

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF**

**FACULDADE DE DIREITO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM DIREITO  
CONSTITUCIONAL**

**MATHEUS FARINHAS DE OLIVEIRA**

**O MEDO E SEUS PARADOXOS: O REGALISMO NO MOVIMENTO  
PRÉ-CONSTITUINTE DA INCONFIDÊNCIA CARIOCA (1794-1795)**

**NITERÓI - RJ  
2016**

**MATHEUS FARINHAS DE OLIVEIRA**

**O MEDO E SEUS PARADOXOS: O REGALISMO NO MOVIMENTO PRÉ-  
CONSTITUINTE DA INCONFIDÊNCIA CARIOCA (1794-1795)**

Dissertação apresentada ao Programa de PósGraduação Stricto Sensu em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção da titulação de mestre em Direito Constitucional.

**Área de concentração:** Direito Constitucional.

**Linha de Pesquisa:** Teoria e História do Direito Constitucional e Direito Constitucional Internacional Comparado.

Orientadora: **Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Monica Paraguassu.**

**NITERÓI**

**2016**

**Universidade Federal Fluminense  
Superintendência de Documentação  
Biblioteca da Faculdade de Direito**

O48 Oliveira, Matheus Farinhas de.  
O medo e seus paradoxos: o regalismo no movimento  
pré-constituente da Inconfidência Carioca (1794-1795) /  
Matheus Farinhas de Oliveira. – Niterói, 2016.  
167 f.

Dissertação (Mestrado em Direito Constitucional) –  
Programa de Pós-graduação em Direito Constitucional,  
Universidade Federal Fluminense, 2017.

1. História do Direito. 2. Poder constituinte. 3.  
Movimento de protesto. 4. Igreja e Estado. 5. História do  
Brasil. I. Universidade Federal Fluminense. Faculdade de  
Direito. II. Título.

CDD 341.2

**MATHEUS FARINHAS DE OLIVEIRA**

**O MEDO E SEUS PARADOXOS: O REGALISMO NO MOVIMENTO PRÉ-  
CONSTITUINTE DA INCONFIDÊNCIA CARIOCA (1794-1795)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto  
Sensu em Direito Constitucional da Universidade Federal  
Fluminense, como requisito para obtenção da titulação de mestre em  
Direito Constitucional.

Aprovada em 06 de dezembro de 2016.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dra. Monica Paraguassu Correia da Silva  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Marcus Fabiano Gonçalves  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Daniel Nunes Pêcego Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro

Nota obtida: 10, com indicação para publicação.

Dedico este trabalho à Angela Waisberg, *in memoriam*, falecida na semana da minha qualificação. É difícil traduzir em palavras o que esses quatro anos de contato significaram. A única resposta para tão precoce partida é a de que tal bondade não merecia este mundo doente que, em vida, jamais desistiu de curar com palavras e atos.

## AGRADECIMENTOS

A decisão de seguir a carreira docente, o que invariavelmente demanda cursar uma pós-graduação, é, para alguns, uma escolha difícil; uma forma de colocar a própria vida em perspectiva e admirar-se com o *vir a ser* dessa infinita gama de possibilidades que só a escolha humana parece proporcionar. Suspender por minutos os afazeres da nossa *aparente corrida para lugar nenhum* é um exercício necessário, mas nem sempre fácil. Muitas dúvidas parecem surgir nesse momento.

Tais dúvidas, contudo, jamais frequentaram minha alma. Costumo brincar com meus amigos mais próximos que um professor jamais “escolhe” a profissão, mas é movido por um amor aos livros mais esquecidos na prateleira da vida. Tornar-se professor é a única escolha plausível para os acometidos pela necessidade incontrolável de aprender e comunicar: o caminhar dos livros às aulas é a febre intermitente que nos acomete - às vezes indispondo-nos com alguns, mas sem jamais deixar de preparar-nos para as belezas da vida. Somos arrastados para um mar de compromissos burocráticos intragáveis, movidos apenas por aquela efêmera felicidade de abrir janelas na vida alheia. O único consolo que nos resta é compartilhá-la nos pequenos grupos que têm a certeza de são felizes no que fazem.

À tese corrente de que é mais prudente separar a vida profissional da vida pessoal, sempre opus a minha opinião sobre a inseparabilidade, de modo que uma decisão profissional é também pessoal. Assim, cursar o mestrado no PPGDC da UFF significou, para além de um passo profissional, uma página marcada na minha vida. Mas tudo isso seria nada sem toda a imensa ajuda que eu recebi e continuo recebendo até hoje. Peço desde já desculpas por me alongar para além do que é de costume, mas eu pouco seria sem todas as pessoas dessas páginas. O agradecimento não é apenas profissional, mas também compartilha de tal inseparabilidade.

Agradeço à Danielle pela companhia dos momentos mais felizes e também nos de maior dor. Poucos passam pela vida sem a angústia intragável que parece às vezes nos visitar. Todavia, poder enfrentá-la contigo ao meu lado é dar força ao meu coração, mantendo-me vivo nesse constante passar contínuo. Saiba que o orgulho que eu sinto de ti é inenarrável e me traz o modelo para sempre continuar adiante, mesmo nos dias mais tristes. Só sei o que é a tristeza, pois tenho a felicidade de tê-la ao meu lado.

Agradeço à minha mãe e à minha avó pela presença constante e apoio incondicional em todos os momentos da vida. Qualquer caminho que eu construa, mesmo que sem fazer grandes propósitos de qual será, terá sido pela contribuição daquelas que me formaram. É importante ressaltar que me refiro apenas aos bons caminhos, pois os tropeços são falhas exclusivamente minhas. No sorteio da vida, não se sabe a tragédia ou a comédia escrita para cada um; apenas é sabido que hão de existir tragédias e comédias. Nesse sorteio, não se escolhe a família na qual se nasce; todavia, se eu hoje pudesse fazer essa escolha não hesitaria em confirmar o que o destino traçou. Obrigado por tudo.

Ao meu avô, *in memoriam*, deixo minha homenagem, por ser em parte com ele que essa dissertação nasceu. Um dos únicos presentes que ele verdadeiramente me deu foi, talvez, o mais memorável. Refiro-me livro português que acompanhou-lhe em sua viagem sem bagagens. Afinal, conheci Camões antes de muitos outros.

Aos meus amigos de infância, é difícil evitar o clichê. Na verdade, atribuí-los a importância devida é tentar recortar-me, separando uma parte do que eu me tornei. Com as minhas experiências pessoais, não é difícil reconhecer que as amizades são a base mais sólidas da sociedade. Equívoco seria, contudo, considera-las de forma reducionista. Afinal, do que seria um jardim sem as várias flores para dar-lhe o colorido? Em especial ao Diego, Vinicius e Gustavo. Descobrir que não se está sozinho nessa estranha jornada é um alento. Ao Leonam, não poderia deixar de expressar-lhe meu profundo carinho por todas as orientações pessoais e apoio incondicional, mesmo que à distância.

Aos colegas da minha turma de mestrado agradeço por todas as discussões. Agradeço, ainda, a todos os professores do PPGDC que muito enriqueceram a minha formação. Às professoras Giovanna e Clarissa pelo apoio nos momentos mais desesperados. Ao professor Enzo Bello pela excelente experiência na revista "Culturas jurídicas", bem como por todos os ensinamentos docentes. Em especial, agradeço à minha orientadora Prof. Dra. Monica Paraguassu, pela contribuição inestimável, pelo respeito às minhas escolhas de pesquisa, pelos sempre prazerosos diálogos e pelos conselhos de vida. Uma pessoa especial se nota pelo caráter e pela bondade. Infelizmente, tais características parecem ter entrado em extinção na Universidade.

Não posso deixar de registrar meu agradecimento aos professores Marcus Fabiano, Daniel Pêcego e Paulo Borges de Macedo que compuseram a banca de qualificação. Muito além disso, compuseram a minha formação intelectual - inclusive pelo empréstimo de livros, os quais já foram devidamente devolvidos. Tive a honra de poder compartilhar, na banca, um pouco do meu orgulho de ter sido aluno de cada um de vocês. Intelectualmente admiráveis, os três são, acima de tudo, pessoas justas e preocupadas com o cenário intelectual. Espero ter feito jus à importância e ao tempo dos professores.

Obrigado também à Ana Paula Arantes, Eric Maciel e Mirian, por seu carinho e presteza com todos os discentes. Um dos maiores mitos é considerar o trabalho acadêmico solitário. Sem a ajuda casuística, esforçada e comprometida de cada um de vocês, nada que foi escrito nessas páginas teria sido possível.



*(...) Disse-lhe o cão: — Lobo  
amigo! Serás feliz, se quiseres  
Deixar tudo e vir comigo: vives  
assim porque queres ...*

*Terás comida à  
vontade, terás afeto e  
carinho, mimos e  
felicidade, na boa casa  
em que vivo!*

*Foram-se os dois. Em caminho,  
disse o lobo, interessado:*

*— Que diabo é isto? Por que  
motivo tens o pescoço  
esfolado? — É que às vezes  
amarrado*

*Me deixam durante o  
dia ... — Amarrado?*

*Adeus, amigo! (disse o  
lobo) Não te sigo!*

*Muito bem me parecia*

*Que era demais a riqueza ...*

*Adeus! Inveja não sinto:  
quero viver como vivo!*

*Deixa-me com a pobreza!*

*Antes livre, mas faminto,*

*Do que gordo, mas  
cativo!*

(Olavo Bilac em uma reinterpretação da fábula "O cão e o lobo" de La Fontaine. Em: Poesias Infantis, Olavo Bilac, Livraria Francisco Alves: 1949, Rio de Janeiro).

## RESUMO

O presente trabalho propõe-se a analisar o regalismo com o intuito de apresentá-lo como a base da teoria constitucional no constitucionalismo luso-brasileiro - considerado no presente trabalho como uma parte do constitucionalismo ibérico. Tal análise se dá a partir do movimento de intelectuais insatisfeitos na cidade do Rio de Janeiro, ocorrido entre 1794 e 1795, intitulado de "Inconfidência Carioca". Essa investigação é possível com base na ocupação do ambiente italiano e francês por uma retomada da cultura humanista clássica e uma crítica ao Barroco, o que deixou marcas no movimento cultural neoclássico trazido por intelectuais que viviam fora do país, os chamados estrangeirados. O cenário intelectual não deixaria de influenciar os acusados do processo no Rio de Janeiro, porque eles estudaram numa época em que as reformas estruturais da educação superior e básica lusitana estavam a ser realizadas com o arrimo de princípios neoclássicos e humanistas. O estudo argumenta que a introdução do esclarecimento no cenário lusitano teve dois momentos: no primeiro, influenciou a reforma portuguesa da educação, compreendida como processo de secularização não liberal do pensamento; por outro lado, na segunda parte do século XVIII, os intelectuais da colônia brasileira introduziram, definitivamente, ideias de liberdade, embora fossem, na prática, diferentes da visão europeia. À guisa de conclusão, percebe-se que o processo de secularização só foi possível devido à fragmentação provocada pela introjeção do regalismo no mundo intelectual português.

**PALAVRAS-CHAVE:** Regalismo, inconfidência carioca, fragmentação.

## ABSTRACT

This dissertation aims research about the regalism as the principle of constitutional theory in the portuguese-brazilian constitutionalism, which is part of the Iberian constitutionalism. This analysis occurs from the movement of unsatisfied intellectuals in Rio de Janeiro's city, which was called "*Inconfidência Carioca*", movement occurred in 1794-95. This observation is possible on the basis that the environment of Europe, especially in Italy and France, was occupied by a resumption of classical humanist culture and a critique of the baroque, which influenced the neoclassical cultural movement brought by intellectuals who lived outside the country, called "estrangeirados". This scenario influenced the accused of the process in Rio de Janeiro, precisely because they studied at a time when structural reforms of higher and basic education were taking place based on neoclassical and humanistic principles. This work argues that the introduction of the enlightenment had two moments: the first, is the influence of the enlightenment in the portuguese reform of education and the process of secularization of thought, but without the completely introduction of liberty; on the other hand, in the second part of the XVIII century, the intellectuals of Brazil colony definitely introduced secretly liberal ideas, although they were, in practice, different from the european mainstream. This process of secularization was only possible because of the fragmentation caused by the introjection of regalism in the portuguese intellectual bias.

**KEYWORDS:** Regalism, Inconfidência carioca, fragmentation.

## **SIGLAS**

ADCRJB. - Autos da devassa ordenada pelo Vice-rei Conde de Resende contra o Juiz de Fora Baltazar da Silva Lisboa.

AURJ Autos da devassa – Prisão dos letrados do Rio de Janeiro.

CDC - Código de Direito Canônico

CPOLRP - Código Philippino, ou, Ordenações e leis do Reino de Portugal

CRDMI - Carta-Régia de Dona Maria I.

LBR – Lei da Boa Razão.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>PARTE 01.....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO I - A INCONFIDÊNCIA CARIOCA ROMPE O SILÊNCIO: UM OLHAR SOBRE A ADMINISTRAÇÃO DO MEDO .....</b>	<b>17</b>
1.1. <i>Resende, o administrador do medo.....</i>	19
1.2. <i>A década de noventa dos setecentos: o neoclassicismo nas arcádias inconfidentes.....</i>	29
1.3. <i>As Sociedades e Academias: adequação conceitual e ambiência cultural.....</i>	40
1.4. <i>Síntese conclusiva.....</i>	50
<b>CAPÍTULO II A ILUSTRAÇÃO NA INCONFIDÊNCIA CARIOCA: DA UNIDADE À FRAGMENTAÇÃO.....</b>	<b>54</b>
2.1 <i>A disputa sobre o método: Ratio studiorum vs. Ensino da filosofia de época.....</i>	58
2.2 <i>A unidade ultramontana: os portugueses contra a tirania de Aristóteles?.....</i>	66
2.2.1. <i>A unidade “perinde ac cadaver”.....</i>	67
2.2.2. <i>A caricatura casuísta e probabilista dos jesuítas.....</i>	72
2.3. <i>A secularização lusitana é regalista: da unidade à fragmentação.....</i>	77
2.4. <i>Síntese conclusiva.....</i>	84
<b>PARTE 02.....</b>	<b>88</b>
<b>CAPÍTULO III - O REGALISMO JUSNATURALISTA E O PARADOXO DE POMBAL: ENTRA EM CENA O JUSNATURALISMO ILUSTRADO.....</b>	<b>88</b>
3.1. <i>O direito natural ilustrado e o mos gallicus das belas-letas.....</i>	90
3.1.1 <i>O direito natural ilustrado no setecentos.....</i>	91
3.1.2. <i>O mos gallicus e o racionalismo neoclassicista.....</i>	96
3.2. <i>A ruptura da unidade e o nacionalismo da teoria constituinte.....</i>	100
3.3. <i>Os paradoxos do setecentos: de Pombal aos inconfidentes cariocas.....</i>	109
3.4. <i>Síntese conclusiva.....</i>	119
<b>CAPÍTULO IV A (IN)CONFIDÊNCIA DA INTELLECTUALIDADE: SECULARIDADE E REGALISMO .....</b>	<b>124</b>
4.1 - <i>Os sistemas de controle das ideias: espetacularização e devassa contra os ilustrados Descontentes.....</i>	126
4.2 – <i>A devassa de 1794-1795: quais obras os letrados não devem ler?.....</i>	134
4.3 - <i>A inconfidência carioca como emanção do poder pré-constituente: secularização, fragmentação, liberalismo e brasilidade.....</i>	140
4.4. <i>Síntese conclusiva.....</i>	147
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>150</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>153</b>
<b>FONTES DOCUMENTAIS .....</b>	<b>153</b>
<b>OUTRAS FONTES .....</b>	<b>154</b>

## INTRODUÇÃO

Um dos clássicos estudos sobre a história constitucional brasileira afirma que "a história constitucional do Brasil, de conhecimento indispensável a quantos buscam estudar nossas instituições políticas e sociais, representa um dos mais profundos mergulhos na compreensão do passado nacional"<sup>1</sup> (BONAVIDES, 1991, p.5). Não obstante, é preciso dizer que essa história constitucional ficou relegada à produção política legislativa de uma constituição positiva. À vista disso, os fundamentos do pensamento político que originaram o discurso da construção de uma identidade nacional foram prescindidos, de modo que o foco das pesquisas recaísse na primeira constituição escrita. Discute-se a Assembleia de 1823, cenário político-social de formação constitucional, mas o período anterior é relegado à completa escuridão.

Dessa forma, os debates políticos travados no Brasil, por um longo período, foram ignorados pelos juristas, deixando-se ao largo temas inexplorados, os quais apenas eram investigados pela história da literatura ou pelos historiadores que se debruçaram sobre o pensamento político colonial no Brasil. Embora as contribuições feitas por esses pesquisadores na área da construção da nacionalidade tenham sido meritórias, há um déficit quanto às obras que influenciaram o pensamento político-jurídico.

Esse contexto não exclui excepcionalidades<sup>2</sup>. No entanto, a exceção confirma a regra: a história constitucional brasileira tem a origem deslocada para os debates constituintes de 1823. Quando muito, faz-se alusão ao período colonial e suas influências exógenas; sem, contudo, ressalvas de nenhum tipo. Seria um equívoco considerar que o pensamento lusitano, parte do que se pode chamar de "constitucionalismo ibérico", reduzia-se à reprodução anencéfala das experiências europeias dominantes. Longe de negar tais influências, foi preciso analisá-las cirurgicamente, a fim de perceber todas as diversidades políticas da realidade lusitana apresentadas no século XVIII.

A ausência dessas pesquisas também pode ser explicada pela forma historicista<sup>3</sup> de olhar à história do direito constitucional, o que sempre resultou na produção compiladora de uma sequência de fatos cronologicamente articulados, abstraídos do contexto amplo no qual

---

<sup>1</sup> Sem grifos no original.

<sup>2</sup> Um bom exemplo de exceção, embora não seja propriamente de história do direito constitucional, é o IBSEN, que em sua obra sobre história do direito discute diversos destes temas de formação do pensamento político brasileiro, a partir de uma compreensão das bases lusitanas (Cf. MARCOS; MATHIAS e NORONHA, 2014).

<sup>3</sup> O conceito pode ser encontrado em Ricardo Fonseca (2009), referindo-se à historiografia de Leopold Von Ranke. Há um debate sobre o termo que melhor representaria a obra de Ranke, já que alguns preferem o termo positivismo histórico (FONSECA, 2009).

estavam submersos. No direito, não é raro uma despreocupação com as significantes anacrônicas atribuídas, o que pode ser exemplificado com a expressão "melhor direito"—abrangente o suficiente para não significar algo de valor à cultura em análise. De forma similar, o direito era visto como uma sequência de leis no tempo, em que, não raramente, buscava-se compreender o passado para chegar ao progresso jurídico, ao "melhor direito". Sem, contudo, jamais deixar transparecer o fosso filosófico que separava o sentido do signo aos seus usos retoricamente emulados, demonstrativos duma imperícia ante a filosofia da história. Tratava-se de uma filosofia da história que incorporava o progresso ao paradigma contemporâneo, sem que houvesse reflexões sobre as construções políticas realizadas em cada momento cultural. A incorporação de uma visão específica da filosofia da história deu-se, curiosamente, de forma acrítica.

A visão equivocada<sup>4</sup> sobre o conceito de direito como elemento histórico, o que pode ser chamado de "visão do progresso jurídico", foi afastada por mim neste trabalho, de modo a reinterpretar a história política e suas bases a partir dos conceitos e princípios filosóficos que deram fundamentação às experiências constitucionais do século XVIII. Esses princípios são a base do meu objeto, de modo que podem ser unidos sob a mesma matriz: o estudo do regalismo como princípio<sup>5</sup> pré-constituente, presente na devassa contra os membros da Sociedade Literária e nas suas formações ilustradas, dentro da matriz cultural lusitana. A hipótese discutida é a de que o regalismo<sup>6</sup> é uma dessas características fundamentais e que, a

---

<sup>4</sup> Sobre a crítica a essa visão, é possível ver, de forma didática, Ricardo Fonseca (FONSECA, 2009). Contudo, vale a ressalva de que o paradigma da Escola dos Annales incorpora uma discursividade historiográfica e uma impossibilidade de se chegar a um resultado seguro dessa interpretação. À tese de que a história pode ser vista como uma ciência, pode-se opor uma rediscussão dos fatos percebidos pelo historiador, sem que isso o leve à violação do próprio fato em si. Entretanto, os fatos não podem ser tomados como meros reflexos relativos da consciência de quem os analisa, pois eles efetivamente ocorreram, pois estes possuem existência ontológica. Não é possível, ainda, desconsiderar que há uma sobreposição teórica no tempo e espaço, não sendo possível toma-la por uma sucessão de complexos históricos cronologicamente organizados, sob pena de desconsiderar inúmeras sobreposições desses fatos no tempo e no espaço. Aqui, contudo, não é o espaço apropriado para desenvolver uma discussão sobre a filosofia da história.

<sup>5</sup> A palavra princípio está aqui longe da aplicação de alguma teoria ponderativa ou de teorias correlatas. Trata-se de utilização tradicionalmente filosófica do termo, no sentido de um "fundamento", o que os gregos chamariam de *arché*; o que, de certo modo, exclui uma interpretação cronológica ou espacial do termo (Cf. RIBEIRO, 2008).

<sup>6</sup> Regalismo, aqui, será compreendido em sentido similar ao de Brasil Gérson, resgatando a definição da Enciclopédia Universal da Editora Epasa: "privilégio que a Santa Sé concedia aos reis e soberanos num ponto relativo à disciplina da Igreja" (p.13). Contudo, é preciso aprimorar o que diz Gérson em seguida, ao sinalizar que esse início se daria no momento em que "a religião passou a contar com auxílio oficial, posto que Constantino não teria oficializado a religião Católica, mas permitido uma liberdade de culto: "o imperador Constantino fez promulgar o Édito de Milão em 313, por meio do qual liberou o culto cristão nos domínios do Império" (PINTO, 2011, p.37), mas não apenas o cristianismo (Cf. FAITANIN, 2016). De qualquer forma, o autor observa que, nos diversos percursos históricos, há uma desagregação dessa ideia de que a própria Igreja concederia aos reis tais atribuições, por exemplo no caso do galicanismo de Bossuet em sua declaração dos quatro princípios (um conciliarismo mitigado, em relação às posições sustentadas por Luís XIV). Será, também, o caso do regalismo em Portugal, principalmente em sua exasperação com a ilustração pombalina (Cf. GÉRSO, 1978, p.14).

partir dele, diversas consequências à teoria política podem ser estratificadas. A pesquisa foi realizada tendo por objetivo geral realizar uma genealogia<sup>7</sup> sobre o cenário ilustrado, a partir da metodologia conhecida como contextualismo linguístico<sup>8</sup>.

Em virtude disso, é válido que alguns ajustes conceituais sejam realizados. O primeiro tem relação com a emanção de poder constituinte. Não se pode considerar que os movimentos das inconfidências ou conjurações foram, historicamente, a emanção de um poder constituinte. Faltava-lhes a movimentação em direção à criação de uma constituição positiva, bem como a lapidação da noção de "nação" ou construção da brasilidade, conceito essencial para que se possa falar de emanção constituinte. Dessa forma, só como "pré-constituinte" poderá ser concebido, de sorte que signifique as bases políticas e filosóficas que possibilitaram a existência da discussão constituinte no Brasil.

De outro lado, há a indecisão terminológica quanto ao próprio objeto. Utilizar-se-á, nesta dissertação, a expressão inconfidência e não conjuração. Nas pesquisas historiográficas, há uma celeuma quanto à melhor forma de designar os movimentos arredios ao poder da Coroa, tendo em vista a tentativa de se recuperar a que melhor retratasse a distinção dos movimentos de enfrentamento em relação aos intelectuais da colônia.

De um lado, há aqueles que consideram a expressão "inconfidência" um equívoco, pois era utilizada pelos acusadores vinculados ao poder inquisitorial da Coroa; uma expressão, na verdade, de cunho jocoso para a sociedade da época. Sobre a outra ação em terras mineiras, Kenneth Maxwell é contundente em criticar a expressão Inconfidência Mineira, dizendo que essa é uma "designação de que francamente não gosto(a), e que não uso(a)", tendo em vista a semântica que lhe subjaz, já que "a palavra inconfidência vem dos donos do poder e não da oposição. Vem da contra-revolução e não da revolução, e, enfim, o objeto das nossas comemorações é uma revolução frustrada, não uma repressão bem sucedida" (MAXWELL, 1989).

De outro lado, embora realmente os acusadores usassem a designação inconfidente, é válido dizer que os acusados também a utilizavam, já que a expressão conjuração significava, mais diretamente, um conluio contra o príncipe, tudo que os acusados na Inconfidência Carioca pretendiam evitar. Assim sendo, os acusados de lesa majestade não se assumiam nem inconfidentes nem conjuradores.

Os sentidos marcados pelas convenções da época não auxiliam na escolha mais sensata. A inconfidência significava, segundo o dicionário editado por Antonio de Moraes

<sup>7</sup> Sobre a diferença entre um comentário e uma explicação, ver (FOLSCHEID et. al., 1996).

<sup>8</sup> (Cf. SKINNER, 1966).

Silva, em 1789, "a falta de fé, ou a fidelidade devida ao Príncipe. §Tribunal da inconfidência, onde preside um juiz, para conhecer deste crime"(MORAES, 1789b, p.145). Já conjuração podia ser compreendida como a "união de pessoas, que se prestarão a fé de concorrer para algum mal publico, contra o príncipe, Pátria. §Exorcismo"(MORAES, 1789a, p.448).

