto. **A gênese das CEBs no Brasil:** elementos explicativos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.

TOQUEVILLE, Alexis. **A Democracia na América:** Sentimentos e opiniões. Trad. Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **O Antigo Regime e a Revolução.** Trad. Yvone Jean. Brasília: editora da Universidade de Brasília, 1979.

VOVELLE, Michel. **Les Jacobins:** de Robespierre à Chevènement. Paris: La Découverte, 1999.