É discutível se na Inconfidência Carioca houve mesmo uma conjuração, que, por definição, necessitava de um projeto direcionado à derrocada ou ao confronto do príncipe. A associação intelectual no Rio de Janeiro possuía características diferentes da experiência conjuradora anterior. Em Minas, Joaquim José da Silva Xavier assumiu a culpa e seu advogado, José de Oliveira Fagundes - um letrado também formado em Coimbra nos idos de 1778, depois da reforma ilustrada (FIUZA, 2011) - foi obrigado a apelar à sua incapacidade de compreensão dos fatos e à sua falta de importância à época. Na Inconfidência Carioca, todos os acusados alegariam inocência e desconhecimento em relação às ideias de liberdade ventiladas nos livros "censurados", inclusive alegando não terem lido tais obras, apenas, inocentemente, volver as folhas sem compromisso. Na inconfidência carioca, contudo, não houve nenhum acusado que assumisse seus planos de formular uma derrocada do soberano e nem do vice-rei, não obstante todo o desagravo que eles causassem. O motivo da perseguição aos intelectuais foi barrar a mera possibilidade dessa iniciativa, com base no precedente mineiro.

Assim, o debate em cena é relativamente desnecessário. De qualquer forma, tendo em vista o costume quase ritualístico de todos os pesquisadores se pronunciarem, o trabalho utilizou a expressão inconfidência, mas focou-se na visão dos acusados e não na dos acusadores. É que se ser chamado de "inconfidente" atrairia uma imputação dos acusadores, a denominação "conjuração" atrairia um ato que causaria "mal público" o que, obviamente, era a visão dos acusadores e não dos acusados. Dessa forma, as expressões são, ambas, depreciativas; mas usuais na prática historiográfica.

É possível, dessa forma, conceituá-la como o movimento intelectual que se reunia na sociedade literária, investigado pela Coroa por meio da devassa. Essa, diga-se, não apurou a existência de nenhum plano para expulsar os portugueses, de modo a não existir, verdadeiramente, um julgamento final, mas um procedimento investigatório em curso perpétuo. Contudo, o procedimento investigatório e de julgamento não se revestiam das mesmas formalidades da atualidade, de modo que todo leitor deve suspender seus juízos sobre o processo penal e embarcar no século XVIII, a fim de compreender o período. A decisão nunca saiu e a Inconfidência Carioca é um caso de investigação que se protraiu no tempo, embora a prisão de alguns ilustrados tenha sido efetuada. Isso não impediu que a pecha de



traidores da monarquia tenha incidido sobre eles, já que esses intelectuais amarguraram um longo período de melancolia após a prisão.

É nesse movimento intelectual que se procura demonstrar a existência das bases políticas e filosóficas do constitucionalismo, inseridas no pensamento lusitano, desde a segunda quadra do século XVIII e transformadas pelo cenário do final desse século, tal mobilização foi chamada de período constitucional "pré-constituente".

A pesquisa tem um perfil mais panorâmico sobre a Inconfidência Carioca e sobre o pensamento ilustrado da década de noventa dos Setecentos. Não havia um trabalho que se esforçasse para uma compreensão jurídica e política do fenômeno da Inconfidência Carioca, a partir das bases da teoria constitucional que estavam sendo montadas à época, embora já existissem, em número considerável, estudos que versassem sobre Manuel da Silva Alvarenga, assim como sobre a reforma de Pombal.

Embora o foco deste trabalho tenha sido o regalismo, como princípio político que acarretaria a secularização, o perfil genealogicamente definido por esse estudo visa possibilitar uma compreensão do que esses fenômenos significaram ao Direito. O conhecimento sobre a gênese política do pensamento brasileiro merece grande esforço, principalmente para compreensão dos processos e das ideias que influenciaram as ações do século XIX. A desconsideração dessa perspectiva pelos historiadores do direito contribui para compreensões equivocadas e para instrumentalizações indevidas dessa gênese no pensamento ibérico.

Já existiam diversos trabalhos sobre as conjurações de Minas, em 1789, Bahia, em 1798, e Pernambuco, em 1801. Isso não ocorria, todavia, com a Inconfidência Carioca. Dentro de um panorama geral sobre as publicações<sup>9</sup>, é possível visualizar a obra de Afonso Carlos Marques dos Santos como um paradigma sobre o tema, em tese realizada na década de 80, que receberia posterior publicação pela Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esporte, em 1992, sob o título **No rascunho da Nação: Inconfidência no Rio de Janeiro** (1992). A partir dessa matriz, que até hoje parece ser o melhor trabalho sobre a Inconfidência Carioca, constituíram-se as demais pesquisas, como, por exemplo, a obra *Inconfidência no império: Goa de 1787 e Rio de Janeiro de 1794* (2011) e os estudos de Carlos Guilherme Mota. No âmbito da literatura, existe um número considerável de obras sobre o tema, presente em quase todos os manuais, mas é preciso que se destaque a tese de doutorado de Gustavo Henrique

---

<sup>9</sup> Esse panorama é feito por Anita Correia Lima de Almeida (2011, p.15 e ss.) que cita um número maior de autores, mas deixada de lado outros citados aqui. Caso o leitor deseje uma profundidade nas fontes históricas sobre o tema, deve consultar a obra.

Tuna denominada **Silva Alvarenga: representante das Luzes na América portuguesa** (2011), que prestou grande contribuição a partir da análise das obras de Manuel da Silva Alvarenga, realizando uma interessante genealogia do poeta, do professor e do advogado. Além disso, outros pesquisadores ligados ao culturalismo contribuíram com a temática, principalmente, em relação à influência das reformas de Pombal no pensamento brasileiro, como, p.ex., Antonio Paim (2009)<sup>10</sup>.

Em virtude disso, a pesquisa não se focou em nenhum autor específico, pois a maior parte deles faz parte de um movimento literário; e a literatura - mesmo que algumas obras possam apresentar um olhar anacrônico - já tratou de suas vidas pessoais e suas obras literárias.

O trabalho foi estruturado em quatro capítulos, cada um subdividido em três partes e uma síntese final. No primeiro capítulo, situou-se o debate sobre a Inconfidência Carioca, investigando três conceitos iniciais que são fundamentais: a administração do medo, as academias e sociedades dos ilustrados, bem como o Neoclassicismo<sup>11</sup>. Realizou-se uma ambiência no que se refere ao tema, sendo possível compreendê-lo no seu contexto mais geral. No segundo capítulo, concluiu-se uma genealogia do pensamento desses intelectuais, a partir do seu período de formação em Coimbra ou nas universidades francesas, o que dá azo para compreender o posicionamento deles em alguns temas e, principalmente, seu desejo de continuar a adquirir conhecimento, mesmo que burlando o sistema de censura português. No terceiro capítulo, buscou-se compreender a introjeção do pensamento político da liberdade, que daria ensejo a algumas posições políticas desses ilustrados e à acusação realizada pela Coroa. Por fim, no quarto capítulo, examinou-se a temática da construção da nacionalidade e do conceito de período "pré-constituente", a fim de enquadrar essa experiência constitucional sob a ótica da história constitucional.

Quanto às citações dos textos clássicos a grafia corrente, no que foi possível, foi mantida. Contudo, embora não tenha corrigido nenhum "erro", posto que apenas anacronicamente ele assim poderia ser entendido, trocamos a letra "f" pela letra "s" quando foi o caso, com o objetivo de facilitar a leitura das partes destacadas. As obras em negrito, mas que não foram citadas, não foram fruto de apreciação. Na medida do possível, citou-se outro trabalho que tenha produzido um bom estudo sobre o tema.

---

<sup>10</sup> O espaço aqui não possibilitará uma análise expressiva dessas contribuições à luz da metodologia e do objeto aqui analisado. Contudo, faz-se questão de ressaltar o trabalho de Paim e de todo o movimento que ele representou, com outros autores, para a história do pensamento brasileiro.

<sup>11</sup> A expressão "neoclassicismo", neste trabalho, nada tem a ver com a expressão utilizada no Direito Penal ou na Economia. Trata-se de um conceito ligado à produção artística, de forma geral, e à literatura de forma específica.

## PARTE 01

### CAPÍTULO I - A INCONFIDÊNCIA CARIOCA ROMPE O SILÊNCIO: UM OLHAR SOBRE A ADMINISTRAÇÃO DO MEDO

A fim de melhor compreender a história da teoria política subjacente ao pensamento ibérico, não se pode separá-la do seu próprio tempo, nem do que se entende por história do direito. Não é nenhuma novidade que há um embate pelas construções da história<sup>12</sup>, encampado, principalmente, por uma metodologia que se preocupa em reconstruir a visão de Estado-nação a partir da sujeição de obras, sobretudo literárias, que vigoravam no século XVIII. Dessa forma, o tempo histórico que envolve as conjurações - precipuamente em Minas Gerais e no Rio de Janeiro - é constantemente analisado como o início da própria ideia de nação. A Inconfidência Carioca de 1794 disso não ficará imune, uma vez que sempre é chamada a integrar o grande espaço intelectual literário responsável pelo projeto de nação, contrário ao colonialismo lusitano.

O desafio ao projeto modernista, que encampa esse desejo, será sempre polêmico. Fazer uma análise verdadeira é mais difícil do que uma representação idealizada do conceito de nação, diante de fatos do passado. A tese, no entanto, precisa ter seu julgamento suspenso, ao menos até que haja uma consolidação maior do que estava em jogo nessas relações intelectuais, ou ainda até que análises bem detalhadas tornem possível identificar quais eram, efetivamente, as ideias que circulavam nessas conjurações.

O primeiro espaço a demandar uma caracterização, com o objetivo de alcançar a plena ambientação do espírito da época do movimento inconfidente, é a compreensão do contingente populacional existente na capital colonial fluminense. A cidade do Rio de Janeiro, após o censo realizado em 1799, por ordem do conde de Resende, perfazia um total de 43.376 habitantes: 28.390 homens livres e 14.980 escravos (SANTOS, 1992, p.85). No século XVIII, o Rio de Janeiro era, de fato, uma típica cidade pequena cujos limites podiam, facilmente, ser percorridos a pé, além de ser um lugar onde a população urbana se conhecia inteiramente, não se assemelhando em nada com a cidade cosmopolita de hoje (SANTOS, 1992, p.85).

Sob um rígido controle da inquisição e, posteriormente, da Real Mesa Censória, a colônia possuía poucos eruditos. O ensino era, até a reforma educacional - iniciada em meados

---

<sup>12</sup> Essa disputa é travada no campo da historiografia. Diversas escolas historiográficas procuram revelar a melhor forma de traduzir fatos históricos aos não participantes destes, realizando uma associação entre os fatos narrados e a visão de mundo do autor. De um relativismo historiográfico até uma mensuração objetiva dos fatos históricos, a questão é que o embate continua sendo travado (Cf. BURKE, 1990; FONSECA, 2009). No campo da história das ideias não seria diferente.

do século XVIII - quase que unicamente oferecido por jesuítas. O fato de inexistir imprensa tornava ainda mais difícil a sociabilidade letrada, sendo necessária a criação de formas alternativas, como as academias ou sociedades científicas (SILVA, 2013, p.11-13). Havia, portanto, por se tratar de uma sociedade pequena e pouco instruída, uma cultura de predominância oral<sup>13</sup>, característica dessa época.

Essas ideias orais circulantes, discutidas na década de noventa dos setecentos, não começam, contudo, nessa mesma década. Algumas argumentações, grafadas na história literária pelos próprios inconfidentes, remontam a um período fundamental da história de Portugal chamado de ilustração. Essas ideias, entretanto, não circulavam facilmente. O medo de uma parcela dos intelectuais e dos negociantes causava um paradoxo: embora não tivessem a coragem de cortar os laços com um governo que focava apenas nos seus próprios interesses, talvez não mais considerassem a monarquia ilustrada<sup>14</sup> que utilizava-se do medo a fim de barrar as ideias de liberdade. Eis o paradoxo<sup>15</sup> que indispsôs os ilustrados: de um lado, a Coroa estava a permitir o esclarecimento, mas de outro estava a negar a possibilidade de introdução de ideias que pusessem a monarquia em risco.

O primeiro capítulo possui uma função preliminar analítica, na qual se busca esclarecer e introduzir as partes pensadas individualmente, até que a inconfidência possa ser considerada, em seu todo, como uma manifestação do poder pré-constituente. Nessa perspectiva, expor-se-á os fatos que deram origem à devassa, principalmente seus antecedentes na própria década de noventa, bem como a estrutura intelectual vigente. Manter-se-á o foco nas ideias que circulavam à época, contextualizando os rumos que as situações políticas foram tomando até que, finalmente, o conde de Resende desse início ao processo de devassa dos membros da Sociedade Literária do Rio de Janeiro, naquela ocasião vista sob a máscara da desconfiança.

Em um primeiro momento, abordam-se dois fatos relevantes no Rio de Janeiro da década de noventa que antecederam a inconfidência carioca, considerando-os a partir do conceito de *administração do medo*. Depois, analisa-se o neoclassicismo como movimento cultural, intimamente ligado aos inconfidentes. Por fim, apresenta-se a Sociedade Literária e

<sup>13</sup> Um foco abrangente sobre a oralidade dessa sociedade pode ser encontrada em SILVA (2013).

<sup>14</sup> Há debates sobre o melhor termo para designar o período. Muitos criticam a expressão "despotismo esclarecido", posto que partiria de um preconceito sobre o regime de Pombal. Nesse caminho, Falcon (Cf. 1986b) sustenta que a expressão "absolutismo esclarecido" demonstraria melhor a realidade da época, principalmente pela difícil caracterização de José I como um "déspota", embora fosse um período de centralização do poder em pleno iluminismo (Cf. 1986a). De qualquer forma, as expressões "absolutismo ilustrado" e "monarquia esclarecida" serão utilizadas de forma indistinta.

<sup>15</sup> A referência aqui é ao paradoxo conhecido como "paradoxo de Pombal", entre maximização da liberdade e maximização da centralização de poder no período josefino (Cf. capítulo 03 desta dissertação). O paradoxo entre a centralização e a liberdade é o tema da biografia do Marquês de Pombal de Kenneth Maxwell, denominada "Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo" (1996).

seu significado no pensamento ilustrado da época, característica imprescindível à compreensão da devassa contra os seus participantes. A ignorância desse símbolo institucional ligado à busca pelo desenvolvimento científico deu azo às interpretações afastadas do que as fontes indicaram, como, por exemplo, a confusão entre tais sociedades e a Maçonaria.

### *1.1. Resende, o administrador do medo*

A compreensão do Rio de Janeiro, nos Setecentos, é feita por meio da inconfidência carioca e do clima de repressão às ideias. O Rio - capital colonial que albergava em seu seio escravos, negociantes, letrados e analfabetos - possibilitava o espaço propício às crises relativas à metrópole. Do julgamento dos inconfidentes mineiros - ocorrido na capital, com a morte de um símbolo inventado - até a devassa sobre uma carta anônima conspiratória, a repressão trouxe à baila o verdadeiro propósito dos intelectuais da época, com espaços reduzidos de sociabilidade e interação letrada.

No dia 11 de junho de 1794, o Conde de Resende enviou uma comunicação oficial ao Tribunal da Relação do Rio de Janeiro – mais especificamente ao desembargador Antônio Dinis da Cruz e Silva, com a finalidade de dar início à devassa contra os membros da Sociedade Literária<sup>16</sup>. O conde de Resende tinha plenos poderes para utilizar desse instrumento, a fim de recrudescer o sentimento de controle das ideias exercido pela Coroa. Tem-se, então, o início da administração do medo em terras fluminenses.

O Tribunal da Relação do Rio de Janeiro foi criado por D. José, em 1751, ainda na administração do Vice-Rei D. Luís de Meneses e Ataíde. Movido pelo desagravo à demora, ele assim se expressa: “por ficar em tanta distância da Bahia, não podem seguir nelas as suas causas, e requerimentos, sem padecer grandes demoras, despesas, e perigos, o que só podia evitar-se, criando-se outra Relação” (SOUZA, 2001, p.140).

A Relação era composta pelo Governador da Relação, Chanceler da Relação; os Desembargadores dos Agravos e Apelações; dois Ouvidores-Gerais; um Juiz e um Procurador dos Feitos da Coroa e Fazenda, ou seja, dez cargos<sup>17</sup> de importância (SOUZA, 2001, p.145). Com a transformação do Rio de Janeiro na capital da colônia, em 1763, a importância da Relação no Rio de Janeiro cresce.

<sup>16</sup> No despacho minutado pelo Conde de Resende consta a finalidade da devassa: "Me pareceu ordenar a V.S., como por esta ordeno, que proceda logo a uma exata informação ou devassa, a quem servirá de corpo de delito, perguntando nela, sem determinar o número, todas as testemunhas que lhe parecer, sobretudo o referido e o mais que a ela for relativo, dando-me a miúdo conta do que dela resultar, para eu dar as providências que julgar mais conformes ao serviço de Sua Majestade, a quem dou parte desta minha resolução" (ADRJ, 1994, p.37).

<sup>17</sup> Ressalvando-se os cargos de menor monta, não considerados na contagem.

Apesar do relativo sucesso que o Tribunal gozava, não lhe foi atribuída a competência para julgar os presos na Inconfidência Mineira, de modo que a rainha determinou a competência especial para um Tribunal específico (CRDMI, 1978), no qual foi indicado, para compor o julgamento, o Desembargador-Chanceler Antônio Dinis da Cruz e Silva; agora chamado pelo conde de Resende para auxiliar na devassa contra a Sociedade Literária. A rede de relações entre os governantes tem os seus vetores de ligação estendidos até a inconfidência carioca. Resende e Antônio Dinis da Cruz e Silva mantiveram relações próximas no julgamento contra os mineiros insurgentes. Dessa forma, o cenário de terror contra aqueles que se manifestassem contra a monarquia já tinha sido introjetado no Rio de Janeiro.

O complexo de atos que visavam romper a normalidade das inter-relações entre os membros da cidade estava formulado a partir de vários instrumentos específicos, destinados ao controle e submissão não revoltosa dos membros da colônia. A *administração do medo*, conceito elaborado por Afonso Carlos (SANTOS, 1992), tinha por objetivo, portanto, mantê-los na condição de submissos ao poder da administração por meio da ação estatal repressora, mesmo que fosse necessário valer-se da censura<sup>18</sup>. A suspeita de que os ideais de liberdade e os princípios republicanos trazidos pelos iluministas - principalmente os de origem francesa - iriam se espalhar de forma incontrolável só podia ser combatida com um freio instrumental que fosse eficiente e veloz, o que justificou a utilização da censura como um processo destinado a dificultar sua circulação em Portugal. Essa visão estava longe de ser isolada de um contexto mais geral. A Coroa se alimentava, principalmente, das opiniões de D. Vicente de Souza Coutinho, embaixador de Portugal, em Paris, cidade símbolo do pensamento jacobino que ameaçava se espalhar em todas as direções, o qual classificava as referidas ideias revolucionárias como uma "espécie de propaganda afiliada aos jacobistas, que, estando encarregada especialmente da conversão dos estabelecimentos do Novo Mundo, se compõe de indivíduos de todas as nações", constituídos com o objetivo claro e manifesto de "serem os instrumentos da ruína de suas pátrias" (COUTINHO *apud* SANTOS, 1992, p.34). Esses emissários algozes da monarquia foram "despachados para diferentes partes, munidos de exemplares impressos da Constituição francesa e declaração dos direitos do homem, traduzidos nas respectivas línguas"<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> No contexto português, a Casa Real da Censura é um exemplo clássico de como essa disseminação do medo foi aplicada. Sem embargo, a própria relação entre Pombal e a imprensa pode ser destacada, em virtude do controle existente sobre esse meio de disseminação de informação.

<sup>19</sup> D. Vicente de Sousa Coutinho, embaixador de Portugal, em Paris, escrevendo para Lisboa, em 25 de novembro de 1791, citado por SANTOS (1992 p.34).

Como a censura não conseguia refratar todo pensamento liberal divulgado no cenário do século XVIII, tornava-se imprescindível que houvesse um expediente da Coroa para controlar e punir, exemplarmente, aqueles que transgredissem os costumes da monarquia. A devassa<sup>20</sup> era, justamente, esse instrumento: juridicamente cabível nos casos investigativos de lesa-majestade, sem prescindir de provas mínimas para a investigação, tendo em vista as relações recíprocas de controle entre os cargos públicos da época, geralmente marcados por conflitos pessoais que se travestiam em conflitos entre cargos importantes.

Um exemplo claro em que a devassa foi utilizada contra inimigos do Conde foi a de Baltasar da Silva Lisboa<sup>21</sup>, irmão do visconde de Cairu<sup>22</sup>. Embora não tenha participado diretamente do processo inconfidente de 1794, sofreu uma devassa em virtude de carta que chegou nas mãos do seu inimigo José Luís de Castro, o conde de Resende.

Baltasar nasceu na Bahia, em 1761, e faleceu no Rio de Janeiro, em 1840. Formou-se, na Universidade de Coimbra, em 1783, após o período da reforma pombalina e, portanto, teve contato com o cenário social de aprofundamento da filosofia e da história natural. Participou de importantes instituições, dentre elas a Academia Real das Ciências de Lisboa e o Instituto Histórico Brasileiro. Aluno de Domenico Vandelli, autor do livro **Dicionário dos termos técnicos de história natural extraídos das obras de Lineu**, em Coimbra (Cf.LIMA, 2011, p.28), influenciou-se pelas análises da filosofia natural<sup>23</sup> e da história natural<sup>24</sup>.

Sua formação em Coimbra possibilitou a ocupação em diversos cargos da estrutura de governo monárquico, tal qual o de juiz de fora do Rio de Janeiro, no período compreendido entre 1788 a 1798; Desembargador dos Agravos da Casa da Suplicação do Rio de Janeiro, em

<sup>20</sup> Abordarei apenas as devassas diretamente relacionadas com o Rio de Janeiro, tendo em vista os fins deste trabalho. Contudo, vale ressaltar, pela importância cultural, a devassa em Goa, na qual Bocage - que esteve no Rio de Janeiro de passagem a caminho da Índia portuguesa, em 1797 - também seria preso e processado em Portugal, acusado de irreverências antimonárquicas e anticatólicas. O plano básico da conjuração tivera sua origem, na elite civil e eclesiástica de Goa (SANTOS, 1992 p.859. p.59).

<sup>21</sup> As informações biográficas de Baltasar foram retiradas, em sua maioria, do artigo de Ana Paula dos Santos Lima. (Cf.LIMA, 2011).

<sup>22</sup> José da Silva Lisboa, conhecido como Visconde de Cairu, nasceu em Salvador em 1756, oriundo de família humilde, frequentou os cursos de "direito e filosofia" da Universidade de Coimbra em 1778. Ao retornar para o Brasil, assumiu a cadeira de Filosofia Racional e Moral, fundando uma cadeira de Grego. De 1797 até 1808, foi funcionário da Coroa no cargo de Deputado e Secretário da Mesa de Inspeção da Agricultura e Comércio da Cidade da Bahia. Por volta de 1795, José da Silva Lisboa teve acesso à tradução do livro de Adam Smith "**Uma investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações**", o que lhe despertou um interesse sobre o liberalismo econômico. Após esse contato inicial, tornou-se um voraz divulgador do liberalismo econômico nas terras brasileiras (ROCHA, 2001, p.10-12).

<sup>23</sup> A filosofia natural era o ramo da filosofia voltado para estudo das questões relacionadas à física e à natureza (Cf. BLUTEAU, 1720c, p.48).

<sup>24</sup> Aplica-se o mesmo sentido da expressão "filosofia natural", mas agora a partir da "narração de outras cousas memoráveis, que tem acontecido em algum lugar, em certo tempo, & com certas pessoas, ou nações". (Cf. BLUTEAU, 1720a, p.48).



1809; Comendador da Ordem de Cristo - Conselheiro do Imperador D. Pedro I - e Professor da Faculdade de São Paulo em 1827 (Cf.LIMA, 2011, p.28 e ss.)<sup>25</sup>.

À época da carta anônima, em cujo conteúdo havia uma denúncia capaz de que alguma autoridade deflagrasse devassa contra si, Silva Lisboa “ocupava o cargo de juiz de fora, que era acumulado com o de presidente do Senado da Câmara”, possuindo, portanto, funções judiciárias e administrativas: “além de julgar e dar sentenças, isto é, resolver litígios entre partes desavindas, ele é um agente da administração e um executor de suas providencias”, enfrentando todo tipo de conflitos de jurisdição, principalmente com o Vice-rei (SANTOS, 1992 p.35).

O legado deixado por Baltasar pode ser encontrado no campo da história natural, como no clássico livro **Princípios da física vegetal para servir de preliminar ao estudo dos cortes de madeiras** (LIMA, 2011, p.160). O autor pode ser considerado um protetor das matas nos setecentos, já que “os relatórios de Baltasar da Silva Lisboa denunciavam abusos no uso dos recursos naturais na Comarca de Ilhéus, principalmente no manejo das florestas” (LIMA, 2011, p.161). Dessa feita, é possível dizer que o espírito ilustrado está presente na obra de Baltasar, justamente na medida em que promove a readequação do *pensamento* científico natural.

A análise da correspondência de Baltasar Silva demonstra de forma clara sua missão de realizar pesquisas de “diligências e averiguações”, recolhendo amostras naturais (SANTOS, 1992 p.43). Contudo, essa missão dependia do beneplácito do Vice-rei. Em um primeiro momento, Luís de Vasconcelos e Sousa forneceu toda a cobertura necessária à realização das pesquisas de Silva Lisboa, disponibilizando, inclusive, uma equipe que desenvolvia um trabalho em conjunto com um pintor que fornecia o retrato das descobertas e de várias espécimes naturais encontradas (SANTOS, 1992 p.34)

Esse fato justifica a escrita dos livros referentes à História Natural. Em longo prazo, daria substrato à minuta da obra **Annaes do Rio de Janeiro: contendo a descoberta e conquista deste paiz, a fundação da cidade com a historia civil e ecclesiastica, até a chegada d'El Rei Dom João VI; além de noticias topographicas, zoologicas, e botanicas**<sup>26</sup> (LISBOA, 1834). O livro, que tem por último episódio a construção do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro, pela Jacinta Rodrigues Aires, sob proteção de Gomes Freire de

<sup>25</sup> Todos esses dados biográficos de Baltasar Lisboa foram retirados de (LIMA, 2011).

<sup>26</sup> No site do senado <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242739>>, o livro se encontra em formato digital, mas estão indisponíveis o volume 03 e o 06. No total, a obra conta com 7 volumes.



Andrade, governador da Capitania do Rio de Janeiro; no entanto, não faz referência ao período histórico da década de noventa.

A visão de mundo do juiz contribuiu para que entrasse em choque com o conde de Resende, mormente em virtude do “incidente com a farinha”<sup>27</sup>, um episódio relacionado à atividade do contrabando, não rara no cenário colonial: “o privilégio legal português da navegação do Brasil não excluía o contrabando que se praticava em larga escala, e que pelo seu vulto não pode ser ignorado” (PRADO JUNIOR, 1972, p.228).

Em 1794, o juiz de fora do Rio de Janeiro “denunciava este contrabando que se fazia, segundo ele, às escâncaras e sob as vistas de autoridades desleixadas e mesmo coniventes” (PRADO JUNIOR, 1972, p.228). Como é possível constatar, o desleixo e anuência são direcionados ao conde. Nesse caso, Baltasar da Silva pretendia denunciar os atravessadores corruptos que prejudicavam a população, em virtude dos altos preços realizados. Diante disso, Santos destaca que “em junho de 1792, o Senado da Câmara decidiu '(...) constranger os mestres das embarcações a descarregarem os mantimentos que tinham recebido a bordo sem licença e de serem presos”, requerendo, ainda, que se “escrevesse ao Exmo. vice-rei do Estado”, em obediência às resoluções reais, à agricultura e aos interesses do povo, com a finalidade de “que [este] não tomasse os mantimentos aos lavradores senão com o dinheiro na mão e pelos preços que corressesem e não por inferiores, como se executava( ... )” (SANTOS, 1992 p.49).

O documento provocou um rebuliço, de modo que não restou ao Vice-rei outra alternativa senão sugerir aos negociantes que não executassem a decisão do Senado que exigia a descarga dos mantimentos, dando-lhes proteção (SANTOS, 1992 p.49). Esse episódio sustenta a visão clássica do conde de Resende, provável corrupto, como defensor dos negociantes mais ricos, pois deixava o contrabando ocorrer às claras, locupletando-se deste, com o objetivo de maximizar suas próprias riquezas<sup>28</sup>. Nesse cenário, Baltasar da Silva Lisboa, em levante particular, teria confrontado o Vice-rei, abrindo a devassa para investigar os altos preços e o desvio de farinha de mandioca e, em consequência, diminuir os preços cobrados. Tal visão coloca Resende numa posição diametralmente oposta à de Baltasar da Silva; não

<sup>27</sup> Deve-se realizar, contudo, uma ressalva metodológica. Caio Prado parte de uma visão, em regra, baseada no materialismo histórico dialético. Sem dúvida, essa metodologia se choca com alguns autores aqui citados. Por conseguinte, ressalva-se que a utilização dessa narrativa do Caio Prado não significa um sincretismo ou uma adoção *ipsis literis* de sua metodologia historiográfica, mas um reconhecimento de sua contribuição sobre esse episódio em especial, já que sua narrativa é reproduzida nas principais obras que versam sobre o tema.

<sup>28</sup> Sobre a relação conflituosa entre Baltasar da Silva e o conde de Resende, ver dissertação de mestrado defendida por Cristiane Maria Marcelo (2010, p.93-153). Dificilmente os que tinham ligações com a elite do poder investigatório eram punidos. No caso do conde de Resende, o curioso é que ele próprio maldizia os contrabandistas, dizendo que eles “eram “pessoas perversas” que colocavam seus próprios interesses acima dos do Estado”, sem embargo de ter sofrido várias denúncias por corrupção e favorecimento do contrabando (PIJNING, 2001 p.407).

apenas pela abertura da devassa, mas, também, pela proteção inescrupulosa e criminosa supostamente praticada pelo Conde. São duas as pechas atribuídas ao Conde: de um lado tem-se a concordância com o contrabando e o aumento de preços; de outro lado, um apoio à atitude dos negociantes.

A contenda entre Baltasar da Silva e o conde de Resende não é posta em questão<sup>29</sup>. No entanto, dessa briga uma série de consequências importantes são derivadas a fim de que se possa traçar o perfil desse administrador, de modo que a devassa associada a uma carta anônima recebida pelo conde possa ser lida em seu contexto. A devassa utilizada pelo conde contra Baltasar, a seguir chamada de “devassa da carta”, é considerada, por Afonso Carlos, como exemplo do cenário anterior à inconfidência carioca, demonstrando o cenário de medo, culminante na própria prisão dos inconfidentes de São Sebastião (SANTOS, 1992 p.24).

Tal opinião pode ser considerada como válida, levando-se em consideração que, em 1793, os membros da sociedade literária ainda não haviam sido perseguidos. Todavia, o evento está ligado à devassa posterior, uma vez que a investigação é promovida em virtude das ideias que circulavam no ambiente intelectual da época, em especial às que buscavam uma certa autonomia da colônia, autonomia essa que, segundo o conteúdo da carta, poderia ser alcançada até mesmo com o homicídio do conde de Resende.

Na verdade, o que está em jogo é o perfil do conde de Resende. Ele exorbitava de suas funções? Era autoritário e desconsiderava a forma de atuar balizado nos preceitos de justiça? Era avarento e só pensava em si? Todas essas questões estão subjacentes à construção proposta por Carlos Afonso, no sentido de ser, o conde de Resende, aquele perfil mais adequado à administração do medo<sup>30</sup>. Assim, o conde é projetado como aquele que “exorbitava de suas atribuições e poder para interferir nas ações judiciais, controlando-as e decidindo questões forenses através de seus mestres de campo” (SANTOS, 1992 p.45).

É preciso dizer que a imagem caricatural dum agente de Estado corrupto é amplamente divulgada nos textos históricos sobre o tema. Uma possível justificativa para o tempo que o Vice-rei tenha gozado de "imunidade" às denúncias é a de que seu pai, D. João Luís de Castro,

<sup>29</sup> No clima dos comentários maliciosos que circulavam pelas cidades; os ataques entre o conde e Baltasar não arrefeciam, já que este o juiz de fora não se curvava às medidas consideradas por aquele. Nesse cenário, o conde parecia fazer de tudo para inibir socialmente as condutas de Baltasar, como, por exemplo, abrir, frequentemente, a correspondência “na sala do vice-rei” ou realizar “demonstrações públicas contra Silva Lisboa” (SANTOS, 1992 p.46). Afonso indica, ainda, outra hipótese de confrontação pública: “O próprio conde de Resende, de quem se deveria esperar maior discrição, voltou-lhe "a cara, e parte do corpo" numa cerimônia da "segunda oitava de Festa", na qual o vice-rei recebia cumprimentos representando "a figura de Sua Majestade?" (SANTOS, 1992 p.45).

<sup>30</sup> A construção da imagem corrupta e tipicamente egoísta é discutida e problematizada por Cristiane Maria Marcelo (2010. p.93-153).

com o cargo no Conselho Ultramarino, dava-lhe proteção política; o que teria durado apenas até a sua morte (MARCELO, 2010. p.93-153).

Muito dessa construção parte da visão do próprio Baltasar da Silva Lisboa que, em carta destinada à rainha em desagravo ao Conde, realiza um pedido de “substituição no cargo que ocupava no Rio de Janeiro e que o destine para outra função em que pudesse servi-la com o seu "fervoroso zelo”, afirmando, por vezes, que o conde tentaria alegar que nada daquilo estava ocorrendo" (SANTOS, 1992 p.45). É preciso, contudo, relativizar algumas opiniões do próprio Baltasar da Silva, que às vezes se mostra apaixonado em suas reclamações. Trata-se, como bem adverte Afonso, de não pintar Baltasar da Silva como “um anjo perdido no meio do inferno”, esquecendo que a forma colonial de relacionamento era diferenciada, havendo interesses econômicos e sociais complexos para posições binárias desse tipo (SANTOS, 1992 p.34)<sup>31</sup>. Trata-se de conceber Baltasar Silva como um homem do seu tempo, considerando-se que ele fazia parte de um grupo de letrados lusitanos que ocupou funções públicas no Brasil na “fase crítica do colonialismo mercantilista”<sup>32</sup>(SANTOS, 1992 p.35).

O entrechoque entre estes dois personagens coloniais era recíproco: “Silva Lisboa, na medida em que não abria mão de seus direitos, também não deixava de provocar frequentemente Resende, fazendo-lhe cobranças e exigências”, como, por exemplo, um ofício em que ele “reclamava ao vice-rei o cumprimento das determinações do alvará de d. Maria I”, em que se “extinguiu as auditorias militares particulares, exceto no caso da Corte e cidade de Lisboa, atribuindo as funções de auditor militar aos juizes do crime, juizes de fora nas terras onde houvesse tropa” (SANTOS, 1992 p.48). A situação era tênue, sob pena de Lisboa incorrer em “desobediência frontal ao vice-rei” ou uma acusação de insurgência, o que fazia com que Silva Lisboa mantivesse suas ações adequadas à legalidade (SANTOS, 1992 p.48).

Na verdade, a existência dessa carta anônima suscita três possibilidades quanto à autoria: uma primeira, atribuindo-a a um terceiro que estava, efetivamente, interessado no processo de aumento da autonomia da colônia e fim do governo reconhecidamente desfavorável aos interesses intelectuais; uma segunda, ligada ao próprio Baltasar da Silva, desafeto do conde de Resende; bem como uma terceira, que conta com a possibilidade de tal

<sup>31</sup> Ocupando o local de maior contradição estava a típica esquizofrenia do século XVIII com o binômio liberdade-escravidão.

<sup>32</sup> É a fase de maior pressão do colonialismo mercantilista, próxima ao seu esgotamento; na qual as colônias, tipicamente existentes para fornecer insumos ao desenvolvimento da metrópole, ocupam a posição de "retaguarda econômica da metrópole" (NOVAIS, 1989, p.61). Existem, contudo, discussões econômicas se haveria um esgotamento ou se, na época das inconfidências, implantou-se um maior sistema de exploração das colônias (Cf. MAXWELL, 1996).

carta ter sido forjada, seja pelo conde ou por alguém que lhe fosse próximo, apenas para possibilitar uma acusação contra Baltasar da Silva, igualmente em virtude do seu desafeto<sup>33</sup>.

O curioso é que, no mesmo dia do recebimento da carta anônima, Baltasar, parece que intuindo os cursos desastrosos que o conhecimento daquele assunto poderia trazer à sua situação política, escreve à Sebastião Xavier de Vasconcelos Coutinho, para formalizar a denúncia de que recebera a carta anônima, sendo também comunicado o vice-rei, citado diretamente na carta<sup>34</sup>.

De qualquer forma, a carta mostrava um cenário de desagravo em relação à nobreza do Antigo Regime: pelo consumo dos recursos estatais e pela desconsideração do bem comum (SANTOS, 1992 p.34), o que transformava o governo lusitano em absoluto oposto a um governo posteriormente denominado de liberal.

Afonso Carlos (1992 p.34) ressalta de maneira muito pertinente que, embora haja um tom crítico, é possível que o escritor da carta fosse um admirador dos atributos da nobreza, pela forma expressa em que afasta as “virtudes da nobreza” daquele que ocupa o cargo de Vice-rei à época, isto é, fala-se em possível “atrelamento deste autor anônimo aos valores nobiliárquicos tradicionais, dos quais, por sua vez, não se distanciavam muito os proprietários coloniais”, que, embora de forma muito distinta das metrópoles, “foram desenvolvendo arremedos de atitudes aristocráticas, devido a sua condição de senhores de terras e de homens” (SANTOS, 1992 p.34). A visão da corrupção e do asco ligada à nobreza parece afastar, do pensamento moderno, a possibilidade de existência de virtudes dessa classe social. Não obstante, essa abordagem é anacrônica, submersa na visão de mundo iluminista e seus congêneres posteriores.

No cenário português, houve a produção de uma literatura sobre a ideia de nobreza, definindo o seu conceito e seus valores intrínsecos relacionados às virtudes. José Antonio Guillén Berrendero (2009,p.1), ao estudar a obra **Origem da nobreza política** de Álvaro Ferreira de Vera (1631), produzida durante a dinastia Filipina, diz que se tratava de uma reprodução das "necessidades político-pedagógicas daqueles que, sob os Habsburgo, receberam distinções nobiliárquicas (...) [enquadrando-se] no âmbito mais amplo da tratadística nobiliárquica da Península Ibérica".

---

<sup>33</sup> Baltasar da Silva suspeitava que o conde de Resende tivesse diretamente ou indiretamente - por meio do próprio escrivão da Mesa Grande da Alfândega, Luís Viana Gurgel, ou por meio do desembargador João de Figueiredo - escrito a carta, com o objetivo de lhe incriminar (SANTOS, 1992 p.51).

<sup>34</sup> A carta pode ser encontrada na íntegra, anexada aos autos da devassa ordenada pelo vice-rei Conde de Resende contra o Juiz de Fora Baltazar da Silva Lisboa em 1793. Rio de Janeiro, Anais da Biblioteca Nacional, v. 60, 1940, p. 265-313.

O autor português do século XVII exemplifica bem o que as virtudes significavam para a nobreza. No capítulo XIII, intitulado **Das partes, que devem ter os nobres para fundamento da nobreza**", Álvaro Ferreira de Vera (1631, p.316-317) demonstra que os descendentes dos homens virtuosos "são dignos, e merecedores de toda a honra, e premio, que para os taes se ordenarão, he necessário, que consigão sempre a virtude", justamente pelo fato de que a nobreza os obriga à buscar sempre a virtude, nas palavras do autor "por estarem a isso obrigados os que são nobres, pois sua nobreza teve princípio, e origem dessa mesma virtude. E assi são dignos de afronta os que não correspondem á virtude" dos pais que lhes transmitiram a nobreza por sangue.

São, portanto, dignos de afronta aqueles que não correspondem à virtude necessária à nobreza. A carta não se distancia dessa visão. O autor anônimo não só acusava o vice-rei de não possuir as virtudes necessárias, como também propunha sua morte como única saída para a crise política da colônia, que havia se voltado contra a felicidade pública, afastando, assim, homens de boa formação e merecimento, cercado-se de homens espúrios e corruptos (SANTOS, 1992 p.34). Isso significa que o autor da carta não era necessariamente contrário ao regime monárquico, mas que poderia aceitar uma monarquia ilustrada. É que na visão de um monarquista, a corrupção do Conde era absolutamente injustificada. A questão, contudo, era a solução tratada na carta, muito mais próxima de princípios republicanos.

Em abril de 1793, Sebastião Xavier Vasconcelos Coutinho, o desembargador encarregado da Devassa, remeteu um relatório ao ministro Martinho de Melo e Castro, expressando-se em relação à tal carta anônima, considerando-a como de "idêntica natureza" e tendo "uma grande conexão" com a devassa sobre os conjurados de Minas Gerais" (SANTOS, 1992 p.40). Inicialmente, estava desconfiado de Baltasar da Silva Lisboa pela quebra do procedimento natural que envolvia o recebimento de cartas de Lisboa, as quais deveriam passar antes pela sala do vice-rei (SANTOS, 1992 p.40).

O mesmo Sebastião Xavier Vasconcelos Coutinho, que segundo a Carta Régia de 17 de julho sobre Alçada do Rio de Janeiro, já tinha sido designado para comparecer ao Rio de Janeiro a fim de sentenciar os réus acusados pelas devassas relacionadas ao levante em Minas Gerais. O desembargador era, portanto, chamado a julgar, nas palavras da Rainha, os "malévolos indignos do nome português, habitantes da capitania de Minas Gerais, possuídos do espírito da infidelidade, conspiração, perfidamente para se subtraírem da sujeição devida ao meu alto e supremo poder que Deus me tem confiado" (CRDN.1978).

O conde de Resende, alvo dessa carta anônima, era, simbolicamente, a encarnação da *administração do medo*. Até o final de seu período na administração pública do Vice-reino,

personificava uma gestão altamente repressiva e violenta (SANTOS, 1992 p.31). É na administração de Resende que há a devassa sobre os mineiros e a condenação do alferes Joaquim José da Silva Xavier, no Rio de Janeiro, em 1792. Conhecido por sua desconfiança dos letrados, proibiu o funcionamento das famosas sociedades científicas e literárias; participa da devassa referente à carta anônima enviada ao juiz de fora Baltasar da Silva Lisboa, convidado a ser protagonista, segundo o autor anônimo, de uma conspiração contra Resende e, não satisfeito, prende os participantes da Sociedade Literária do Rio de Janeiro, mesmo que sem provas suficientes à condenação deles.

Joaquim Manuel de Macedo demonstra bem o sentimento de ojeriza ao conde na obra **Memórias da Rua do Ouvidor** (1878, p.102), classificando o começo do vice-reinado como:

(...) [um] tormento do Rio de Janeiro. Suspeitoso, aterrador, desapiedado, o Conde de Resende, ainda depois de enforcado o Tiradentes, e de saídos em desterro os principais chefes da conspiração, isto é, ainda depois de abril de 1792 até o fim do seu vice-reinado, foi cruel opressor do povo, e implacável perseguidor de poetas e de literatos, a alguns dos quais encerrou por longo tempo em negras prisões pelo crime de se reunirem em palestras literárias e científicas, às quais ele atribuía injustamente dissímulos de clubes revolucionários e reincidências em tramas republicanas.

A carta anônima é um dos principais documentos históricos de formulação do perfil corrupto e autoritário do Conde, uma vez que acusa Resende de ser um aristocrata mambembe, que desconsiderava a virtude como baluarte de um bom governante (SANTOS, 1992 p.32). Seja por proferir ordens arbitrárias, prisões injustas e atrocidades, proteger criaturas vis, ter uma vida turbulenta, "vender ofícios em leilão ou concedê-las por uma contribuição anual a pessoas indignas de os exercerem", "baixas impetradas e postos conferidos por dinheiro", "proteger monopolistas" (SANTOS, 1992 p.33), entre outros, trata-se, na verdade, da pior visão possível para um governante da época, associando a falta de amor ao conhecimento à corrupção das virtudes cívicas necessárias para um administrador.

Os ilustrados muito se ressentiram do conde de Resende. Afinal, o Vice-rei anterior, Luiz de Vasconcellos Souza, era seu exato revés por ser um amigo das letras. Em virtude dessas qualidades, Manuel da Silva Alvarenga ofereceu-lhe uma homenagem em forma de versos. Em um dos trechos reafirma as características do poema neoclássico, "*Se de soneto és amante, seja sempre pastoril, Que sem cajado e rabil, O soneto mais galante não tem valor de um ceitil*", completando com o mais completo apreço ao vice-rei "*Dois trocadilhos formemos Sobre o nome de Luiz, Seja Luz ou seja Liz, O epigramma feito temos, E só lhe falta o*

*nariz*"(ALVARENGA,1864, p.223), uma homenagem ao protetor das luzes e de venerador do humanismo francês<sup>35</sup>.

O Conde encontrava-se em um lado oposto aos letrados de sua época, em virtude de sua inimizade pelas artes e pela filosofia natural, a qual pode-se considerar como uma das características da *administração do medo*. Ele era um perigo às associações de intelectuais e às manifestações artísticas que visavam o esclarecimento com a leitura de autores que valorizavam a liberdade, considerando-as perigosas ou críticas ao sistema monárquico e, em consequência, verdadeiras transgressões da soberania entendidas como traição à nação - representada pelo corpo soberano do Rei.<sup>36</sup>

Essa posição de Resende representaria, na noção da época, um confronto com a própria visão de mundo desses ilustrados formados nas Universidades da Europa, principalmente em Coimbra. Violava, portanto, a atmosfera cultural e literária e desafiava os cânones, obras constituídas como regras guias da produção intelectual. Era, nesse sentido, um ato de violência cultural contra a intelectualidade dominante da época; contribuindo, assim, para que se tornasse inimigo das luzes e dos poetas neoclássicos.

### *1.2. A década de noventa dos setecentos: o neoclássicismo nas arcádias inconfidentes*

Voltar-se contra a liberdade de produzir dos letrados era, ainda, uma afronta ao estilo de época. Tratava-se de fechar os olhos dos intelectuais para o conhecimento, já experimentado na sociável Coimbra. O ensino bacharelesco lusitano à época, bem como o francês, fornecia um contato do intelectual com todo o mar violento das inquietações poéticas, que resgatavam as metáforas nada efêmeras do universo clássico, sob a influência "moderna" das contribuições realizadas pela filosofia natural. Os atores políticos fundamentais os quais orquestraram a inconfidência carioca foram figuras ilustres da medicina, do direito e da literatura da época; nomes de uma importante elite letrada, ligada, em sua maioria, à formação universitária coimbrense.

---

<sup>35</sup> A palavra *liz* era utilizada como sinônimo de açucena, da qual deriva a flor-de-lis. Na época de Manuel da Silva Alvarenga, a palavra *Liz* poderia substituir "as armas de França", conhecidas por serem "tres lizes", posto que popularmente era dito que um Anjo teria trazido três flores de *liz* aos governantes, mandando-lhe que as tomasse por "insígnias da Coroa de França", em lugar dos três sapos, que trazia no escudo de suas armas. Além disso, imputava-se a Luis VII, Rei francês, o primeiro uso de flores de *Liz*, fazendo referência ao seu nome Luiz. Carlos VI teria reduzido as flores de *Liz* a três (Cf. BLUTEAU, VOL5 , p.166; e SILVA, 1789, p.132).

<sup>36</sup> Sobre a ideia dos "dois corpos do Rei" (Cf. KANTOROWICZ, 1998). Realizando um trabalho geral sobre a Escola de Recife e a produção literária (Cf. PAIM, 1966). Vale a ressalva de que é possível tecer uma série de críticas à metodologia adotada por Sílvio Romero, embora as nomenclaturas utilizadas para separar as escolas literárias permaneçam razoáveis; e, portanto, serão mantidas, em grande parte, neste trabalho.



Uma parte importante da historiografia literária, encabeçada pela visão de Sílvio Romero (1888)<sup>36</sup>, denomina o período aqui destacado como "Escola Mineira" de literatura, caracterizando-o como período germinal da nossa produção cultural. Longe de analisar a experiência produzida na segunda quadra do século XVIII apenas pelos olhares alienígenas, essa abordagem da literatura focava em cada manifestação literária a partir de duas visões "uma geral e outra particular, uma influenciada pelo momento europeu e outra pelo meio nacional, uma que deve atender ao que vai pelo grande mundo e outra que deve verificar o que pode ser aplicado ao nosso país". De tal modo que fica evidenciado o processo de produção literária no Brasil, o que para Romero significava a "darwinização da crítica, uma realidade tão grande quanto (...) a da biologia" (ROMERO, 1888, p.3).

A leitura de mundo a partir de Herbert Spencer não parece mais subsistir nos estudos literários. Contudo, essa visão logrou, a partir da "poderosa lei da concorrência vital por meio da seleção natural, a saber, da adaptação e da hereditariedade" (ROMERO, 1888, p.3); a germinação duma classificação indiscutivelmente interessante em relação aos autores até então existentes.

O autor reduzia os movimentos da literatura brasileira em quatro grandes períodos: a escola baiana, que podia ser considerada do século XVII até o século XVIII, aquela "que se aureola com o nome de Gregório de Matos"; a mineira do século XVIII até a primeira metade do século XIX, "que se assina com a firma de Gonzaga e Durão"; a fluminense da primeira metade do XIX século e a "torrente ainda mal definida, hasteando todas as bandeiras, mas tendo um só alvo: – a mutação social"; reconhecendo, em síntese, "por trás destes acontecimentos literários outros tantos momentos econômicos do país (...) nos primeiros séculos da colônia o açúcar; no século XVIII o ouro; mais tarde o café" e os escravos (ROMERO, 1888, p.37). À guisa de conclusão, havia quatro períodos temporalmente divididos: a) um período de formação (1500-1750); b) um período de desenvolvimento autônomo (1750-1830); c) um período romântico (1830-1870) e d) um período de reação inicial crítica e naturalista, e que depois passaria a ser parnasiana e simbolista (1870 em diante até os dias de seus escritos) (ROMERO, 1888, p.118).

A primeira fase, denominada de fase barroca, inicia-se no absolutismo régio a começar "incipientemente desde quando se fundaram as primeiras escolas de Humanidades no Brasil, e espíritos, como Nóbrega, Anchieta, Cardim" formando discípulos "da estatura de Vicente do Salvador e Antônio Vieira"; chegando ao termo quando a elite intelectual lusitana se interessa "pela renovação das ideias que se operavam então na Europa" (ROMERO, 1888, p.118-119), fase que seria reconhecida pelo despotismo esclarecido e pela introjeção das ideias ilustradas e



neoclássicas. Dessa forma, Sílvio Romero via a segunda fase da literatura brasileira, ainda colonial, localizada na "última metade do século XVIII, [momento de alteração do] (...) nosso sistema colonial e econômico, [no qual] preparou-se a grande escola mineira, talvez o período mais brilhante e original de nossa poesia"(ROMERO, 1888, p.3).

Deixando-se de lado as concepções de uma evolução natural, bem como a visão nacionalista que, de certa forma, também está presente na leitura modernista, é preciso reconhecer a importância de Sílvio Romero na sistematização histórica desses grupos brasileiros, antes realizada, em grande parte, por estrangeiros. É sobre essa classificação que o caminho de identificação do neoclassicismo colonial se mostra mais seguro, desde que as ressalvas realizadas sejam asseguradas.

Cláudio Manuel da Costa, Basílio da Gama, Tomás Antônio Gonzaga, Silva Alvarenga, entre outros, eram os chamados adeptos da “escola mineira” literária que estavam associados ao período neoclássico. Os poetas e intelectuais lusitanos tiveram um período de produção por volta de 1730 até 1800, na sua primeira geração. Muitos árcades da primeira geração realizaram seus estudos iniciais em colégios jesuítas e posteriormente viajaram para Coimbra a fim de completar sua educação superior (p.ex., Basílio da Gama e Cláudio Manuel da Costa).

Sem embargo, nem todos os participantes dessa dita Escola Mineira foram, propriamente, inconfidentes e apenas uma pequena parte destes pode ser considerada para a Inconfidência Carioca. Com relação direta a esses, apenas Silva Alvarenga pode ser considerado um inconfidente carioca. Ainda assim, com o veredicto da Conjuração Mineira, no Rio de Janeiro, é possível dizer que vários desses outros personagens participaram do cenário do qual derivaria a punição e a perseguição dos intelectuais que faziam parte da Sociedade Literária. Suas ideias representavam uma grande ameaça ao regime absolutista e culminaram na devassa determinada pelo Vice-rei em 1794.

Desse cenário, dois personagens se destacam e merecem, portanto, um exame mais refinado. O primeiro a ser citado é José Basílio da Gama<sup>37</sup> (1741-95), nascido em São José del-Rei. Estudou no colégio jesuíta do Rio e quase foi ordenado padre da Companhia, mas foi atrapalhado pela expulsão dos inicianos por meio da severidade pombalina. Basílio da Gama, protegido pelos jesuítas, viveu na Itália em 1761, chegando a ser recebido na Arcádia Romana com o pseudônimo de Termindo Sipílio. Foi condenado ao exílio em Angola pela relação próxima com a Sociedade de Jesus, mas solicitou redenção dedicando um canto para celebrar

---

<sup>37</sup> As notas biográficas desenvolvidas, seguem, em grande parte, as informações disponibilizadas por Merquior. (MERQUIOR, 1977, p.37).

o casamento da filha de Pombal, homenagem que amoleceu o coração do ministro e a consequente ação sancionatória, tornando-se, por fim, funcionário da Secretaria do Reino (MERQUIOR, 1977, p.37). Basílio da Gama apresentaria a partir daí calorosas demonstrações de um pombalismo consistente. Manuel Inácio da Silva Alvarenga (1749-1814)<sup>38</sup>, filho de um pobre músico de Vila Rica, estudou no Rio e formou-se em Coimbra<sup>39</sup>. Amigo de Basílio da Gama, manteve contato com os diversos apoiadores das reformas de Pombal, demonstrando-se, inclusive, um dos mais enfáticos intelectuais a exaltar o movimento das luzes lusitanas. No retorno à colônia, foi lente de retórica e poética no Rio de Janeiro, onde deu vida e organicidade à Sociedade Literária. Silva Alvarenga é, sem dúvida, um representante do neoclassicismo. Denominado de Alcindo Palmireno, na Arcádia<sup>40</sup>, pode ser inserido esteticamente e politicamente no espírito neoclássico ilustrado.

Ambos eram poetas neoclassicistas e compartilhavam de preceitos ilustrados. Isso indica que, seja por meio das passagens de Basílio da Gama pela Itália e posterior contato com Inácio da Silva Alvarenga, seja pela reforma de Pombal; os intelectuais da época conheciam, exaustivamente, as técnicas e as ideias neoclassicistas, trazendo à colônia essa tendência europeia. Nesse cenário estava subjacente um mundo cultural próprio, diferente da arte e da cultura associada ao Antigo Regime, mas igualmente diferente do que se viria a produzir em anos posteriores.

A passagem dos modelos literários ligados ao Barroco<sup>41</sup> refletiu uma mudança significativa de temática na mentalidade intelectual da época. A transição da produção artística renascentista para o Barroco define corretamente que “o espírito de uma nova época

<sup>38</sup> As informações biográficas foram retiradas, em grande parte, de Merquior (1977, p.35).

<sup>39</sup> Há divergências em relação ao momento em que Basílio da Gama e Silva Alvarenga se cruzaram, no Reino ou na colônia, antes da viagem de ambos à Portugal.

<sup>40</sup> Uma das características marcantes da poesia arcade era, justamente, o uso de alcunhas para designação do poeta.

<sup>41</sup> “Para designarmos a sequência de períodos estilísticos, usamos denominações tais como Pré-Renascimento, apogeu do Renascimento e Barroco, nomes que pouco significam e que podem levar a compreensões errôneas se empregados indiscriminadamente (...). Infelizmente, a analogia simbólica "eclosão-apogeu-decadência" é de importância secundária, desprezível. (...) a arte (clássica) do cinquecento e a arte (barroca) do seiscentos se equiparam em termos de valor. O adjetivo clássico não encerra qualquer juízo de valor, pois o Barroco também possui o seu classicismo. O Barroco não significa nem a decadência nem o aperfeiçoamento do elemento clássico, mas uma arte totalmente diferente. A evolução ocidental da época mais recente não pode ser simplesmente reduzida a uma curva com um auge” (WOLFFLIN, 1984, p.17). O Barroco pode ser compreendido como um movimento amplamente associado à renovação da “contrarreforma”, conceito sujeito à críticas, o fortalecimento do Papa, a expansão dos Jesuítas. Contudo, essa visão mais clássica sobre o que é o barroco tem perdido força na história da arte, a fim de retomar o contato entre o classicismo e o barroco, principalmente pela ligação com as obras de Aristóteles. (MARAVALL, 1975, p.28 e ss.). Na síntese de Merquior (1977, p.11), é possível conceituar o Barroco como “um estilo fundado em elementos heterogêneos e contrários, porém submetidos a uma síntese dinâmica”, advindo de uma síntese entre “a energia estética da Renascença [que] produziu um estilo uno, composto de elementos basicamente homogêneos; [e] a arte maneirista gerou um estilo formado por elementos heterogêneos contraditórios’.

exige uma nova forma”, o que compete a um ramo específico das pesquisas envolvendo a arte, qual seja, a história da arte, mais especificamente aquela responsável por traçar “paralelos entre movimentos culturais e periódicos estilísticos” (WOLFFLIN,1984 p.12).

O conceito de *estilo de época* deve ser frisado, em virtude de sua importância no sistema geral de organização artístico, com implicações diretas na ambiência cultural da época. Wolfflin (1984) estabelece três estilos diferenciados, quais sejam: o individual, o nacional e o de época. Trata-se, em verdade, de uma definição própria aos objetivos de uma história da arte que concebe o estilo como expressão, seja do espírito de uma época, de uma nação ou de expressão individual de um temperamento (WOLFFLIN,1984 p.13).

O próprio autor reconhece, todavia, que essa classificação é destituída de conteúdo, no sentido de ser um instrumento formal de análise do historiador “o temperamento certamente não produz qualquer obra de arte (...) o ideal de beleza específico (tanto o do indivíduo como o da coletividade) está nele contido”(WOLFFLIN,1984 p.13).

É possível dizer, portanto, que o Neoclassicismo, assim como foi o Barroco, é um *estilo de época*, já que aquele transcende uma expressão individual ou nacional de arte, espraiando-se por boa parte dos países europeus e seus territórios ultramar. Contudo, é preciso que se tenha em mente que ele não se esgota em um estilo de época, tendo em vista um conteúdo bastante próprio, ligado, em várias obras, à visão iluminista.

Tal estilo abrange uma fase introdutória do Neoclassicismo na colônia, viabilizada por um período de transição bastante conturbado do barroco ao neoclássico, em Portugal. Será essa transição que possibilitará a ambiência intelectual dos ilustrados participantes da inconfidência. Tal mudança de cenário cultural, no contexto lusitano, não ocorreria espontaneamente como traço de um sopro do tempo das reformas, mas demandaria uma reforma projetada para dissolver a escola anterior, a partir de uma *mimese* do que ocorria em alguns países europeus de referência, como por exemplo a Itália e a França.

Nesse sentido, Merquior vai defender que o absolutismo ilustrado português, principalmente o do período josefino, “seria particularmente benéfico ao Brasil. Não [teria sido] à toa que algumas das melhores penas "pombalistas" foram brasileiras: Basílio da Gama, Silva Alvarenga, Francisco de Melo Franco” (MERQUIOR, 1977, p.23). O contexto cultural em Portugal será remodelado por influência do absolutismo esclarecido e pelo projeto de reforma educacional de Pombal. Tais mudanças refletirão com veemência nas terras além-mar.

O homem letrado da colônia, tanto quanto o da metrópole, não é especialista numa determinada área do saber, como hoje ocorreria com um acadêmico. Não havia a figura do especialista nas letras jurídicas decorrente de sua formação coimbreense em direito. No mesmo

sentido, aquele que se formasse em medicina, filosofia ou teologia dominaria os outros campos do saber e teria contato com o pulsante mundo cultural. O erudito do século XVIII é aquele que tem livre trânsito pelas áreas do conhecimento, principalmente, pelo contato com as conferências disseminadas nas academias espalhadas pelos povos (BIRON, 2014, p.183).

D'Alambert, na **L'Encyclopédie**(1751-1765. p.914), considera a etimologia da palavra erudição, do latim *erudire*, ensinar, saber. Trata-se de uma aplicação específica, diferente de ciência e das *belas-letras*, pois aplica-se ao conhecimento dos fatos através de vasta leitura, principalmente dentro de três ramos principais: o conhecimento da História, o das línguas e sobre o que os autores e os críticos falaram a respeito dos livros.

A influência dessa perspectiva francesa não pode ser obliterada. Em Portugal, já havia um fluxo de ideias instituindo uma verdadeira circulação de saberes científicos, literários e históricos. Surpreendentemente, os lusitanos protagonizaram uma série de reformas para incorporar esse pensamento na formação dos alunos. Diferente dos outros países europeus, *como* a própria França; em Portugal, o movimento de introdução dessas ideias foi considerado a “*Aufklärung Católica*”, uma harmonização das inovações do esclarecimento com a tradição<sup>42</sup>. O catolicismo e as luzes não estavam separados.

A visão ilustrada que subjaz ao Neoclassicismo coimbreense coincide com o século dividido entre “o orgulho do progresso, o apreço pela razão civilizatória (ilustração) e a utopia do retorno à natureza. (...). Esse naturismo iluminista concorrerá para disseminar a versão (...) da pastoral: o simbolismo *arcádico*” (MERQUIOR, 1977, p.25). Não se trata apenas de uma introjeção da razão como baluarte do movimento, mas, em sentido próprio, uma razão naturalística, que traduz o campo cientificista do espírito de época à literatura, na forma da visão pastoril, uma das regras temáticas formais do próprio Neoclassicismo. Esse Iluminismo incorpora os malfadados preceitos civilizatórios uma vez que a “corte e a nobreza tradicionais haviam sido substituídas ou sobrepujadas pelo público do *honnête homme*” (MERQUIOR, 1977, p.25).

---

<sup>42</sup> Essa expressão é meramente simbólica e não fora utilizada à época. Utilizo nesse trabalho para significar, exatamente, todo o paradoxo do período político. O termo, encontrado na obra de Novaes(s.d, p.183), é derivado da ideia de esclarecimento, que ganhou contornos paradigmáticos com a perspectiva kantiana de esclarecimento, *Aufklärung*, discutida no texto “Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?” de 1784. Trata-se da saída da menoridade, entendida como “incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro” (KANT, 1985, p.100), decorrência da falta de “coragem necessária para utilizar seu entendimento sem a tutela de outrem” (Kant, 1985, p. 100). Ou seja, o projeto do esclarecimento significa a utilização da razão para saída da menoridade, não exigindo, todavia, “nada mais do que a liberdade. E a mais inofensiva de todas as liberdades, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões”(KANT,1985,p. 104).Contudo, não há notícias de que os inconfindentes cariocas tivessem tido contato com esse texto, ao menos não de forma direta.

O *honnête homme* é um conceito associado à Nicolas Faret. Nicolas Faret, na obra “**L’Honnête homme ou l’Art de plaire à lacour**” (1630), e Antoine de Courtin, na obra “**Nouveau traité de lacivilité qui se pratique en France parmiles honnêtes gens**” - com a primeira edição em 1671 - discutem a ideia de civilidade, da polidez na corte e da racionalidade do homem - leia-se moderno e, obviamente, pertencente à estirpe europeia no nascimento de uma burguesia. Esse é o modelo a ser exportado para todos, da tinta da caneta aos centros universitários de formação da intelectualidade e que, conseqüentemente, não sairá de moda no século seguinte.

Em 1642, segundo Zulmira C. Santos (2004, p.307 e ss.), foi publicada a obra **Academia nos Montes, e Conversações de Homens Nobres**, de Manuel Monteiro de Campos, de certo modo inserido no contexto de produção literária de obras sobre o devido exercício do poder político da monarquia à *la maniere* de Faret, sublinhando a importância de questões aparentemente sem importância (*p.ex.*, dança, duelo, jogos, caça, cavalos etc.), cenário no qual o **Libro del Cortegiano**, publicado em 1528, de Baldassare Castiglione era, especialmente, importante.

No período neoclassicista, essa visão do *honnête homme*, identificada por Merquior, corresponde ao *burguês honesto* pelas matrizes racionalistas “em cuja educação se misturam impulsos heroicos e disposições racionalistas e a cujos olhos a beleza é o produto do equilíbrio entre o verdadeiro (ou melhor, o verossímil), o universal e o decoro” (MERQUIOR, 1977, p.25).

A ruptura com as características peculiares do barroco pode ser traduzida na sociabilidade ilustrada, associada às “suas preocupações didáticas e com os impulsos filantrópicos e filadélficos da Ilustração, da maçonaria e do cristianismo iluminado” (MERQUIOR, 1977, p.27), uma combinação não associativa, mas nuclearmente segregada, formando um todo ilustrado que se manifestava de diferentes formas e em contextos diferenciados. A exemplificação desse contexto encerra uma aparente contradição das pesquisas entre ilustração, maçonaria<sup>43</sup> e cristianismo e a própria ambiência lusitana, em que a aposta no pensamento esclarecido, por meio do próprio Estado, logrou romper com as barreiras advindas das ordens, adeptas de um *ethos* barroco, com o objetivo de introjetar nos indivíduos um pensamento iluminista, mesmo que preservando uma centralização de poder.

---

<sup>43</sup> Ainda que a presença da maçonaria, principalmente nas terras além-mar, seja, propriamente, dubitável na década de noventa no século XVIII.

O classicismo, com sua busca por uma matriz cosmológica grega, irá se fundir com a racionalidade do *honnête homme*. Diferente da literatura produzida no início da colonização nas terras ultramar, na qual os sermões ocupam um lugar de destaque, os poetas neoclássicos vão introduzir um resgate aos deuses gregos, como princípio estilístico e temático, embora não haja um retorno espiritual ao paganismo como religião a contemplar: os princípios retóricos e formais que estruturam a obra serão organizados em um sentido harmônico, a partir desses personagens e heróis da mitologia, sem que haja qualquer renúncia à religião dominante em Portugal, ou seja, a católica.

Essa visão é herdeira das obras de J. J. Winckelmann - nascido em 1717 e falecido em 1768 -, principalmente em sua obra clássica denominada **História da Arte Antiga**<sup>44</sup>, na qual realiza uma genealogia da arte grega e de seus momentos mais sublimes. Sua perspectiva de “imitação do belo previsto na natureza” não significa uma mera cópia, pois o belo universal deve se basear na obra dos gregos, uma vez que a “Grécia, [era] considerada como um lugar em que a beleza natural se mostrava sem encobrimentos” (SÜSSEKIND, 2008,p.68)”.

Winckelmann é o responsável pelo conceito de “bom gosto”, vínculo conceitual que se desenvolverá com a estética iluminista, “uma espécie de senso clássico de beleza, [definindo] um critério normativo atemporal para distinguir as obras de arte boas das ruins”, critério refinado desde o Renascimento até o Classicismo francês; trata-se de um conceito que "aparece então como uma capacidade de apreensão do belo, anterior à compreensão racional, mas orientada por ela” (SÜSSEKIND, 2008, p.71-73).

Essa visão neo-helenista, fundada por Winckelmann, transposta em sua maior parte dos ilustrados portugueses do século XVIII, principalmente aos pertencentes à segunda quadra do século, fez penetrar em Portugal a renovação do culto da antiguidade clássica pela mediação intelectual francesa. Genealogicamente, é possível considerar o início desse *estilo de época* com a tradução da **Art Poétique** de Boileau<sup>45</sup>, por Francisco Xavier de Meneses – escrita e lida em manuscritos nos idos de 1697, mas apenas publicada em 1793 -; na obra **Exame Crítico** de Valadares e Sousa de 1739 e também na obra **O Verdadeiro Método de Estudar** de Verney(1746)(MARIA, 1985, p. 93).

Verney, na seleta lista dos autores portugueses mais importantes da época, era um estrangeirado, vivendo em Roma grande parte da sua vida. Sebastião José de Carvalho e Melo também não passou sua vida pregressa somente em Portugal: no cargo de embaixador, esteve de passagem por locais como Grã-Bretanha e Viena, onde se encontrava Maria Teresa da

<sup>44</sup> Existe uma excelente tradução do prefácio para o português (Cf. KERN, s.d.). A edição consultada é de 1878.

<sup>45</sup> A versão original, em francês, é de domínio público (Cf. BOILEAU, 1838).



Áustria, da Casa de Habsburgo, conhecida déspota esclarecida. À vista disso, é possível concluir que os dois personagens mais importantes do pensamento esclarecido - um dos intelectuais formuladores e o político que pôs o projeto em prática - tinham circulado pela Europa, passando por locais conhecidos pelo Neoclassicismo e pelo pensamento ilustrado.

Essa estética tecnicista, que resgatou um viés heroico-racionalista, sob um determinado olhar, sacrificou-se aos “ditames antiempiristas de uma razão arqueológica, fascinada pela idealidade do classicismo antigo” (MERQUIOR, 1977, p.2627). Sua representação se deu “na pintura, por David e, na literatura, por poetas como Chénier e Alfieri, [e] viria a ser a estética oficial da Revolução de 1789”(MERQUIOR, 1977, p.26-27).

Na arte, o período Barroco visava obter o agitado, o mutável, o ilimitado e o colossal. Uma ruptura, portanto, com a tradição renascentista da perfeição, no sentido de composições que transcendiam a medida humana, mas eram sempre acessíveis através da imaginação, uma superação do perfeito, do completo (WOLFFLIN, 1984, p.12) <sup>46</sup>. É nesse sentido que o retorno às concepções clássicas, mais próximas das linhas iniciadas no Renascimento, vai caracterizar o Neoclassicismo. De outro lado, há uma mudança quanto ao vigor do Barroco em relação às massas, em sua oposição à calma e à sobriedade técnica do Renascimento (WOLFFLIN, 1984, p.15), resgatadas no Neoclassicismo.

É bem verdade que alguns críticos de literatura, como Merquior, consideram o primeiro classicismo europeu da Idade Moderna como o “barroco filtrado e contido da literatura francesa do reino de Luís XIV: o barroco sem barroquismo de Molière, Racine, La Fontaine e Boileau” (MERQUIOR, 1977, p.24). Esse *barroco sem barroquismo* do século XVII é primo muito próximo de algumas obras neoclássicas, sem, contudo, um envolvimento direto tão obtuso com a cosmologia grega que não fosse mais diretamente cristianizada.

De todo modo, a aposta barroca no sobrenatural e no mundano, que partilhava de uma tênue linha entre a dialética do indefinido numa vivida experiência a partir do pecado original e da corrupção do mundo terreno, transformara-se em um novo modelo de modo a assentar-se na relação natureza\cultura (MERQUIOR, 1977, p.25).

Além disso, os neoclássicos introduziram o tema pastoril, substituindo o antropocentrismo teológico, característico da literatura barroca, pelo estudo aprofundado do homem e do seu cenário de virtudes. Ora, a mistura da cosmologia grega - o clássico, com o novo e científico - o prefixo “neo”, trazia subjacente ao pensamento literário esse novo

<sup>46</sup> Existem outras diferenças, por exemplo, “A evolução do linear ao pictórico: a linha enquanto caminho da visão e guia dos olhos, e a desvalorização gradativa da linha. A ênfase recai sobre os limites dos objetos; no segundo, a obra parece não ter limites. A evolução do plano à profundidade. A arte clássica dispõe as partes de um todo formal em camadas planas, enquanto a arte barroca enfatiza a profundidade”. (WOLFFLIN, 1984, p.18).

período científico, porém clássico. Trata-se de introjetar na poesia “pastores e pastoras seus personagens-tipo. [Tendo ainda]O campo, [como]o seu cenário predileto. Desejo de simplicidade bem visível no estilo poético, intimado a despojar-se das jóias e roupagens de aparato do verso barroco” (MERQUIOR, 1977, p.26). O tema da natureza parece estar associado à observância da sociedade ilustrada em compreendê-la, tanto na sua história – na disciplina que era chamada de história da natureza - como na busca de seus princípios – o que era chamado de filosofia da natureza - embora, hoje, tais nomes tenham se tornado abstratos em demasia, dado o recorte contemporâneo especializado das áreas do saber.

A literatura colonial, que convivera com o barroco de Antonio Vieira e que engloba o rococó<sup>47</sup>, é substituída pelas regras de produção literária as quais se iniciam em meados do século XVIII. No entanto, isso não significa a inexistência de manifestações barrocas nesse período. Assim sendo é que as esculturas de Aleijadinho, a pintura de Manuel da C. Ataíde e a música parecem seguir o retrógrado, aos olhos lusos, barrocos, enquanto as letras acompanham o neoclassicismo encantador das academias italianas e ibéricas, pelas matrizes francesas (MERQUIOR, 1977, p.24).

Isso não significa dizer que “a Arcádia neoclássica não foi uma criação do intelecto ilustrado, e sim um fruto da sensibilidade rococó, oportunamente assimilado pela Ilustração”, já que os árcades liam “os enciclopedistas e outros pensadores avançados; mas seus poemas refletem [nesse momento], tanto ou mais do que a crítica ideológica de um Voltaire, a musicalidade dos libretos da ópera italiana” (MERQUIOR, 1977, p.26). Diante disso, identifica-se uma ruptura com continuidade, uma vez que um estilo de época sempre rompe com o anterior, mas o faz a partir do código já anteriormente existente.

Essas duas características estão vivamente presentes no cenário português. Francisco José Freire (o arcádico Cândido Lusitano) publicou a obra **Arte poetica, ou, Regras da verdadeira poesia em geral, e de todas as suas especies principaes, tratadas com juizo critico** (1759), que compreendia diversas regras poéticas provenientes da poética de Aristóteles e de Horácio, além das recentes discussões poéticas dos franceses, italianos e espanhóis (MARIA, 1985, p. 94), fiéis ao preceito neoclássico definidor do cenário artístico.

Francisco José Freire aderiu à representação dos escritores clássicos, principalmente dos gregos e dos latinos, no espírito da época advindo das diretrizes da Arcádia Ulissiponense ou Arcádia Lusitana, de 1757, sob os influxos germinais também de *mimese* da Arcádia

---

<sup>47</sup> No Rococó “A angulosidade barroquista se atenua claramente, em proveito de uma musicalidade (...) bem longe do austero intelectualismo da poesia neoclássica”. (MERQUIOR, 1977, p.22).



Romana, outra característica neoclássica. Um regresso ao passado clássico que parece ocultar “a semente progressista do iluminismo”(MARIA, 1985, p. 95).

Francisco José, contudo, não era o único a propor o retorno ao classicismo em sua obra. Correia Garção, também recomendava a imitação dos clássicos na **Dissertação Terceira** (1778, p.327 e ss.). Mas essa representação não era, sem dúvida, uma simples reprodução não criativa dessas obras; era, antes, uma criação na reprodução, uma realização própria do que imita (MARIA, 1985, p. 95).

Obviamente, o conceito de reprodução estética das obras clássicas não ficaria na superfície confusa da retomada de personagens e temáticas sem uma teorização consistente da própria função da arte, dentro de um sistema mais elaborado. Deve-se mencionar, sem dúvida, a análise de Garção (1778,p.311 e ss.) da definição aristotélica da tragédia, o objeto da **Dissertação Segunda**, com o intuito de entender de que maneira e com que meios se pode induzir um verdadeiro efeito catártico<sup>48</sup>, sustentado pelo autor a partir do “apelo a comentadores antigos e modernos. A terminar, exalta o valor educativo da Tragédia.”(Cf. MARIA, 1985, p. 95).<sup>49</sup>Sófocles e Eurípides não deixaram de estar presentes no teatro lusitano (MARIA, 1985, p. 112).

Por conseguinte, é possível perceber que não havia uma dissociação entre o pensamento ilustrado e a arte de uma forma geral, cenário no qual o teatro e a poesia vão ocupar um papel importante. A visão de ilustração, completada pela via clássica, fez surgir uma redefinição no conceito intelectual dos portugueses, que há muito já não possuíam uma separação radical entre as esferas do saber. Isso ocorre porque, como bem ressaltou José Antonio Maravall (1975, p.28), todos os campos da cultura coincidem como fatores de uma situação histórica, a repercutir de forma sobreposta nesses sistemas (política, arte, economia, física, teologia etc.).

O Conde de Resende é, ao longo das reconstruções históricas, constantemente representado com um perfil ligado à corrupção e ao mal, uma vez que em pleno século de desenvolvimento das luzes suas ações impediam-nas de chegar plenamente aos intelectuais, obstando o acesso ao que tais intelectuais identificavam como progresso. No cenário em que

---

<sup>48</sup> A expressão advém da palavra grega *katharsis* e possui uma discussão complexa de especialistas que trabalham com a tragédia grega. Dessa forma, não será discutida no presente trabalho, sob pena de desvio do objeto proposto.

<sup>49</sup> O objeto definido neste trabalho não permite, infelizmente, uma abordagem mais consubstancial sobre a inserção da tragédia no neoclassicismo lusitano, embora a política, a filosofia e, mais propriamente, a justiça fossem temas presentes na tragédia grega, o que, de algum modo, relacionase com o tema presente. (Cf. MARIA, 1985, p. 95).

os letrados precisavam de acesso às produções alienígenas, a administração do acesso causava uma ojeriza inevitável.

Nesse círculo, destacam-se as academias ou sociedades literárias, científicas, históricas, etc.; porquanto formam uma parte considerável desse universo cultural que tem início no renascimento. Os séculos XVI e XVII foram pródigos na existência de agrupamentos intelectuais em espaços de sociabilidade específicos, intimamente ligados à recuperação renascentista (Cf. SILVA, 2013, p.63) e, portanto, já sob outros traços que não o barroco. O modelo neoclassicista de academia, portanto, faz presente o termo conceitual-histórico da ruptura com continuidade, na medida em que incorpora um modelo classicista e mesmo do barroco, adicionando atributos essenciais que lhe modificaria o sentido clássico.

### *1.3. As Sociedades e Academias: adequação conceitual e ambiência cultural*

Entender o passado é sempre uma tarefa ingrata. Ainda mais quando o passado em nada se assemelha ao presente tecnológico e sociável. Com a esfera de debate contemporânea e suas redes de intercomunicação, fica difícil imaginar um cenário sem a imprensa ou mesmo sem a edição de livros basilares, que eram tidos como artigos de luxo apenas apreciados pelos mais abastados de uma sociedade desigual. É esse o cenário lusitano nos setecentos, poucos livros e ainda menos letrados. Ainda assim, os poucos que existiam eram referências máximas no seu meio social, ou seja, pessoas que fossem consideradas socialmente da mais alta respeitabilidade necessariamente tinham contato com aquela produção social escrita. Entretanto, precisavam debater e expor suas teses literárias e filosóficas, sem os bares, os cafés e outros espaços burgueses de interação político-social. As Sociedades e Academias cumpriam, à época, a necessidade de fornecer os espaços de sociabilidade para esse contexto espacial imprescindível.

A “devassa da Sociedade Literária” foi utilizada com objetivos claros de repressão aos intelectuais que compunham um espaço específico de sociabilidade. Tal movimento representava uma constelação de intelectuais dispostos ao debate de diversos temas em voga na época, principalmente questionamentos relacionados à filosofia natural e à produção literária.

Como foi possível perceber, a inconfidência carioca surgiu duma devassa em relação à reunião suspeita de intelectuais, em uma sociedade de encontros com fins filosóficos, acusados de conluio contra a Coroa portuguesa. Um leitor desavisado consideraria tal fato como uma comprovação do *animus* revolucionário, na medida em que tenderia a compreender

a "sociedade" ou "academia" como uma reunião com objetivos específicos de oposição a uma experiência política ou até mesmo religiosa. Essa não é, contudo, a tônica dessas instituições.

Marcela Verônica da Silva<sup>50</sup> expõe, em sua genealogia das academias, três escolas fundamentais à compreensão da experiência dos árcades: a italiana, a francesa e a portuguesa.

A experiência italiana surge no final do século XVI e vai influenciar uma série de intelectuais, com frutos, inclusive, no mundo ibérico. Já a experiência francesa é mais rica e muito mais similar ao que se desenvolveu em Portugal, embora elas derivassem das academias italianas. A primeira surge no século XVII, oficialmente fundada por Richelieu, em 1634, com um objetivo de aprimoramento da língua. A contribuição mais significativa das academias francesas é, sem dúvida, sua relação com o poder temporal<sup>51</sup>. A organização dessas academias por Richelieu assentou um paradigma que seria seguido nos passos ulteriores na experiência colonial: o poder real não apenas aprovaria tais academias como, além disso, instituiria ele próprio o desenvolvimento das mesmas.

Dois documentos são essenciais à compreensão do que significava a academia para os intelectuais inconfidentes: a **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres**(1751-1765<sup>52</sup>) - a seguir denominada apenas de **Encyclopédie** - e o dicionário formulado por Raphael Bluteau, em 1728. Ambos os livros constavam do acervo de Manuel da Silva Alvarenga e, na ambiência neoclássica, eram leituras basilares dos intelectuais da época. O segundo era considerado como um dicionário básico por Luís António Verney, embora fosse criticado em alguns pontos.

A etimologia de "academia" é sugestiva para compreensão dos rumos que a expressão tomou na experiência lusa, seja o local próximo de Atenas onde Platão e seus sucessores filosofavam, seja a escola de filosofia fundada por Platão e modificada por seus sucessores (GLARE, 1989, p.16).

Contudo, havia uma diferença grande entre a experiência clássica e a moderna, de modo que o significado de "academia" deve ser situado nessa experiência, em virtude do contato do pensamento ilustrado com a influência francesa. Tal diferença culmina com o registro histórico político na **Encyclopédie** (1751-1765) dirigida por D'Alembert e Diderot, que, na genealogia da expressão, deixa clara uma ruptura semântica da modernidade em

---

<sup>50</sup> Marcela Verônica da Silva em dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciência e Letras de Assis – UNESP (Cf. SILVA, 2013b, p.16-53). A pesquisa da autora contribui, em grande parte, para as informações contidas nesta parte.

<sup>51</sup> A relação entre poder temporal e poder espiritual passa, desde a idade média até a modernidade como tema fundamental (Cf. SABINE,1964).

<sup>52</sup> À periodização da presente citação foi realizada pelos parâmetros da Biblioteca Nacional Francesa, Gallica.

relação ao significado grego e latino, em virtude da introjeção do poder público como fomentador dessa experiência, outrora diferente.

A mudança é estratificada, até mesmo formalmente, na **Encyclopédie (1751/1765)** que apresenta o conceito clássico de academia, remetendo seu leitor à experiência platônica no jardim de *Akademos*<sup>53</sup> e à tematização filosófica dos debates originados nesse espaço de saber; entretanto, alerta que, no sentido mais contemporâneo, essas sociedades eram verdadeiros centros de encontro intelectual para o aperfeiçoamento de uma determinada ciência e não, propriamente, para o ensino.

Dessa forma, d'Alembert procura diferenciá-la das universidades - espaços típicos para que um corpo docente formado por pessoas com determinados conhecimentos a serem transmitidos aos alunos - ao esclarecer que a academia "não se destina, em absoluto, a ensinar ou professar uma arte, qualquer que seja[ela], mas sim a buscar a perfeição (...) [Ela é composta] por pessoas de capacidade diferenciada, que comunicam umas às outras suas luzes e compartilham suas respectivas descobertas" (1989. p.31), logrando inovações intelectuais e não na formação de profissionais.

Nesse ponto, há uma reverberação da significante no âmbito da intelectualidade portuguesa. A academia da idade clássica não tinha como principal característica o apoio do poder público em sua própria constituição e formação, isto é, um fomento de um projeto de desenvolvimento científico. Essa realidade marca, com bastante força, a mudança para sua dinâmica no período renascentista e na idade moderna.

Além disso, a academia do período clássico não tinha por finalidade a discussão de uma temática específica ou um fim determinado. Unida sob as bases gerais da filosofia, todos os temas do conhecimento eram fins próprios para serem debatidos. No período de retomada do pensamento clássico, entretanto, várias academias foram criadas com fins menos abrangentes, às vezes tendo por objeto a produção de uma obra específica ou a preparação dos intelectuais para algum evento ou festejo. Essa concepção mais ampla de academia, vale dizer, não exclui a permanência do modelo clássico de debate sobre o conhecimento, mas toma a experiência grega ressignificando-a para fins específicos.

A concepção moderna, ditada pela **Encyclopédie** (1989, p.31), aproxima o conceito de academia ao de uma *Société* ou *Compagnie de Gens de Lettres*. É bem verdade que a genealogia desse tipo de academia, realizada pelo texto de D'alembert, faz recuar até Carlos

---

<sup>53</sup> Essa é a forma transliterada do termo em grego. Raphael Bluteau também a retrata como "um lugar ameno na Cidade de Athenas, aonde Platão foi o primeiro, que ensinou a filosofia, & porque Academo, que era senhor deste lugar, o deo para este efeito, foi chamado Academia"; o que mostra um sentido clássico de Academia, genealogicamente associado à experiência grega, principalmente a platônica. (Cf. BLUTEAU, 1720a, p.59-60).

Magno (1989, p.31) e sua própria participação em tal instituição. Contudo, essa relação histórica é mais simbólica do que original, em virtude das diversas mudanças do pensamento separando essas experiências.

Assim, as sociedades não eram alternativas às universidades, mas espaços nos quais alguns intelectuais aprofundariam temas, muitas vezes trabalhados durante suas formações universitárias. Nas sessões dessas academias ou nos jardins específicos para pesquisas, os trabalhos produzidos pelos cientistas que participavam desses encontros - encomendados ou não pelo poder real, já que às vezes a Coroa determinava a temática do livro a ser produzido - eram lidos para os demais membros, a fim de realizar uma discussão mais ampla sobre a temática (MARQUES, 2005, p.48).

A associação entre essas instituições e o "progresso", em pleno século das luzes, não é superficial. A própria legitimação dos Estados ocorria em função desse desenvolvimento, o que explica a necessidade de modernização que era o cerne da ação política de Pombal. Então, locais nos quais a organização política foi paradoxalmente iluminista e centralizadora, como na experiência lusitana, possuíram a formação dessas sociedades com o objetivo de alargamento do conhecimento. Isso explica o motivo pelo qual Frederico II, "O Filósofo", considerou relevante investir numa sociedade similar.

Ao tratar sobre o tema, D'alambert(1989. p. 36-37) expõe uma reverência à figura de Frederico II, considerando-o um "príncipe admirado por toda a Europa por suas qualidades guerreiras bem como pelas pacíficas, por seu gosto pelas ciências, por se espírito e por seus talentos", especialmente por ter ele revigorado a academia criada antes por Frederico I, chamada de Academia Real de Ciências e Belas-Letras da Prússia, presidida até então por ninguém menos que Leibniz<sup>54</sup>.

A reforma de Frederico II foi ousada e demonstrava a importância do tema para um absolutista ilustrado: convidou estrangeiros para compor os quadros da instituição ao escolher o francês Pierre Louis Maupertuis, famoso homem de letras, para a função de presidente, bem como alterou seu estatuto para conceder a si o título de protetor da academia. O eixo temático era mais geral do que de costume, envolvendo temas de Física, Metafísica, Lógica e Moral (ALEMBERT, D' et. al.,1989, p. 36-37).

Era esse sentimento ligado ao conhecimento, exaltado para o Frederico II, que dominava o pensamento intelectual da época e fazia com que os intelectuais ilustrados se

---

<sup>54</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) foi um dos grandes pensadores dos séculos XVII e XVIII, tendo estudado metafísica, epistemologia, lógica, filosofia da religião, bem como matemática, física, jurisprudência e história. (Cf. OLHA, 2014, s.p).

reunisses nessas instituições para debater temas celebrizados no século XVIII; tal sentimento, todavia, espalhou-se pela mentalidade dos estrangeirados e posteriormente serviu de base à inspiração lusitana.

Disso depreende-se que a Academia pensada pelos intelectuais seguia dois parâmetros importantes. O primeiro apoiava-se na ideia de que fundar e difundir tais instituições eram uma forma de resgatar a tradição clássica que remetia os intelectuais à experiência cultural grega. O segundo, mais essencial, era que essa remissão à cultura clássica significava uma ressignificação, não uma introjeção desarrazoada de um debate afastado da realidade lusitana, ou seja, a cultura clássica era um parâmetro a ser exaltado, sem que houvesse uma mera transposição cultural: tratava-se de uma apropriação no sentido impróprio do termo.

Esse desenho mimético foi assimilado por toda a produção intelectual europeia, o que influenciaria os intelectuais que estavam na colônia, já que estes eram formados nas universidades de referência da época. Essa representação era tipicamente neoclássica, influenciada pela leitura e interpretação da inspiração neo-helênica de Winckelmann e da associação desse pensamento clássico à reinterpretação da natureza a partir das experiências científicas, baseadas nos avanços da filosofia natural e da história natural.

O apoio da coroa portuguesa ao desenvolvimento da filosofia natural e o envolvimento dos intelectuais em assuntos do Estado - formados em grande parte com o propósito de ocupar cargos da administração real - eram os dois parâmetros relevantes à compreensão da ilustração, nos quais estava alicerçada a ressignificação. Melhor dizendo, a formação clássica não excluía os intelectuais da vida política, ao contrário, a formação ilustrada era essencial ao ingresso na vida política prática do reino português por ser uma manifestação não meramente fortuita, mas urdida para ensartar o pensamento ilustrado no funcionamento administrativo lusitano.

A partir dessa experiência francesa, Portugal seguia o modelo das academias, como, por exemplo, a Academia dos singulares de Lisboa; a Academia dos estudiosos; a Academia Real da História Portuguesa; a Academia dos ilustrados; a Academia dos escolhidos (apoiada por D. João V) e a Arcádia Lusitana ou Olissiponense, de 1757<sup>55</sup>. O próprio Sebastião José de Carvalho e Melo foi nomeado, em 1733, como sócio da Academia Real de História Portuguesa (MAXWELL, 1996, p.4), embora daí não pareça ter saído nenhum trabalho intelectual publicado por Pombal.

---

<sup>55</sup> Essas academias são melhor discutidas na obra de Marcela Verônica da Silva (Cf. SILVA, 2013b, p.16-53).

A Academia das Ciências de Lisboa seria fundada em 1780, presidida por D. João Carlos de Bragança, em seu retorno a Portugal, após a morte de D. José I<sup>56</sup>. A verdade é que com o pensamento ilustrado, já internalizado no mundo intelectual luso, a experiência das academias e sociedades passava a representar, mais intimamente, uma relevância inigualável em relação à sociabilidade para o universo colonial "árcade". As academias literárias realizavam uma função de interação intelectual erudita, fundada sob a perspectiva de "evolução" do conhecimento. Existiam basicamente três instituições que antecederam a Sociedade Literária na experiência intelectual lusitana relacionada à colônia portuguesa durante o século XVIII: a Arcádia Ultramarina, a Academia Brasílica dos Esquecidos e a Sociedade Científica<sup>57</sup>.

O primeiro embrião de uma reunião que envolvia intelectuais advindos da colônia foi a Arcádia Ultramarina. Embora exista menção de um monte Parnaso que serviria de inspiração aos poetas árcades na reunião de parte da obra de Cláudio Manuel da Costa (1996), escrita sob o pseudônimo Glauceste Satúrnio, denominada **O Parnaso Obsequioso e Obras Poéticas**, há debates quanto à existência desta no campo da não-ficção. De qualquer modo, Cláudio Manuel da Costa é uma figura relevante para compreensão do mundo neoclássico. O poeta se formou pela Universidade de Coimbra em 1753<sup>58</sup>, período anterior à reforma, mas quando o pensamento dos estrangeirados reformistas já havia penetrado em Portugal.

A obra que Cláudio Manuel da Costa<sup>58</sup> teria escrito para Conde de Valadares, supostamente expressaria a existência de um agrupamento de intelectuais: "Na Academia que se juntou na Sala do Ilmo. E Exmo. Sr. D. José Luiz de Menezes, Conde de Valadares, por ocasião de felicitar a posse que havia tomado do Governo da Capitania das Minas Gerais"(COSTA, 1996, p. 14). Essa não seria a única referência do autor à arcádia, já que sob os títulos "Écloga", "Para terminar a academia" e "saudação à arcádia ultramarina", há referências ao grupo intelectual. Écloga (BLUTEAU, 1720b, p. 8-9), deriva do grego *eklogé*

<sup>56</sup> Essas informações podem ser obtidas no sítio da Academia das Ciências de Lisboa. Disponível em: <http://www.acad-ciencias.pt/academia/historia-da-academia-das-ciencias-de-lisboa>. Acesso em: 15/09/2016.

<sup>57</sup> Marcela Verônica da Silva discute algumas outras sociedades que, contudo, não parecem ter tanta relevância em relação à colônia (Cf. SILVA, 2013b, p.16-53).

<sup>58</sup> Essas informações podem ser obtidas no sítio da Academia das Ciências de Lisboa. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/claudio-manoel-da-costa/biografia>. Acesso em: 15/09/2016. Cláudio Manuel da Costa nasceu na Vila do Ribeirão do Carmo (atual, sofrida, Mariana), Minas Gerais. Mudou-se para o Rio de Janeiro, onde estudou filosofia no Colégio dos Jesuítas. Em 1753, formou-se em Cânones pela Universidade de Coimbra. No início de sua obra, é possível perceber os traços do barroco. Retorna ao Brasil e passa trabalhar como advogado, secretário do Governo da Província e juiz medidor de terras da Câmara de Vila Rica. Em 1768, fundou uma Arcádia chamada "Colônia Ultramarina". Esteve envolvido no movimento da Inconfidência Mineira. Por conta disso, foi interrogado e preso em 1789. Chegou a denunciar seus amigos, suicidando-se em 4 de julho de 1789 na cadeia. Informações disponíveis no sítio da ABL. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/claudio-manoel-da-costa/biografia>. Acesso em: 10/10/2016.



que significa escolha, eleição divina<sup>59</sup>. Essa palavra foi usada por Virgílio para designar seus idílios, ou seja, "dos Idylios de Theocrito escolheu Virgílio alguns lugares, mais dignos de imitação, chamou o dito poeta aos seus próprios idylios, Eclogas", tendo por assunto inicial matérias amorosas campestres<sup>59</sup>.

Nesse viés, é possível classificar tais sociedades como espaços de inter-relação científica e política com fins performativos, condizentes com uma esfera de ação compartilhada por um grupo erudito. Esse sentido, mais próximo da filosofia do que da literatura, é o que leva a uma interpretação inclinada à sua existência, ainda que em um campo virtualmente compartilhado entre os intelectuais, tendo em vista a função destas no movimento ilustrado e como, do ponto de vista político-jurídico, elas instalaram um modelo diverso de disseminar intelectualmente as discussões políticas e literárias.

A arcádia ultramarina, mesmo que se aceite sua mera existência ficcional, demonstrava uma relação de pertencimento entre os autores árcades neoclassicistas, que se separavam, estética e politicamente, do barroco que lhe era anterior: transição, não amistosa, em iminente busca de ruptura, ou seja, anseio típico do pensamento da época.

A Academia Brasílica dos Esquecidos, criada em 1724, foi efêmera, mantendo-se por apenas 18 sessões. Ela foi um mero apêndice da Academia Real de História Portuguesa, de criação da lavra de D. João V (MARQUES, 2005. p.42).

Seguindo-se à experiência anterior, desenvolvem-se, no Rio de Janeiro, a Sociedade Científica<sup>60</sup> e a Sociedade Literária, duas faces da mesma moeda. A primeira, originalmente proposta sob o beneplácito do Marquês de Lavradio<sup>61</sup>, não possuía característica que trouxesse o desagravo do Marquês de Pombal quanto ao avanço da ciência. A segunda, renovada sob os auspícios do Conde de Resende, foi denunciada logo a seguir, em virtude da desconfiança geral instaurada no imaginário coletivo dos funcionários da coroa.

Na colônia, o germe desse modelo de *sociabilidade intelectual* foi a Academia Científica do Rio de Janeiro (VARNHAGEN, 1962, t. 4, p. 265; O PATRIOTA, 1814, p. 3), autorizada pelo Marquês do Lavradio em 1772. Institucionalmente, era constituída por nove

---

<sup>59</sup> É bem verdade que Raphael Bluteau adverte que Éclogas não são sempre poesias pastoris (Cf. BLUTEAU, 1720a, p.59-60), mas esse é o provável significado da palavra expressa por Cláudio Manuel da Costa (1996, p. 14).

<sup>60</sup> A Sociedade Científica também é conhecida por "Academia das Ciências e da História Natural do Rio de Janeiro".

<sup>61</sup> Não é possível separar D. Luís de Almeida, o Marquês de Lavradio, do período pombalino. No projeto ilustrado de "modernização", o "Marquês (...), apesar de ser um membro da mais alta nobreza nacional, nobreza cujos privilégios foram sistematicamente condicionados por Pombal, faria parte daquela nobreza ilustrada que aderira ao Iluminismo" (SANTOS, 2009, p.136).



membros e possuía como eixo temático de aprofundamento: a física, a química, a história natural, a medicina, a farmácia e a agricultura (MASSARANI; MOREIRA, s.d., p.43). José Henriques Ferreira<sup>62</sup> - médico do próprio Marquês do Lavradio e com ele desembarcado em terras brasileiras, em 1763, e posteriormente companheiros de viagem ao Rio de Janeiro - encampou essa missão de desenvolver a filosofia natural em uma academia nas terras coloniais, embora registrasse que a metrópole não despejava grande dose de entusiasmo em relação à instituição (HERSON,2003, p.200 e ss).

José Henriques Ferreira estava em constante contato com Antonio Nunes Ribeiro Sanches, importante intelectual e um dos grandes inspiradores do iluminismo português, mesmo que não tenha participado do processo com muita proximidade, já que não pretendia voltar à Portugal em virtude de sua condição de filho de cristãos-novos. Ribeiro Sanches, a partir de uma visão estratégica internacional e voltada ao desenvolvimento econômico de Portugal, defendia a *exploração racional* da natureza do Brasil "destacando produtos capazes de gerar riquezas comerciais que se explorados, reverteriam em muita utilidade"(MARQUES, 2005. p.46), ideia que se contrapõe à exploração agressiva e extrativista que visava uma mera acumulação de metais preciosos.

As sessões dessa instituição "ocorriam às quintas-feiras na sede da Academia e, aos sábados, no posto botânico que fora criado próximo ao antigo Colégio dos Jesuítas", nas quais eram apresentados textos eruditos aos outros participantes, bem como "as notícias de várias descobertas que interessavam ao estudo da História Natural e propostos alvitres para o progresso da agricultura, indústria e comércio"(O PATRIOTA,1814, p. 5).

À vista disso, fica claro que o Marquês de Lavradio ocupa um papel de destaque na promoção da ciência, da filosofia natural e da história natural. Seu apoio foi proveniente de uma introjeção do pensamento ilustrado no *ethos* colonial, no qual essa visão tornou-se fundamental. Foi, portanto, um "fiel executor da política pombalina" no espaço territorial da colônia em relação à "questão dos limites a Sul resultantes do Tratado de Utreque, na recuperação econômica da colônia, na sua reorganização administrativa, na organização de um exército que a defendesse e na fortificação do Rio de Janeiro" (MARCELINO, 2009, p.51), bem como encampou a criação das melhores condições para que este acompanhasse o desenvolvimento científico da Metrópole.

---

<sup>62</sup> As informações referentes à José Henriques Ferreira podem ser encontradas no artigo de Vera Regina Beltrão Marques denominado "Escola de homens de ciências: a Academia Científica do Rio de Janeiro, 1772-1779" (Cf. MARQUES,2005,p.42).

Isso não significa que não houve dificuldade na governança do Vice-Rei. Há inúmeras, dentre elas a dificuldade em efetivar a obediência, bem como uma incapacidade de delimitar rigidamente o seu âmbito de jurisdição (MARCELINO, 2009, p.39). Na verdade, os Vice-Reis possuíam atribuições complexas, ligadas a uma hierarquia inferior, ao Monarca e ao Secretário Colonial, mas hierarquicamente simétrico aos Governadores, desde que não fossem governadores vinculados ao Rio de Janeiro (MARCELINO, 2009, p.39 e ss.).

A governança do Vice-Rei, segundo observa Leonardo Lennertz Marcotulio (2008, p.42-47), dava-se de forma *simétrica* em relação aos outros governadores e capitães-generais de cada capitania<sup>63</sup>, uma relação *assimétrica descendentes* em relação à Coroa portuguesa e uma relação *assimétrica ascendente* em relação aos governadores das capitanias de Santa Catarina, Rio Grande de São Pedro e Colônia do Sacramento, chamados de governadores subordinados. Trata-se, na verdade, de uma distribuição simples de poder, posto que os governadores e capitães-generais respondiam diretamente ao Rei de Portugal e ao Vice-Rei; e os governadores subordinados, como o próprio nome já ressalta, estavam subordinados ao Vice-Rei e, portanto, estratificavam seu poder da legitimidade atingida com a obediência a este último.

O sucessor do Marquês de Lavradio no cargo de Vice-Rei foi Luís de Vasconcelos e Sousa. Outro espírito ilustrado, considerado pelos letrados da época como um "amigo das letras". É isso que mostra o mais importante personagem da inconfidência carioca: Silva Alvarenga compôs uma obra denominada **Apotheosis poetica ao ilustrissimo e excelentissimo Luís de Vasconcelos e Sousa** (ALVARENGA, 1864, p. 220 e ss.), datada de 1785.

Já em 1779, a academia não mais realizava sessões. Sua ideia seria recriada pouco depois, com o nome de Sociedade Literária do Rio de Janeiro. Aqui, a dedicação realizada por Silva Alvarenga para possibilitar o espaço de sociabilidade ilustrada deve ser ressaltada (TUNA, 2009, p.109), na medida em que alugou uma casa na Rua do Cano (Sete de Setembro), na qual disponibilizava o andar de baixo, disponível às reuniões e ao armazenamento dos pertences da sociedade.

No entanto, em 1794, os participantes de tal sociedade seriam perseguidos, sob suspeita de terem se voltado contra a Metrópole. A acusação realizada pelos inquisidores se

---

<sup>63</sup> Essa interpretação, contudo, não é plena de consenso. É que existem considerações, em alguns documentos oficiais, de que esses governadores deveriam se submeter ao comando do Vice-Rei, o que significaria uma relação assimétrica. Contudo, Leonardo Lennertz Marcotulio considera que, embora seja um fato documentado, na prática não havia uma relação de hierarquia, o que teria sido confirmado *a posteriori* pela Coroa, com a mudança em relação aos próprios documentos oficiais (Cf. MARCOTULIO, 2008, p.42-47).

baseava em um Estatuto não oficial da Sociedade Literária, em cujo teor havia um prenúncio de ampla participação democrática entre seus membros, uma atitude, no mínimo, suspeita em tempos de arroubos antimonárquicos. Na verdade, havia um manuscrito, com a letra de Silva Alvarenga, que foi encontrado dentre seus papéis durante o arrolamento de seus bens. O documento era parte essencial de um plano para ligá-lo aos princípios de liberdade ventilados em França e que começavam a se espalhar. A ligação com os anseios republicanos significava o automático fim da monarquia, de modo que o "medo" e o controle exercido pela Coroa era assim justificado. O documento previa o debate secreto de ideias, a fim de que “ninguém soubesse do que se tratou na Sociedade”, que não haveria “superioridade alguma nesta sociedade e será dirigida igualmente por modo democrático”, contendo por objetivo final “a Filosofia, em toda a sua extensão, no que se compreende tudo quanto pode ser interessante” (ADRJ, 2002, p.205-206).

Esse tipo de associação, que traria grandes prejuízos para quem fosse assim considerado pela Coroa - a ser acusado de um dos crimes mais graves da época -, pode explicar o motivo pelo qual nem todos os intelectuais participavam dessas academias. Ou seja, nem todo professor, médico, advogado ou comerciante que se destacava por suas atividades específicas era membro ou sócio de alguma dessas academias (CAVALCANTI, 2004, p.215 e ss).<sup>64</sup>. De qualquer modo, a parcela de ausentes nesses espaços de sociabilidade demonstram uma certa complexidade das relações sociais tecidas na colônia. É que tais sociedades, representavam, para além duma forma de sociabilidade intelectual, o encontro num espaço de atendimento ao interesse público, principalmente pelas profissões dos membros da Sociedade, uma vez que eram profissões intimamente ligadas à saúde e educação no Reino. Nos autos da devassa (ADRJ, 2002, p.127), Manuel Inácio da Silva Alvarenga diz que "o objeto principal [da Sociedade] era não esquecerem os seus sócios as matérias que em outros países haviam aprendido", mas, em consequência, "vinha também o interesse público, pois que, sendo a maior parte dos seus sócios médicos, pelas ditas conferências adiantavam as suas luzes e se dispunham para com mais acerto curarem os enfermos, além de outros conhecimentos sobre os diversos reinos da natureza que nas mesmas conferências adquiriam os seus sócios e de que poderia vir a resultar utilidade ao público".

---

<sup>64</sup> Vale a ressalva de que Nireu, ao trabalhar a temática da cidade do Rio de Janeiro e as suas formas de organização, discute o tema das academias e dos intelectuais ilustrados no subcapítulo "As organizações laicas dos artistas, cientistas e intelectuais" (2014, p.215). Sem embargo, é discutível se essas organizações poderiam ser consideradas laicas, já que havia uma proposição bem clara do Cristianismo como a religião oficial e do regalismo como filosofia de época predominante no espaço luso, o que indica, incisivamente, a inexistência de um laicismo como é entendido contemporaneamente.

Em virtude de suas ações de confronto em relação aos intelectuais neoclássicos, em particular aos membros da Sociedade Literária, ao Conde de Resende, a partir de uma sinopse dos Vice-Reis será conferido o epíteto de o menos "amigo das letras". Os mencionados eruditos foram, pelo Conde, proibidos de frequentar a Sociedade e posteriormente condenados por não terem obedecido essa determinação, ou seja, foram acusados pelo poder público da época de marcar "encontros clandestinos". Como eles tinham sido educados com as mais altas ideias de liberdade, típicas em um ambiente de absolutismo esclarecido, esses doutos da época não aceitavam o controle tão severo instituído pelo Conde de Resende.

#### *1.4. Síntese conclusiva*

A história da teoria política que subjaz ao pensamento ibérico não pode ser desconectada do seu próprio tempo, nem do que se entende propriamente por história do direito. À vista disso, é manifesto que o período histórico das conjurações, especialmente em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, torna-se frequentemente alvo das gêneses da ideia de nação. Dessa definição, por certo, não escapará a própria Inconfidência Carioca de 1794, rotulada como o grande espaço literário contrário ao colonialismo lusitano. Uma análise sincera, contudo, é bem mais complexa do que uma projeção idílica da ideia de nação aos fatos históricos pretéritos.

O primeiro ponto a ser afastado dessa projeção idílica refere-se aos limites espaciais da cidade. No século XVIII, os limites da cidade eram tão restritos que facilmente poderiam ser percorridos a pé. A colônia tinha poucos letrados, além de ser mantida sob rígido controle da inquisição e posteriormente da Real Mesa Censória. Ademais, a ausência de uma imprensa própria faz com que a cultura possuísse uma primazia de oralidade.

De outro lado, a mentalidade à época sofria com a repressão e a centralidade do poder nas mãos da Coroa. O cenário político de Portugal da década de noventa dos setecentos era entendido como um reflexo espelhado da administração do medo, que, na experiência lusitana, traduzia-se em dois modos de olhar a realidade: o medo de parte dos intelectuais e negociantes, que já tinham dúvidas sobre a administração ilustrada da época como a melhor opção política, embora não tivessem a coragem para romper essa base colonial de exploração que olhava apenas os interesses da Metrópole; e, o medo governista que tentava barrar as ideias de liberdade, domando o monstro paradoxal que, de um lado, admitia a ilustração, mas, de outro, negava a possibilidade de introdução de ideias que pusessem a monarquia em risco.

A administração do medo tem seu início nas terras fluminenses em 11 de junho de 1794, dia no qual o conde de Resende enviou uma comunicação oficial ao Tribunal da Relação do Rio de Janeiro, mais especificamente ao desembargador Antônio Dinis da Cruz e Silva, a fim de dar início à devassa contra os membros da Sociedade Literária. Entretanto, o cenário de terror deitava raízes anteriores: em primeiro lugar o julgamento dos inconfidentes mineiros tinha ocorrido em solo carioca, em segundo lugar a devassa referente à carta anônima movida contra o ilustrado juiz Baltasar da Silva Lisboa, desafeto pessoal do Conde de Resende -

Não obstante, a verdade é que a censura não dava conta de refratar todo pensamento, com lastro na liberdade, ocorrido no cenário do século XVIII. Assim, era imprescindível que houvesse um instrumento da Coroa para controlar e punir exemplarmente aqueles que transgredissem o *ethos* monárquico, a obediência ao soberano. A devassa era justamente esse instrumento. A carta anônima mostrava, na verdade, um desagravo em relação à nobreza do Antigo Regime, culpada à época por um governo corrupto e egoísta, e, portanto, digno de afronta por não corresponder a um governo detentor da virtude necessária à nobreza governante.

Logo, é possível caracterizar a *administração do medo*, no período de Resende, como a inimizade pelas artes e pela filosofia natural – o que colocava o conde em lado oposto aos letrados ilustrados de sua época – um refratário às associações de intelectuais e às manifestações artísticas, principalmente às ideias consideradas perigosas ou críticas ao sistema monárquico e, em decorrência disso, tidas como verdadeiras violações da soberania real, isto é, traduzidas, legalmente, por traição à nação. Tratava-se de cerrar os olhos desses intelectuais para o conhecimento. É por conta disso que se observa a presença de proeminentes da medicina, do direito e da literatura da época, nomes de uma importante elite letrada, ligada, em sua maioria, à formação universitária coimbrense, os intitulados agentes políticos que organizaram a inconfidência carioca.

Compreender a inconfidência carioca é compreender o contexto no qual ela se deu, principalmente em relação ao julgamento dos inconfidentes mineiros. Os membros da "escola mineira" de representantes literatos estavam associados ao período neoclássico e tiveram um período de produção, na sua primeira geração, por volta de 1730 até 1800. Muitos árcades da primeira geração realizaram seus estudos iniciais em colégios jesuítas e posteriormente viajaram para Coimbra a fim de completar sua educação superior. Com o julgamento da inconfidência mineira no Rio de Janeiro, é possível dizer que vários desses outros personagens

participaram do cenário do qual derivaria a punição e a perseguição dos intelectuais que faziam parte da Sociedade Literária.

As ideias desses intelectuais ilustrados começaram a ameaçar o regime absolutista, o que originou uma devassa como forma de perseguição, isto é, por meio de instrumento investigatório e persecutório determinado pelo vice-rei. Todos eram poetas neoclassicistas e compartilhavam de preceitos ilustrados. Isso indica que, seja através das passagens de Basílio pela Itália e posterior contato com Alvarenga, seja pela reforma de Pombal, os intelectuais da época conheciam exaustivamente as técnicas e as ideias neoclassicistas, um estilo de época que transcende uma expressão individual ou nacional de arte, espalhando-se por boa parte dos países europeus e seus territórios ultramar.

Esse estilo de época contempla a década de noventa do século XVIII. A fase inicial do neoclassicismo, na colônia, foi possibilitada pelo período de transição conturbado do barroco ao neoclássico ocorrido na metrópole. O absolutismo esclarecido e o projeto de reforma educacional de Pombal alteram o cenário intelectual de Portugal, o que refletirá com intensidade nas terras além-mar.

Além disso, a influência dessa visão francesa não pode ser olvidada. Em Portugal, esse fluxo de ideias que instaura uma verdadeira circulação de saberes científicos, literários e históricos já podia ser encontrado. Curiosamente foi Portugal que protagonizou uma série de reformas para introjetar esse pensamento na formação dos alunos. Entretanto, a clássica influência francesa precisa ser mitigada, pois ela conformou-se ao modo especial de ilustração lusitana.

Esse iluminismo ibérico não deixa de englobar os malfadados preceitos civilizatórios de Nicolas Faret, a visão do *honnête homme*, um burguês honesto pelas matrizes racionalistas. Mas essa racionalidade do *honnête homme* não deixa de se fundir com o classicismo que busca uma matriz cosmológica grega redescoberta classicamente atribuída a J. J. Winckelmann, em sua visão neo-helenista. A ação dos ilustrados estava, como defende Merquior, direcionada por uma ideologia ilustrada, mas isso não significa um sentimento nacional de ruptura com Portugal e a formação de um novo país.

Nesse ambiente, as academias ou sociedades (literárias, científicas, históricas etc.) possuem um lugar de destaque, posto que são agrupamentos intelectuais permanentes representados por uma constelação de eruditos dispostos ao debate de diversos temas, em voga na época, principalmente questionamentos relacionados à filosofia natural e à produção literária. A ressignificação dessas academias e dessas sociedades se apoiava em dois parâmetros relevantes à compreensão do fenômeno da ilustração: o apoio da coroa portuguesa

ao desenvolvimento da filosofia natural e o envolvimento desses intelectuais em assuntos do Estado, já que eram formados, em grande parte, com o objetivo de ocupar cargos da administração real. Em outras palavras, a formação clássica não os excluía da vida política, ao revés, a formação ilustrada era essencial ao ingresso na vida política prática do reino português por ser uma manifestação não meramente aleatória, mas projetada a fim de internalizar o pensamento ilustrado no mundo luso.

Em 1794, em virtude de um revés político fomentado paulatinamente, os participantes de tal sociedade seriam perseguidos, sob suspeita de terem se voltado contra a Metrópole. O ponto principal da acusação realizada pelo poder inquisitório era, justamente, um Estatuto não oficial da Sociedade Literária que previa ampla participação democrática na condução da mesma, uma igualdade suspeita para períodos de medo intensificado. Nesse sentido, um manuscrito com letra de Silva Alvarenga foi encontrado dentre seus papéis durante o arrolamento de seus bens. O manuscrito constituía-se num plano para ligá-lo aos princípios de liberdade que flertavam, segundo os acusadores, com o republicanismo e, portanto, desejavam o fim do monarquismo.

A partir de uma síntese do que três Vice-Reis significaram às letras em geral, pode-se considerar que o Conde de Resende é o menos "amigo das letras", em virtude de suas ações confrontantes em relação aos intelectuais neoclássicos, principalmente no que se refere aos membros da Sociedade Literária, já que estes foram proibidos de frequentá-la. Os letrados da época não conseguiam concordar com o sistema de controle severo estabelecido por Resende. Afinal, haviam sido educados com as mais altas ideias de liberdade, típicas em um ambiente de absolutismo esclarecido.



## CAPÍTULO II - A ILUSTRAÇÃO NA INCONFIDÊNCIA CARIOCA: DA UNIDADE À FRAGMENTAÇÃO

O pensamento ilustrado foi essencial para a segunda quadra do setecentos. Na inconfidência carioca, legatária desse período letrado, o conhecimento iluminista tinha penetrado desde a construção educacional da subjetividade desses intelectuais, que, em grande parte, assumiam as concepções teóricas ditas avançadas para a época. Essa construção está presente com uma força indescritível na experiência inconfidente fluminense, em virtude de a Sociedade Literária ser composta, em sua grande parte, por intelectuais que estudaram em dois centros ilustrados: A Universidade de Coimbra, após a reforma, e a Universidade de Montpellier, da qual saíram diversos nomes que defendiam ideias de liberdade.

São citados 11 homens na “devassa contra a Sociedade Literária”: Manuel Inácio da Silva Alvarenga; João Marques Pinto; Mariano José Pereira da Fonseca<sup>65</sup>, bacharel em filosofia; Jacinto José da Silva<sup>66</sup>, médico; Francisco Coelho Solano<sup>67</sup>, proprietário; Gervásio Ferreira<sup>68</sup>, cirurgião; Antônio Gonçalves dos Santos<sup>69</sup>, ourives; João de Sá da Conceição<sup>70</sup>, sapateiro; João da Silva Antunes<sup>71</sup>, marceneiro; Francisco Antônio Lisboa<sup>72</sup>, entalhador e José Antônio de Almeida<sup>73</sup>, estudante (SOUZA, 2001, p.86).

---

<sup>65</sup> Mariano José Pereira da Fonseca era filho de Domingos Pereira da Fonseca e de Teresa Maria de Jesus e na época da devassa era bacharel em Filosofia na Universidade de Coimbra (ADRJ, 2002, p.157). Depois da devassa, seria agraciado com o título de Marquês de Maricá, foi membro da organização administrativa no Império, participando dos debates sobre a constituição imperial. Sua obra de relevo foi **Máximas, Pensamentos e Reflexões** (1839), na qual expõe sua visão sobre a extirpação do abuso no aforismo nº10: “Os abusos, como os dentes, nunca se arrancam sem dores”. Muitos indicam o Marquês de Maricá como o primeiro moralista brasileiro.

<sup>66</sup> Jacinto José da Silva teve sua livraria revirada, mas a maior parte dos livros encontrados referiam-se apenas à sua profissão de médico. Ressalva feita a um título, o “De l’Eglisedu Pape”, sem identificação do oficial Pedro Henrique da Cunha, que procedeu a junção da prova aos autos para maior exame da obra (ADRJ, 2002, p.114). O provável autor é Louis Dutens. Contudo, existem poucos trabalhos sobre o autor, o que dificulta saber se sua obra rompia com a unidade papal ou se de fato estava ligado ao movimento esclarecido.

<sup>67</sup> Francisco Coelho Solano, filho do capitão Francisco Coelho da Silva e que tinha por profissão “viver de seus bens” (ADRJ, 2002, p.188).

<sup>68</sup> Gervásio Ferreira era filho de Bento Rodrigues Ferreira, casado com Marina Joaquina de Oliveira, e vivia do ofício da cirurgia (ADRJ, 2002, p.186).

<sup>69</sup> Antônio Gonçalves dos Santos, possuidor da alcunha de “Passageiro Bonito”, filho de Domingos dos Santos, nascido em São Tiago de Fontearcada, do bispado do Porto. Era casado e tinha por ofício a função de ourives (ADRJ, 2002, p.201).

<sup>70</sup> João de Sá da Conceição era casado, filho de André de Sá e tinha por ofício a função de sapateiro no Rio de Janeiro (ADRJ, 2002, p.122).

<sup>71</sup> João da Silva Antunes, filho de Francisco Antunes, natural de freguesia de Nossa Senhora da Assunção, acerbispado de Braga. Casado, tendo por ofício a marcenaria (ADRJ, 2002, p.193).

<sup>72</sup> Francisco Antônio Lisboa era filho de Bento Gonçalves, natural de Lisboa e solteiro. Tinha, ademais, o mister de entalhar (ADRJ, 2002, p.197).

<sup>73</sup> José Antônio de Almeida, ao responder as perguntas dos autos da devassa, disse que era filho de Arsênio de Almeida Peixoto, possuía vinte e um anos quando das perguntas feitas a ele, e que era estudante de filosofia. Como era menor de idade, foi nomeado o advogado Joaquim José Susano, servindo de curador para cumprimento do costume da época (ADRJ, 2002, p.153). A biografia de Silva Alvarenga foi retirada, em grande parte, da obra de Tuna. (TUNA, 2009, p. 32). O controle acerca dos livros a serem publicados sairia das mãos da Inquisição e passaria para as mãos da Real Mesa Censória (TUNA, 2009, p. 14).



A maioria dos intelectuais formou-se na primeira instituição. A Universidade de Coimbra viveu, sem dúvida, tempos áureos. Três nomes de renome fazem o coro de tais tempos: Silva Alvarenga, principal fundador da Sociedade Literária e a figura de maior renome no contexto fluminense da década de noventa; Mariano Pereira da Fonseca, que chegaria a ser Marquês de Maricá, e João Marques Pinto, professor de grego. Silva Alvarenga estudou na Universidade de Coimbra em 1768<sup>74</sup>, atravessando o período de incidência da reforma. Assim, cursou o primeiro ano ainda sob o regime anterior e, após um ano, até que a reforma pudesse ser terminada, concluiria seus estudos a partir do novo estatuto, que pode ser chamado de "estatuto ilustrado".

Mas não foram de menor importância aqueles que preferiram Montpellier para os estudos de medicina. Manuel Arruda da Câmara, participou, como sócio correspondente, da Sociedade Literária do Rio de Janeiro. Além dele, Jacinto José da Silva Quintão era outro que teve influência da ilustração francesa, membro da Sociedade Literária do Rio de Janeiro e também colaborador do jornal "O Patriota"(CAMPOS; SANTOS, 2013, p.63), que ficaria conhecido por inúmeras publicações sobre filosofia natural, história natural e textos de Silva Alvarenga.

Jacinto José da Silva Quintão, aliás, representa bem o estado do pensamento ilustrado em época posterior à inconfidência. Ao discorrer sobre suas concepções políticas em relação à filosofia natural no periódico "O Patriota", defendeu uma concepção integrada entre filosofia natural e políticas públicas; afirmando-se como um médico atento à realidade médico-social (CAMPOS; SANTOS, 2013, p.63). Tratava-se de uma mistura entre um apoio considerável ao estudo da filosofia natural e uma defesa aprofundada dos ideais libertários do século XVIII, que lhe transferia o foco às possíveis vantagens alcançadas pelos demais indivíduos (CAMPOS; SANTOS, 2013, p.63).

Os personagens da inconfidência estavam imersos num contexto. Tal contexto, contudo, se dá em um campo complexo, envolvendo a articulação dos saberes e a projeção dos mais diversos campos, a fim de reorganizar toda a conduta dos intelectuais e estudantes da época.

Um dos clássicos problemas para interpretação desse contexto é o anacronismo de entendê-lo laicizado, a partir da divisão rígida entre fé e razão. Dessa forma, no campo da história das ideias jurídicas, uma visão "laicizada" para entender o contexto político-jurídico do século XVIII seria estéril. Considerando que a historiografia jurídica não parece se debruçar sobre questões desse *jaez*, é preciso determinar com precisão os conceitos e teorias existentes na segunda quadra dos setecentos, a partir do contexto educacional lusitano.

Isso ocorre porque a reforma de Pombal atuou em diversas frentes. A tese defendida neste capítulo é de que existia um projeto verdadeiramente completo de Pombal<sup>74</sup>, na medida em que visava alterações institucionais, legais, educacionais e até mesmo de reformar o *ethos* individual dos portugueses submetidos à coroa.

A reforma dos estatutos, que pode ser a peça de maior destaque na engrenagem, foi acompanhada de pequenas alterações relacionadas às estruturas que fazem uma reforma subsistir: A reforma dos Estudos Menores, em 1759 (alteração no ensino de base); a fundação da Imprensa Régia em 1768 (uma forma eficaz de circulação das ideias “oficiais”), a Real Mesa Censória (órgão de controle); a criação da Junta da Providência Literária em 1770; a criação da lei da boa razão (controle da forma de aplicação e interpretação das leis) e a Reforma da Universidade de Coimbra (alteração do ensino superior) em 1772 (TUNA, 2009, p.14).

No topo da pirâmide estaria localizado o sistema de ensino superior, que viria a ser reformado, alimentado os demais sistemas desta forma: formação de professores para atuarem no sistema educacional de base; formação de letrados para participar dos cargos de aplicação das leis e dos cargos políticos de elaboração e consulta ao Rei, bem como prover uma cultura letrada que, em conjunto com as obras estrangeiras, formaria um sistema para reprimir ideias muito “livres” e que, com algum risco, fossem antimonárquicas.

Se, de um lado, os jesuítas “desempenharam hegemonicamente um papel de guardiões da visão Escolástica, apesar de haverem sido muitos deles conhecedores das posições dos modernos”<sup>75</sup>, é bem verdade que, de outro lado, aos padres da Congregação do Oratório coube “um papel bem mais aberto às visões da moderna filosofia natural, ainda que alguns de seus membros tenham, por vezes, assumido posições menos avançadas que as mais ousadas arriscadas por alguns poucos inicianos”. (Medeiros e Medeiros, 2002, p.1698).

---

<sup>74</sup> Pombal tinha sido embaixador e pode entrar em contato com as mais diversas produções intelectuais e culturais da época. Sua relação de amizade com Antônio Nunes Ribeiro Sanches e Manuel Teles da Silva, estrangeirado com uma importante rede de contatos no governo austríaco e o provável contato próximo com Verney - já que este tinha sido secretário de um primo seu (MAXUELL, 1996, p.8 e ss.) - torna Pombal um ilustrado ligado a essa visão de mundo. Tal fato é complementado pela obsessão intelectual de Pombal com o regime econômico inglês e seu sucesso comercial, que pode ser constatada pela análise de sua biblioteca e seu interesse por aprimorar o sistema econômico português. Dessa forma, a visão de mundo ilustrada unia todos os pontos da reforma de Pombal, visando um objetivo de modernização. Objeto, diga-se de passagem, próximo à Coroa da Áustria, também sob domínio de monarcas ilustrados (Cf. FALCON, 1986a).

<sup>75</sup> Contudo, é válido dizer que muitos jesuítas já começavam a estudar filosofia natural e, portanto, seria incorreto dizer que eles desconsideravam completamente o viés modernista que estava sendo difundido na Europa. O que ocorre, contudo, é que o sistema propagandístico português fixou na figura da Companhia de Jesus uma pecha do atraso, que passou a circular nos ambientes portugueses.

A abertura à filosofia natural não foi suficiente para que os jesuítas se livrassem da pecha de atraso que lhes foi imputada. Ora, seria inocência considerar que a perseguição aos jesuítas tenha se dado de forma aleatória e monocausal, uma vez que o projeto político regalista ilustrado, uma característica da história política de Portugal e do Brasil, era frontalmente colidente com a prática do ensino dos jesuítas. Trata-se de um problema complexo, que parte das definições territoriais da colônia<sup>76</sup>, perpassando pelo fatídico terremoto que assolou Portugal<sup>77</sup>, chegando, por fim, ao suposto atraso que os pressupostos jesuítas causaram à moral, ao direito e, subjacente a tudo isso, ao método de ensino.

A *Ratio Studiorum* era um método pedagógico que consubstanciava uma visão de homem própria dos jesuítas. Tratava-se de método antitético ao projeto de homem dos ilustrados, uma visão ligada ao neoclassicismo e ao empirismo ibérico, de modo que a ruptura com um projeto que focava na moralidade e na cultura clássica realista em prol de uma redefinida visão do homem com adornos clássicos e da natureza estava em jogo. Algo similar com as grandes concepções sistemáticas da humanidade, seus efeitos eram sentidos na arte, na música, na literatura, na filosofia e no direito. Tratava-se de uma *filosofia de época*<sup>78</sup>, com fortes raízes no pensamento iluminista.

A tradição escolástica era reiteradamente acusada de atraso, mas tratava-se de uma determinada concepção de atraso: aos olhos dos escolásticos, a cultura de disciplinas tipicamente humanistas jamais deveria ser rompida com essa perseguição ao pensamento jesuíta. Nesse ponto, encontra-se a controvérsia mais complexa em relação aos Jesuítas: a reforma educacional de Pombal.

O objetivo é demonstrar que as concepções jansenistas não foram recuperadas por uma discussão quanto à graça, mas principalmente pelo movimento ter, em certa medida, desaguado numa visão regalista que possibilitava a ação de Pombal quanto aos jesuítas e, portanto, rompia com a concepção humanista cristã<sup>79</sup>.

Isso fica claro na medida em que o pensamento jusnaturalista adotado não foi o de um ceticismo teológico pascaliano, mas sim o de uma filosofia “sistematizadora” do pensamento, que procurava dar um ar científico ao direito natural, bastante compatível com relação à atmosfera do pensamento do século XVIII (SILVA, 2013, p.17 e ss).

<sup>76</sup> Essa discussão, embora interessantíssima, não será aqui abordada, sob pena de fuga do tema.

<sup>77</sup> Sobre o terremoto, ver (MAXWEL, 1996, p.27 e ss).

<sup>78</sup> O sentido de filosofia aqui utilizado não é o técnico ou a busca pela sabedoria, mas como "pensamento dominante de uma época".

<sup>79</sup> Para uma compreensão desse conceito (NOGARE, 1994).

### 2.1 A disputa sobre o método: *Ratio studiorum* vs. Ensino da filosofia de época

A formação dos letrados, no século XVIII, passou por uma alta turbulência no período josefino, embora, ainda no reinado anterior, alguns passos reformistas tivessem sido dados. O novo cenário iria trazer conflitos com duas bases bem definidas dentro do cenário político-educacional português: os jesuítas - conhecidos pelo ensino religioso e pela erudição investida na formação do homem, e os reformistas ilustrados - homens da filosofia natural e pouco adeptos da teologia moral jesuíta.

A concentração reformista focada na Universidade de Coimbra visava transformá-la em um dos maiores centros de ilustração da Europa, capaz de concorrer com os demais polos iluministas da época. Mas essas inovações teóricas eram apoiadas com muita cautela. Nada mais lógico, haja vista que a monarquia lusa jamais concordaria com todas as teses revolucionárias francesas. Uma parte considerável da intelectualidade, impulsionada pelo pensamento francês, considerava o pressuposto escolástico como um verdadeiro “atraso”. Assim, a reforma de Pombal tinha como alvo as leituras e os pressupostos jesuítas.

Reformá-la era, contudo, propor mudanças culturais na tradição do ensino lusitano. A Universidade de Coimbra, antes da reforma de Pombal, era dominada por diversas ordens ligadas ao cristianismo católico. Isso se deu pela influência da Escola de Salamanca no contexto Ibérico. Os pressupostos metafísicos escolásticos, que viviam intelectualmente no século XVI e XVII por meio da segunda escolástica - já quase em seu período de declínio -, transcendiam a própria Universidade de Salamanca e tinham se projetado pela Europa, antes dos autodenominados portadores das luzes realizarem sua perseguição.

O pressuposto mais importante para os fins dessa pesquisa é o próprio método de ensino, que ficou consideravelmente famoso na colonização. Os jesuítas formularam a denominada **Ratio Studiorum** (1592), um plano pedagógico da Companhia de Jesus que servira de fundamento para espalhar a fé cristã e possibilitar um maior desenvolvimento humano por meio da razão. Suas recomendações partiam de uma obviedade para a fé católica, que recebia importante ratificação: os professores e estudantes deveriam ensinar e aprender a partir da perspectiva aristotélica e tomista, uma prática que não negligenciava a combinação entre fé e razão. Esse pressuposto estava sem dúvida afastado da leitura protestante que já havia nascido desde Lutero com uma leitura mais rigorista e cética de Santo Agostinho. A aposta nas disciplinas formadoras não era nada anticristã: a **Ratio Studiorum** não violava os dogmas católicos que tinham sido postos no Concílio de Trento. Não causa nenhuma estranheza citar a profunda influência do humanismo renascentista na proposta jesuíta de ensino. Disciplinas como Latim, Retórica e Grego integralizavam uma formação humanística

no sentido amplo, gerando um compromisso educacional que estava além de um aperfeiçoamento pragmático.

A formação projetada pelos jesuítas tinha por objetivo o aperfeiçoamento dos estudos<sup>80</sup>. O método do ensino possuía algumas bases essenciais, tais quais: um sistema de hierarquia e organização, que possibilitava uma forma de controle da própria qualidade do ensino e da aprendizagem (realizada pelos Prefeitos de estudos), além da obrigação de que houvesse professores permanentes (principalmente os de letras clássicas); o ensino de uma diversidade de línguas, principalmente as letras clássicas - o que possibilitava ao estudante um domínio das fontes de estudo; uma formação moral rigorosa, na qual o aluno não deveria apenas aprender a ser um bom retor, mas, imprescindivelmente, ser moralmente respeitável quanto às virtudes cristãs advindas do ensino escolástico e peripatético; professores versados em filosofia e teologia e que assumiam a obrigação de demonstrar profundo conhecimento sobre essas temáticas, cabendo-lhes assumir as lições educacionais apenas após dois anos contatos da sua revisão, o que lhe garantia tempo de experiência; uma conservação das doutrinas, impedindo que “as novidades” fossem inseridas no ensino sem grande reflexão - o que não impedia sua circulação; e, por fim, um rigor na ordem dos dias de aulas e dos conteúdos ministrados, seja pelos alunos ou pelos professores, ressalvado as hipóteses excepcionais de aproveitamento acima da média ou de desempenho abaixo da média, que rendiam soluções específicas para cada disciplina.

O curso de filosofia, um dos cursos que compunham o sistema de ensino dos jesuítas, durava três anos. A formação de base era uma preocupação constante e, em virtude disso, os alunos só passariam ao estudo da filosofia após um estudo de alguns anos de retórica. O sistema de ensino ainda previa um duplo exame de proficiência em filosofia, realizados pelo Prefeito de estudos e pelos professores de teologia e filosofia. Além disso, é válido destacar que um desses exames era realizado após o estudo da lógica, o que demonstrava uma relevância da lógica para os estudos. Não deixavam, ademais, de estudar firmemente a matemática, obedecida a ordem das disciplinas a serem estudadas. A inseparabilidade da moral e do ensino é um ponto a se destacar. Com base no primado das virtudes, os jesuítas consideravam que a virtude moral dos que lecionavam e dos próprios alunos, eram importantes. Assim, o privilégio dos estudos deveria ser reservados aos humildes, sinceramente piedosos e mortificados. Nada foi dito, contudo, sobre como organizar tal seleção.

---

<sup>80</sup> As informações sobre o método foram todas utilizadas a partir da versão em inglês (FARREL, 1970), mas existe uma tradução para o vernáculo (Cf. FRANCA, s.d. ).

O plano analisado ficou famoso, contudo, por outra razão. Era o principal instrumento para colonização dos indígenas e que na colônia estava associado a um dos primeiros filósofos jesuítas brasileiros, o Padre Antônio Vieira. O foco do ensino era um projeto de virtudes que pudesse estruturar o homem para enfrentamento das atividades diárias, sem deixar que suas concepções morais fossem depauperadas pelo caos mundano que havia se instalado no mundo.

Os tempos, contudo, eram outros. Já na época de Pombal, havia um crescente foco na filosofia natural e nas pesquisas científicas voltadas para o melhoramento de armas, agricultura, medicina e outras (SILVA, 2013, p.17 e ss). Assim, entendeu-se que a proposta jesuíta era incompatível com um “homem das luzes”, na medida em que focava na erudição de uma intelectualidade moralmente capaz de encarar a vida, relegando a um papel secundário à “evolução científica”. Realizava-se um giro do homem para a natureza, abandonando-se o “velho” que tem como pressuposto o homem.

Assim, a reforma precisava de mudanças rápidas e consistentes. No cenário das ciências naturais, as mudanças foram inúmeras, como, por exemplo, a valorização do estudo de espécimes, o apoio real aos letrados, a construção de jardins e o investimento em novas curas. A mais importante delas foi a criação do curso de filosofia, ao proporcionar um maior aprofundamento da filosofia natural, que possibilita aos estudantes um maior potencial de consciência e desenvolvimento científico em relação às outras potências da época. Pombal seguiu alguns princípios reformistas que precisava para desconstruir o projeto educacional jesuíta. Tal reestruturação da Universidade de Coimbra seria inspirada por quatro eruditos: Luís António Verney e a obra **O verdadeiro método de Estudar** de (1746, vol I e II), Antonio Nunes Ribeiro Sanches com a obra **Cartas sobre a educação da mocidade** de (1760); Frei Manuel do Cenáculo, franciscano reformista; e a chegada do naturalista Domenico Vandelli em 1764, para assumir uma cadeira de lente em Coimbra, chamado diretamente por Pombal, o que resultou na obra **Dicionário dos termos técnicos de história natural extraídos das obras de Lineu** (1788).

O primeiro desses intelectuais é o mais conhecido. Luís António Verney foi um padre oratoriano<sup>81</sup>, bem como um dos representantes mais consolidados do pensamento ilustrado da época. Formado em teologia na Universidade de Évora - embora, posteriormente, tenha ido a Roma concluir seus estudos - Verney respondera a um pedido de João V para auxiliar na reforma educacional. A crítica de Verney é basicamente direcionada ao pensamento jesuíta.

---

<sup>81</sup> A Congregação do Oratório chegou a Portugal, em 1640, após a restauração da independência e a dissolução da União Ibérica (1580-1640). A Congregação de São Felipe de Néri, formada por padres seculares, foi responsável pela ventilação e pela aposta de ideias iluministas em Portugal, principalmente na tentativa de compatibilizar o pensamento católico à ilustração (MAXWELL, 1996. p.12-14).

Com um ensino teórico em demasia, o religioso considerava que os jesuítas acabavam prescindindo da experiência, fonte importante para a ciência da época. Sua obra, que levava a pecha de serem ideias iluministas que, em alguns pontos, transcendiam o aceitável a uma monarquia, não passaria incólume da atenta análise censória, mas acabaria circulando nas terras lusitanas (MARCOS et.al., 2014) e influenciando o pensamento ilustrado reformista. Sua concepção incorporou uma importante contribuição: o ensino público financiado pelo Estado.

Do ponto de vista formal, a obra de Verney é curiosamente estruturada na forma epistolar para um destinatário chamado de *V.P.*, provavelmente "vossa paternidade". Além disso, o livro circulou com o heterônimo de Barbadinho, sem deixar de gozar do reconhecimento geral de que a obra fosse sua. Sem nenhum traço característico do destinatário, a suposição mais abalizada é a de que o livro tenha tido esse aspecto propositalmente, a fim de fugir de qualquer responsabilidade quanto ao conteúdo. Duas características dão ao trabalho de Verney um sabor especial: as confidências ao suposto amigo, que pede sua opinião sobre o ensino lusitano e o caráter antijesuíta, que aparece de forma bastante humilde, ao menos no princípio da obra.

Verney, logo na introdução do seu trabalho, faz uma ressalva quanto às críticas que, por ventura, possam ser feitas aos membros da Companhia de Jesus, no sentido de serem meramente eventuais e específicas, longe de significarem uma crítica generalizada ao pensamento dos missionários "piedosíssimos". O tom é basicamente de vênias antecipadas, a qual o leitor só percebe integralmente na medida em que ultrapassa as densas linhas de sua obra. O resto do trabalho desmentia seus prolegômenos. Basicamente, todas as cartas (capítulos) do livro costumam discordar de pontos defendidos pelos escolásticos tomistas.

Em geral, a divergência proposta durante todo os dois tomos se centra: i) na pouca atenção à física, o que deságua na crítica genérica referente à classificação excessiva dos peripatéticos, ressaltando detalhes de pouca importância; iii) na lógica, iii) na metafísica, que Verney acredita ser muito menos importante que a física e que dela dependa em grau elevado e, portanto, deve ser deixada momentaneamente de lado até que os conhecimentos da física se desenvolvam; iv) no direito, que pecava por abandonar a história como disciplina basilar para a constituição do saber; v) na filosofia moral, que incidia no equívoco do casuísmo, principalmente os seguidores de Aristóteles; e, por fim, em uma síntese dos anteriores, vi) a inexistência de um foco na filosofia natural e na história natural. Todas essas questões tinham um ponto em comum: atacar o método de ensino jesuíta, uma vez que a obra de Verney está encharcada de um antijesuitismo explícito, mas envergonhado, tendo em vista que o autor não



o assume expressamente desde o início do livro, o que compõe um ar de mistério que envolve a obra.

O ponto chave para entender a contribuição de Verney, dentro do contexto reformista pombalino, é seu viés regalista que, de certa forma, conflitava com o ultramontanismo jesuíta. Há, portanto, um elo entre o pensamento de Verney e a necessária reforma moral e teológica de Pombal, qual seja: o antijesuitismo regalista.

Não são poucos os que identificam a obra de Luís António Verney com Muratori, italiano de importância na época (MARCOS et.al., 2014). Ludovico Antonio Muratori foi um importante intelectual católico italiano, que realizou uma aproximação entre o catolicismo e o iluminismo. O autor, que ao longo da vida se envolveu em diversas controvérsias políticas<sup>82</sup>, aparecia na primeira quadra do século XVIII como um propulsor de uma perspectiva reformista, discutida em cartas pessoais trocadas com Verney. Embora não compartilhasse do antijesuitismo de Verney, posição clara no **Cristianesimo felice nelle missioni del padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay** (1743-1749)<sup>83</sup>, obra com um tom de denúncia em relação à conquista ibérica e o falhaço moral dos europeus em relação aos índios, nos tratos ainda violadores aos indígenas. Havia, além disso, a construção de uma imagem "idílica da atividade dos jesuítas no Paraguai" (MORAIS, 2006, p.46), ressaltando a fama de Muratori na escrita de uma ode jesuítica, o que, de certa forma é um equívoco, já que o autor não pertencia à Companhia de Jesus, embora suas fontes tenham sido favoráveis aos atos dos jesuítas no Paraguai. O autor, efetivamente, não via nas reduções jesuítas "cristãos ávidos por riqueza e poder, considerando os indígenas como animais para serem domesticados, matando-os de cansaço [pela escravidão] ou exterminando-os", mas, ao revés, "via ali a caridade que o homem deve ao homem, tanto maior quanto mais fraco ele é moral e intelectualmente, e a intenção de fazer dos selvagens homens civilizados e cristãos"(MORAIS, 2006, p.70). Essa polêmica é, sem dúvida, conhecida pelos intelectuais inconfidentes. Na **Encyclopédie**, Louis de Jaucourt no que se refere ao termo "Paraguai, missões", cita o texto de Muratori, mas atribui a obra à pena dos jesuítas do *Jornal de Trevoux*(MORAIS, 2006, p.70e ss.).

Tratava-se, em síntese, da "verdadeira arte de ensinar os povos" produzindo o discurso em termos de *civilidade*, conceito já discutido acima, a mirar uma justificativa racional para tal desiderato, um verdadeiro "triunfo da caridade cristã"(MORAIS, 2006, p.70 e ss.).

---

<sup>82</sup> O voto sanguinário era o nome que se dava ao juramento de defender, até mesmo com sangue, a doutrina da Imaculada Conceição de Maria.

<sup>83</sup> Para uma análise rica dessa obra, que não será procedida nesse trabalho, ver (MORAIS, 2006, p.46).



A relação entre Verney e Muratori data dos tempos vividos em Roma, já que Verney era um estrangeirado. Eles mantinham contato direto por meio de cartas, que, sob determinado ponto de vista, representavam, textualmente, o que consideravam sobre o ensino e sobre a ilustração da época. Muratori, versando sobre o livro reformista pedagógico de Verney - não obstante aparentemente negue a autoria de Verney -, considera o seu livro “[o] maior louvor, pois um tal tema não podia devidamente tratá-lo senão alguém que tivesse conseguido um tão invejável progresso no domínio do saber universal”. O literato é sincero em alertar que “muita gente em Portugal há de aplaudir o autor daquele livro, sem dúvida parente, como todos sabem, dos mais felizes engenhos”, mas muitos “outros, e talvez não pequeno número, soltem em torno de si, pelo benefício que lhes é feito, não agradecimentos, mas imprecensões”. Demonstrou que sabia da resistência que o pensamento ilustrado teria nas terras lusitanas e, provavelmente, em quase todos os lugares da Europa ao mencionar: “também isto aconteceu na Itália, na França e nos outros países da Europa” (MORAIS, 2006, p.145 e ss.).

Muratori ainda atribui a Verney a correspondência de suas ideias ao Papa: "não deverias ser para ti pequena consolação os saberes que naquela doutrina está presente o Mestre exímio da Igreja universal, o Sumo Pontífice Bento XIV, cuja opinião e saber nós todos veneramos"(MORAIS, 2006, p.145 e ss.). A referência ao papa Bento XIV, vale dizer, ressalta a ligação profunda da ilustração lusitana com o catolicismo, de modo que era algo relevante a chancela do papa às ideias defendidas por ambos.

Mas não foi apenas Verney que influenciou a reforma. Antonio Nunes Ribeiro Sanches<sup>84</sup>, que começou seus estudos na Universidade de Coimbra e concluiu pela formação em medicina na Universidade de Salamanca, foi um ilustrado reconhecido por deixar seu contributo na famosa obra da Encyclopédie. Sua influência era apenas a distância. Em 1726, advindo de uma família de cristãos-novos lusitanos, assustado com a fama e com as pesadas condenações da inquisição- que misturava questões espirituais com interesses temporais - e com denúncias que pareciam correr sobre sua família, Sanches fugiu para a Inglaterra, assumindo o credo judaico - que depois voltaria a abandonar - e não retornaria mais para a terra lusitana, embora não tenha cortado completamente os laços de afinidade, muito menos deixado de ser uma referência intelectual para os reformadores.

Após uma carreira de proximidade com os nobres da Rússia, tratando, inclusive, de vários imperadores, ele é indicado à Academia Imperial das Ciências de S. Petersburgo como

---

<sup>84</sup> As informações de Antonio Nunes Ribeiro foram retiradas do sítio referente aos estudos de judeus ilustres. O site está disponível em: [http://www.estudosjudaicos.ubi.pt/rs\\_biografia.html](http://www.estudosjudaicos.ubi.pt/rs_biografia.html). Acesso em: 04/09/2016.[http://www.estudosjudaicos.ubi.pt/rs\\_biografia.html](http://www.estudosjudaicos.ubi.pt/rs_biografia.html). Acesso em: 04/09/2016.

membro externo. No fim do seu brilhantismo científico, vai para Paris, a fim de entrar em contato com os considerados por ele como os maiores intelectuais da época. Ainda é indicado como membro da Sociedade Real de Londres.

Em 1760, por necessidade de sua terra natal, esboça a obra **Cartas sobre a educação da mocidade** (1760) e propõe o ensino para além dos nobres, a atentar-se na construção de um sistema de ensino que não fosse dirigido pelos jesuítas e sim por funcionários do Estado (TUNA, 2009, p.20). Destaca, em sua obra, o Alvará Régio de 1759, que estabelecia a fundação das Escolas Régias, "com funcionários aptos para exercerem suas obrigações administrativas dentro de um Estado Civil. Sanches, visivelmente, posicionava-se a favor de uma separação entre as esferas civil e eclesiástica"(TUNA, 2009, p.20), uma reinterpretação das duas espadas ou dos dois gládios. Dessa forma, segundo ele, "os Eclesiásticos quiseram, como Constantino Magno, governar os Reinos e os Impérios, pelas regras e leis das primeiras Igrejas e Conventos, que são puramente espirituais", ou seja, deixaram de atender ao "Sagrado do Estado Civil, [e] à sua independência: não atendendo que todo o seu poder é sobre os cristãos" (TUNA, 2009, p.20).

A influência de Antonio Nunes Ribeiro é, sem dúvida, gigantesca. Tratava-se dum estrangeirado com respeito intelectual alcançado sob duras viagens pela Europa. O médico e filósofo ressaltava "nos seus textos, o firme e generoso propósito de intervir na reforma da cultura filosófica e científica do seu país (...) fê-lo essencialmente através de duas obras de fundo, que muito influenciaram a redacção dos futuros Estatutos da Universidade de Coimbra (1772)", principalmente quanto à dedicação aos estudos de Medicina. Em segundo lugar, tinha por propósito "vincadamente pragmático, qual o de justificar a tutela do ensino pelo Estado (...) denominador comum às duas obras: a laicização do ensino e da sociedade em geral"<sup>85</sup>. Não menos importante, contudo, foi Domenico Vandelli. O estrangeiro foi para Coimbra exercer suas pesquisas e, em 1765, o Marquês de Pombal faz-lhe um convite, incumbindo-o de projetar o Jardim Botânico da Ajuda, em Lisboa, fato que ratificava a visão de mundo reformista baseada na filosofia natural.

Por fim, o último autor relevante sobre uma pedagogia reformista foi Manuel do Cenáculo de Vilas-Boas<sup>86</sup>, um franciscano que ocupou diversos cargos importantes na administração política de Pombal. Aluno do Frei Joaquim José, clérigo de orientação profundamente modernizante, Manuel Cenáculo também viajou pela Espanha e França,

<sup>85</sup> CALAFATE, P. "António Nunes Ribeiro Sanches" in: Filosofia portuguesa. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ilu10.html>. Acesso em: 15/11/2016.

<sup>86</sup> A bibliografia foi retirada, em grande parte, da dissertação de (MARQUES, 2005. p.86).

permanecendo, contudo, na cidade do Papa ilustrado Bento XIV, Roma. Ela era, assim, o centro de difusão do pensamento da ilustração de vertente acentuadamente católica, fonte da qual vários ilustrados lusitanos já haviam bebido, inclusive, o Marquês de Pombal.

O Marquês, aliás, foi próximo de Cenáculo. Quando passou a dar aulas na Universidade de Coimbra, aproximou-se de Pombal, com quem passou a manter relações de proximidade. Após o confisco dos bens da Companhia de Jesus, Pombal não se esqueceu de seu amigo, com a nomeação de Cenáculo para provincial da Ordem Franciscana em Portugal, em 1768; deputado da Real Mesa Censória, em 1768; confessor e preceptor do príncipe D. José (neto do rei), em 1769 e 1770; bispo de Beja, em 1770; presidente da Real Mesa Censória, em 1770; e presidente da Junta da Providência Literária e da Junta do Subsídio Literário, em 1772 (MARQUES, 2005. p.86).

Em 1769, Manuel Cenáculo publicou um **Plano de Estudos para a reforma de sua congregação**, que refletia "uma orientação moderna" (MARQUES, 2005. P.101). Como a própria Real Mesa Censória passou, a partir de 1772, a ser responsável pela condução dos estudos das escolas de base (e não do ensino superior), Manuel Cenáculo estava diretamente ligado à organização dos estudos na época de Pombal e da reforma. A principal colaboração de Manuel Cenáculo seria, contudo, o **Compêndio Histórico**, obra que visava expor os problemas e os "atrasos" do ensino anterior. Atraso que seria ligado aos jesuítas.

Esses autores organizaram os princípios e as bases filosóficas que envolveriam os incondidentes. São os pais fundadores da reforma, cuja prole será participante da inconfidência carioca, principalmente os que estudaram diretamente em Coimbra. Todos os personagens citados tiveram a reverberação de suas ideias nos **Estatutos da Universidade de Coimbra: compilados debaixo da immediata e suprema inspecção d'el-Rei D. José I pela Junta de Providencia Litteraria ultimamente roborados por sua magestade na sua Lei de 28 de Agosto deste presente anno (1772)**, doravante chamado de "Estatutos"<sup>87</sup>. Por conta disso, ao dissecá-lo percebe-se a influência regalista dos autores, bem como da mentalidade lusitana da época.

À guisa de esquematização, vale ressaltar que o Livro I cuida do curso teológico, seja do ponto de vista do conteúdo, seja da organização institucional do curso. O Livro II refere-se ao curso jurídico. Já o Livro III, cuidará do curso médico, seguindo as linhas gerais já apresentadas do curso de Matemática e do curso de Filosofia.

---

<sup>87</sup> Por conta da especificidade do tema, a análise dos Estatutos desconsiderou, para os fins propostos nessa pesquisa, o Livro I e uma parte do Livro III, que, portanto, não serão objeto de comentário específico neste trabalho.

O Livro II, que regulará o procedimento do qual Manuel da Silva Alvarenga participou, trata sobre o curso jurídico nesta ordem: a) preparação para os cursos jurídicos; b) tempo dos cursos jurídicos e das disciplinas; c) distribuição das disciplinas ao longo dos anos e o método das aulas jurídicas, na qual o ensino do direito natural percorre, em conjunto com outras disciplinas, grande parte do ensino realizado no primeiro ano, um segundo foca a história (eclesiástica, da Igreja Portuguesa, do Direito Canônico), um terceiro ano foca o Direito Civil Romano (sua aplicação e os modos de descobrir a razão, que o obriga a ter de usar as leis romanas para os casos omissos, averiguando sua aplicação nas nações modernas), e, no quinto ano, o foco do curso será o "Direito Pátrio Público", "Direito Pátrio Particular", exercícios de prática do direito, interpretação das leis, "adminículos da hermenêutica", do curso do direito canônico"; d) dos exercícios que devem ser realizados pelos alunos; e) dos atos e exames públicos dos estudantes juristas; f) dos lentes, e, por fim g) das lições extraordinárias do tempo letivo e dos cursos de leitura das férias.

O curso de filosofia segue uma organização muito similar ao curso jurídico no que se refere à estrutura institucional que deverá ser seguida pela Universidade. Um primeiro detalhe a ser notado é, justamente, o cuidado que o Estatuto tinha com os autores que seriam ensinados, destacam este assunto em item próprio (ESTATUTOS, 1772, p.228), bem como a existência de alguns estabelecimentos pertencentes à Faculdade de Filosofia: a) Do Gabinete de História Natural, b) Do Jardim Botânico, c) Do Gabinete de Física Experimental e do Laboratório Químico, o que dá o tom da aposta na filosofia natural realizada pelos reformistas.

Várias são as mudanças em relação à frequência das aulas e dos exames, considerando-se os anos anteriores à reforma. Curiosamente, é com a reforma que a prática dos professores de produzirem compêndios para as disciplinas ministradas tem início. Ademais, as bases pedagógicas lusitanas foram atingidas por um confronto interpretativo num cenário conflituoso, que será montado em função da obra de Aristóteles.

## *2.2 A unidade ultramontana: os portugueses contra a tirania de Aristóteles?*

Os incondentes cariocas estudaram sob uma matriz ilustrada, que se disseminou pelos centros culturais e intelectuais europeus. Essa difusão é legatária, na essência, de uma conjunção entre o pensamento católico e a ilustração, que na matriz ibérica se tornou uma alternativa manejada pelo próprio poder real. Entretanto, o projeto de Pombal só teria êxito se rompesse com uma visão de unidade anterior. Tal desiderato era a matriz filosófica que

subjazia aos próprios atos de Pombal, tratando-se de uma complexa inter-relação entre vários campos de ação, tais como o pedagógico, o filosófico, o econômico e o cultural.

### 2.2.1. A unidade “*perinde ac cadaver*”

O ultramontanismo, que era um tipo de obediência ao poder do Papa, forneceu a base necessária aos jesuítas, opositores frequentes dos ilustrados, por meio de sua própria conjunção teológica e filosófica. Tal devoção ao Papa é traduzida, segundo Lacouture (1994), na expressão “*perinde ac cadaver*”<sup>88</sup>, a significar uma obediência irrestrita.

Ao focar nas regras de uniformidade da Ordem, provavelmente em virtude do tempo histórico de sua constituição relacionado a contrarreforma, os jesuítas eram, em regra, ultramontanos. Isso significa que apoiavam ao Papa como emanção do poder de Deus e o reconheciam como responsável absoluto pelo poder espiritual, mesmo que ante o poder do soberano. Essa tese não agrada aos ilustrados lusitanos, na medida em que eram reformistas regalistas e preferiam apostar num poder espiritual submetido ao poder temporal. Essa característica, associada ao pensamento cristão de compartilhamento da substância humana, no sentido da unidade cristã<sup>89</sup>, gerou interessantes consequências para a esfera política de atuação da Companhia de Jesus.

Seu método clássico de ensino e a missão de catequizar os indígenas na América colonial, associado às características destacadas acima, tornaram os jesuítas uma ordem que transcendia os limites territoriais e do Estado-nação definidos. No local em que estivesse um jesuíta, haveria um obediência aos preceitos da Companhia e uma obediência ao Papa, de modo que se caso houvesse confronto entre uma ordem advinda do poder temporal e uma interpretação da doutrina cristã abalizada pelo monarca papal, os jesuítas não se voltariam

<sup>88</sup> A expressão costuma ser atribuída ao Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus. Contudo, há uma negativa perene dos jesuítas em relação à atribuição. A expressão, de fato, é mais caricata do que propriamente uma expressão empregada pelo fundados da Companhia. De qualquer forma, isso não lhes retira o caráter ultramontano.

<sup>89</sup> Esse cenário traz a inevitável consideração quanto à tese da influência de alguns valores estoicos e suas influências no cristianismo; o que é sempre problemático, já que encerra algumas considerações que visam apagar um certo protagonismo aristotélico. Paulo conhecia a doutrina estoica e epicurista, mas é improvável que o cristianismo fizesse uma adesão aos preceitos estoicos em sua integralidade. O que há é uma proximidade entre alguns pontos isolados. Isso está longe de significar, como alerta Villey, uma tentativa de apagar a influência platônica ou aristotélica no cristianismo, na patrística e na escolástica, respectivamente. "A doutrina direito de Aristóteles parece ter presidido à gênese da ciência jurídica romana. O que foi por vezes contestado: a partir do século XVI corre a lenda de que os juristas romanos, em matéria de filosofia, teriam sofrido sobretudo a influência do estoicismo. Coisa totalmente inverossímil, porque os estoicos, tendo vivido após Alexandre e a derrocada do regime da cidade grega, não se interessavam absolutamente pelo direito, cultivando sobretudo a moral. Sem dúvida o médio estoicismo (que data da época ciceroniana) influenciou os juriconsultos, mas isso porque, eclético, veiculava tanto a retórica romana quanto os ensinamentos de Aristóteles. A única filosofia do direito que a Antiguidade grega produziu (se tomarmos a palavra direito em seu sentido estrito) foi a de Aristóteles" (VILLEY, 2008,p.90).

contra o gládio espiritual. Mas essa capacidade de se espriar por vários Estados distintos desagradava aos soberanos: é que a obediência dos jesuítas estava com o Papa e não com os Reis, embora, até a segunda quadra do século XVIII, os jesuítas estivessem muito próximos do poder temporal, por exemplo como confessores do rei ou de outros políticos influentes. Proximidade, no entanto, não significa dependência, algo que representava um problema para os soberanos.

O mais interessante é focalizar no aspecto transfronteiriço, que o ultramontanismo possibilitava a partir de uma monarquia Papal, similar de alguma forma a um pensamento “cosmopolita”, que considerava o “próprio mundo [como] uma grande comunidade de diferenças, articuladas pelo sopro ígneo que atravessa todo o universo. Assim os amigos, a família, a cidade, a cosmópole, [eram] outros níveis legítimos de realização do próprio” (RIBEIRO, 2008, p.145).

Embora os antigos valores do *orbis christianus* medieval da hegemonia universal do Papa e do Imperador estivessem em decadência desde o séc. XIII, no séc. XVII Portugal<sup>90</sup> e Espanha agiam motivados por concepções teológicas e humanísticas, em uma verdadeira missão do poder temporal, na medida em que se consideravam como um povo intelectualmente e espiritualmente mais “desenvolvido”. Longe de afirmar a tese da absolutização dessas assertivas, a motivação lusitana demonstra uma correlação entre o ultramontanismo jesuíta e os interesses da coroa, que não eram meramente econômicos, mas também envolvidos numa determinada concepção de filosofia moral.

O velho sonho ibérico, de uma cristandade unida sob o poder do Papa e dum imperador cristão (HÖFFNER, 1986, p. 19-39), já tinha sido manifestado na bula *inter coetera*<sup>90</sup> e na bula papal *Dum Diversas* de 1452 do Papa Nicolau V, dirigida ao rei Afonso V, na qual também era outorgada ao Rei português a missão de colonizar as novas terras, levando a fé

---

<sup>90</sup> Nesse cenário, há uma tentação de estabelecer como exemplo o próprio texto de Padre Antônio Vieira denominado “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo”. Contudo, em alguns trabalhos sobre o tema, não fica claro se há um vestígio ultramontano nessa formulação ou se, para Vieira, há uma primazia do poder temporal. Embora a primeira seja particularmente mais provável, deixo aqui de reproduzir a discussão referente a Vieira, a fim de discuti-la em um espaço apropriado e que tenha por objeto o autor. Vale ressaltar que Fernando Pessoa possui um poema denominado “quinto império”, fazendo referência à obra de Vieira. Sobre a obra, com interpretações possivelmente diversas, ver Alessandro Manduco (2005, p. 246-260) e Maria de Lourdes Viana Lyra (1994, p.21-22) “Exortamos-vos a dar início à obra missionária com todo o fervor. Doamos, concedemos e constituímos a vós e aos vossos herdeiros e sucessores para sempre todas as terras e ilhas que se encontrarem a uma distância de até cem milhas a oeste de um ponto a ser determinado nas ilhas dos Açores ou do Cabo Verde. Constituímos e declaramos a vós, reis de Castela e de Leon, e aos vossos sucessores, como senhores de todas aquelas áreas, com tal poder, autoridade e jurisdição”. E cominando com a excomunhão automática a qualquer um inclusive portador de dignidade imperial e real, proibimos dirigir-se àqueles territórios sem a vossa licença” (STAEDLER apud HÖFFNER, 1977, p.199-200).



cristã aos povos que lá se encontrassem<sup>91</sup>. Essa projeção ainda permaneceria de pé nas colônias ibéricas. Contudo, na segunda quadra do setecentos, os jesuítas já tinham se espalhado de forma significativa, somando inúmeras reduções e um domínio nos instrumentos pedagógicos no território ibérico como um todo. É nesse ponto que há um choque mais flagrante com o projeto definido por Pombal, que para produzir efeitos na realidade precisava romper com a hegemonia do pensamento humanista cristão ultramontano, a fim de afastar o poder transfronteiriço que os jesuítas manifestavam.

Além de sua clássica função colonizadora, os jesuítas representavam uma ordem afinada com os preceitos da contrarreforma<sup>92</sup>. A ordem passa a ganhar uma importância considerável depois do movimento conflituoso da própria Igreja, o que é demonstrado pela biografia de Inácio de Loyola, analisada por Jean Lacouture (1994 p.59 e ss), na medida em que o próprio fundador da companhia teria sido inquirido sobre suas intenções por membros de outras ordens, a demonstrar uma grande rejeição inicial de suas propostas.

Do ponto de vista das ideias, é possível afirmar que as influências da obra de Inácio de Loyola - que vão demonstrar traços bem definidos do cristianismo, na medida em que todos os seres humanos são iguais em essência, independente do papel social a ser ocupado - são uma contribuição que, com início em uma explicação racional, só foi possível a partir da própria definição do ser humano enquanto ser possuidor de *logos*, um ser que se *comunica* racionalmente. Há uma influência da cosmologia grega, mais especialmente a concepção de unidade ante a essência humana; base dessa visão cristã de *orbis christianus* (HÖFFNER, 1986, p. 19-24). A tradução desses preceitos para o cristianismo pode ser colocada, na seguinte forma sintética: unidos sob a base da humanidade, todos os seres humanos poderiam ser regidos por um Imperador cristão e por um Papa, já que todos seriam filhos de Deus, uma união dos dois gládios, sob o beneplácito da moral cristã.

---

<sup>91</sup> À guisa de informação, no que se refere à Portugal, é possível sustentar uma diferença considerável no projeto de colonização lusitano em relação ao espanhol, na medida em que os portugueses não estavam interessados em colonizar as novas terras da África, mas sim em estabelecer centros de apoio para facilitar o seu lucrativo comércio com as Índias Orientais e também o tráfico de escravos africanos (colonização costeira), ao menos nas colônias africanas, não tendo interesse inicial em subjugar a população nativa dos seus novos territórios e transformá-la em uma população cristã (HÖFFNER, 1986, p. 19-39).

<sup>92</sup> A nomenclatura contrarreforma sofre algumas críticas, já que houve apenas uma cisma com a “Reforma” protestante, o que rompeu com a unidade cristã; e, no caso da “contrarreforma”, há, na verdade, uma ratificação de antigas tradições e uma reafirmação dessa união, com algumas mudanças em relação à venda de indulgências. De qualquer forma, o que importa é que, associado ao Concílio de Trento e as mudanças subsequentes sofridas pela Igreja, fora um processo iniciado pelas críticas e julgamentos recebidos ainda no século XVI. Talvez com o humanista Erasmo de Rotterdam, os passos germinais do movimento tenham se dado, influenciando *a posteriori* a própria Companhia de Jesus (LACOUTURE, 1994 p.59-63). A partir de uma perspectiva de reforma interna (não cismática) da Igreja, baseado em toda sua cultura clássica, Erasmo discordava dos anseios separatistas protestantes. Embora Lacouture assevere de forma bastante peremptória que Inácio se recusava a ler a obra erasmista (LACOUTURE, 1994 p.47-49).

Nesse cenário, diretamente ligado ao Papado, estava a Companhia de Jesus, na medida em que "Inácio de Loyola quis ajudar a Igreja em qualquer lugar onde o papa preferisse. Por meio do famoso "quarto voto" (obediência ao papa), colocou os membros da recém-nascida Companhia à disposição e a serviço da Igreja" (AZEVEDO, 1988, p.204).

Somente pela mudança de postura em relação a própria religião cristã - em conjunto com a já aduzida mudança no âmbito pedagógico, jurídico e filosófico - seria concedida a capacidade de colocar um ponto final nessa dominação intelectual e política da Companhia.

Com essa postura regalista de considerar abjeto o ultramontanismo, a relação entre jesuítas e ilustrados se estremece. A partir daí se segue a expulsão dos jesuítas, resultado do Alvará Régio de 28 de junho de 1759<sup>93</sup>. Logo depois, a medida de expulsão de todos os jesuítas da colônia é adotada. O Alvará de expulsão, diante de todas as reformas e mudanças no próprio conteúdo dos jornais impressos - fortes fontes de "informação" filtradas pelo regime ilustrado - mostrava que já havia uma mudança na forma de encarar os jesuítas na sociedade portuguesa. O caso da expulsão dos jesuítas pode ser considerado como a expressão da necessidade de Pombal em suspender o domínio dos religiosos sobre as fronteiras, além de buscar atender aos interesses da elite letrada portuguesa da época.

Nesse cenário, há uma falsa interpretação de que Pombal agia a partir de determinada visão de "*raison d'état*", entrando em choque com a política protecionista dos jesuítas. Contudo, do ponto de vista ilustrado, trata-se apenas de uma análise superficial do que realmente ocorreu. A origem da expressão "*raison d'état*" está associada à obra de Maquiavel e a sua ruptura com a produção literária anterior, comumente denominada de "espelho de príncipe"<sup>94</sup>. A interpretação de Skinner (1995, p.141 e ss.) sustenta que a maneira de melhor compreender os aspectos mais originais e criativos de sua concepção política é entendê-los como uma série de reações polêmicas contra os livros do estilo "espelhos de príncipe"<sup>95</sup>, visando sempre a manutenção do *estado da arte*, no sentido de manter os territórios e a população em segurança dentro de uma unidade territorial, ainda não atingida pelas diversas repúblicas na região do que hoje é a Itália. A partir desse conceito, há uma diferença do

---

<sup>93</sup> Após esse fato, a Companhia de Jesus seria, inclusive, suprimida. Em 1773, por meio da breve bula *Dominus ac redemptor*, o Papa Clemente XIV suprimiu a Companhia de todos os Estados católicos. Esse foi um processo final que tivera origem no pensamento ilustrado e ultrapassou a esfera lusitana. Se, no caso português, José I e o Marquês de Pombal foram os principais responsáveis pela supressão da ordem; Carlos III seria, na Espanha, outro personagem que consolidaria a perseguição aos jesuítas no mundo ibérico.

<sup>94</sup> Essa leitura é feita por Skinner e, portanto, significa a assunção de uma abordagem possível sobre a obra de Maquiavel. Existem outras abordagens possíveis, como, *verbi gratia*, a leitura de Rousseau que pretende caracterizar Maquiavel como, um "democrata" que pensava em avisar ao povo dos perigos de um tirano. A expressão aparece grafada em francês, em virtude da sua disseminação por Montaigne. Essa literatura leva em consideração as virtudes de um soberano para exercício do seu mister de governar.



conceito de “*raison d'état*” elaborado por Maquiavel e o que os estrangeirados ilustrados defendiam. Essa mudança pode ser notada na própria argumentação de Verney que, embora critique os peripatéticos e os escolásticos em diversos momentos, considera, por exemplo, a identificação da política com a prudência civil numa reinterpretação de Aristóteles, precisamente quando o filósofo fala em prudência política, ou seja, na relação entre a política e a prudência (CALAFATE, 2011, p.2). Essa relação é importante para Verney, na medida em que inclui a prudência civil no campo da ética (CALAFATE, 2011, p.2), ou seja, retira do poder temporal a possibilidade de romper com os pilares mínimos da ética; uma crítica direta à obra de Maquiavel. Dessa forma, o pensamento ilustrado não separava a ética da política, ao revés: Verney considerava que “a política sem a ética é arte de enganar” (CALAFATE, 2011, p.6). O reformista ilustrado, portanto, criticava aquelas leituras que aproximavam a política de uma sequência de condutas de interesses egoísticos do governante no poder, “uma política ímpia, a qual não tem mais fim que engrandecer o estado, sem fazer caso da religião, nem do direito natural”(CALAFATE, 2011, p.6). Sua defesa ética da política, vale ressaltar, ligava-se a uma visão de mundo católica ilustrada, e, no âmbito da política, levava em consideração várias assertivas aristotélicas.

Essa visão não se coaduna com a *raison d'état* no sentido clássico. Isso não significa a inexistência de um projeto de Estado, compartilhado pelos reformistas lusitanos da segunda quadra do século XVIII. Dito de outro modo, havia uma *razão ilustrada com projeto de estado*. Há uma diferença notória nesta assertiva em relação àquela: não era legítimo e lícito que o príncipe *fizesse tudo* para “manter o estado”, mas deveria fazer tudo *que pudesse* para implementar a visão ilustrada de Estado, sem ultrapassar os limites dessa visão. Assim sendo, todas as suas ações estariam limitadas pela religião e pelo direito natural que, contudo, eram interpretados pelos preceitos do “esclarecimento católico”. O Estado não poderia, portanto, ser um fim em si mesmo. O soberano só poderia considerá-lo como um meio para obediência dos preceitos morais cristãos e do direito natural, um instrumento de concretização do projeto de ilustração.

O próximo passo inadiável é o questionamento sobre como considerar, nesse cenário, as condutas de Pombal, projeções práticas da ideologia política ilustrada. Nesse ponto, o problema não é singelo. As interpretações de Pombal variam consoante as posições políticas do intérprete<sup>95</sup> e resultam em abordagens que identificam um paradoxo (MAXWELL, 1996): entre a liberdade mitigada e a maximização do pensamento ilustrado, temperadas com uma

---

<sup>95</sup> Existem outras visões de Pombal, principalmente a exposta por Castelo Branco (BRANCO, 1943).

filosofia da história traduzida em sentimento de avanço. É bem provável que esse paradoxo fosse uma tradução da ideologia política da época: com influências republicanas pelos diversos autores ilustrados, mas implementada por uma monarquia empoderada e centralizadora com o objetivo reformista que vinha num processo hierarquizado e imposto da Coroa para a sociedade, embora fosse apoiada pela classe intelectual que já tinha apaixonado-se pela ilustração; dita libertadora das velharias escolásticas, mas conivente com a escravidão etc.

Ao resumir uma expressão quase unânime nas obras da época, é possível falar em “avanço” como o grande signo a ser semanticamente apropriado pelos agentes do governo ilustrado. Onde os apoiadores dos jesuítas viam um atraso, os apoiadores de Pombal viam um avanço em direção ao futuro da filosofia natural. O avanço da filosofia natural significava uma ruptura. Era a declaração de guerra “contra a tirania de Aristóteles”, na expressão impactante de Muratori; que considerava a resistência ao pensamento ilustrado comum “no tempo em que foi declarada a guerra contra a tirania de Aristóteles”. Completa sua argumentação, elucidando o que essa frase quer *verdadeiramente* dizer: “Estamos fartos de saber quanto pode a força das tradições e quão difícil é para os velhos abjurarem daquilo que os novos já desaprenderam e que eles já uma vez transmitiram aos outros” (MORAIS, 2006, p. 94). Trata-se de uma refutação da utilização de Aristóteles e, provavelmente, de Tomás de Aquino, como meros argumentos de autoridade. Essa visão parece ser exatamente a crítica de Verney aos peripatéticos. Sem embargo, Muratori demonstra esperança na mudança desse cenário e deseja que em Portugal este movimento de opinião vá “pouco a pouco perdendo a sua violência, e que, vistas as coisas com mais serenidade, acabe por se aprovar aquilo que agora tão precipitadamente se condena”(MORAIS, 2006, p. 94), ou seja, a aprovação final do pensamento ilustrado, que viria a significar a aprovação da reforma proposta por Pombal.

Contudo, os reformistas tinham seu projeto a depender do ocaso dos jesuítas, mais especificamente de sua teologia moral, isto é, da decisão sobre questões difíceis no âmbito da moralidade, à época estudada pela teologia moral.

### 2.2.2. *A caricatura casuísta e probabilista dos jesuítas*

A fim de atingir esse objetivo, os jesuítas eram acusados de serem, além de inúmeras outras coisas, laxistas. A questão estava envolvida com uma temática sobre teologia moral, a qual "passou a adquirir autonomia, configurando-se como uma disciplina diferente da teologia, por vezes considerada como extremamente importante porque dizia respeito à conduta prática dos fiéis". A partir daí surgiram diversos "manuais [, sobre os] “casos de consciência”,

principalmente aqueles casos em que existia ou podia existir uma dúvida razoável, nos quais não era fácil saber como viver ou aplicar uma lei concreta" (RUIZ, 2014, p. 329).

Em síntese, a teologia moral passava a “determinar exatamente o alcance da lei, o limite preciso do permitido e do não permitido, do obrigatório e do proibido e do que é livre. O que é que se pode fazer? O que é que não se pode fazer?”(RUIZ, 2014, p. 329).

Como a preocupação pelo conhecimento e pelo domínio dos comportamentos humanos leva a uma identificação entre os comportamentos e os costumes, entre a conduta individual e a moral, a percepção moral barroca entra em cena, quase como um pragmatismo clássico, traduzido a partir de uma mecanização da conduta humana (MARAVALL, 1986, p. 138). Embora esse controle seja no mínimo flexível por possuir algumas concessões em casos especiais (RUIZ, 2014, p. 330).

A influência helênica nas discussões a respeito da teologia moral, entre o século XVII e o século XVIII, é facilmente perceptível. O resgate se dá, principalmente, pela defesa do probabilismo por alguns clérigos, ligados ao ensino jurídico e teológico, que o compreendiam como abordagem moral.

Ainda que se apoiassem em um critério de verossimilhança, os probabilistas, com a influência helênica de Carnéades, não acreditavam na existência de um critério determinado para alcançar a cognição perfeita da verdade (SANTOS, 1960 p.45). A discussão sobre a verdade é, contudo, alterada no mundo cristão. Nenhum autor ligado ao cristianismo, principalmente os ligados a uma ordem religiosa, duvidaria da existência da verdade como emanção das leis de Deus, mas da capacidade da razão de alcançá-las em sua inteireza. "El problema tomaba ahora la vertiente de cómo conseguir el bien"(ANGEL, 2003, p.64), no sentido de identificar a melhor ação a ser tomada diante de uma questão de difícil solução. Já no século XVIII, muitos jesuítas eram constantemente associados ao sistema probabilista, na medida em que aceitavam ser possível, em determinados casos morais, que as situações justas e injustas fossem decididas a partir de critérios prováveis.

Existem quatro abordagens para as questões morais específicas e delimitadas, conceituadas como "aquelas que não eram necessariamente de uma única e determinada forma, [nas quais] não se podia chegar a uma certeza, mas apenas a uma opinião"(RUIZ, 2014, p. 339). Tais abordagens são, portanto, sistemas morais criados pela teologia moral a fim de solucionar o problema das questões contingentes.

Mas se engana quem considera a teologia moral um tema que ingressa apenas na área de interesse dos teólogos. A questão envolvia o problema da consciência segura diante de uma indefinição sobre a tomada de decisão, problema que envolvia diretamente os juristas séculos

XVII e XVIII (RUIZ, 2014, p. 339). Como não havia autonomia do conteúdo jurídico em relação à moral, tal problema era umbilicalmente vinculado ao direito natural e à teologia.

Essa tematização dos "casos concretos" é uma das ligações mais visíveis entre a teologia moral e o direito no Antigo Regime. Esteban F. Llamosas sugere que "La larga tradición jurídica de la tónica, de la atención al caso individual", que significa uma preferência inegável por soluções particulares" recurriendo a la opinión de los doctores y a la equidad por sobre las reglas generales y abstractas, encuentra su expresión correlativa en los tratados morales donde se debatían los casos dudosos en conciencia"(LLAMOSAS, 2011, p.282).

A solução casuística, ou o que pode ser chamado de "forma de razonar de los juristas desde el bajo medievo especialmente con un modo italiano tardío de larga supervivencia y arraigo indiano", é similar a dos "moralistas que en sus obras presentaban casos concretos, exponían las razones opuestas avaladas por sus respectivas autoridades, y concluían con una solución individual apoyada también en los doctores, según la corriente a la que adscribían"(LLAMOSAS, 2011, p.282). As cinco abordagens moralistas para as questões contingentes são: laxismo, rigorismo, tuciorismo, probabiliorismo e o probabilismo.

A primeira possibilidade interpretativa, que ficou conhecida como laxismo - amplamente desacreditada no mundo cristão - era a de que o "hombre puede libremente optar por cualquier respuesta, incluso la más apartada de la ley", melhor traduzida na frase "*in dubio, libertas*"(MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.65). A expressão laxismo adquire, portanto, uma conotação negativa, principalmente pela leitura pessimista agostiniana realizada por alguns teólogos no século XVII.

Já o rigorismo pode ser compreendido como o inverso do laxismo. Se alguns moralistas acreditavam que a melhor forma de responder a essas questões contingentes era "*in dubio, libertas*", os rigoristas compreendiam que, para combater à "perniciosa liberdade moral excessiva", deveriam buscar reforçar o rigor e a segurança das soluções morais (LLAMOSAS, 2011, p.287).

O tuciorismo definia que "el hombre habrá de actuar siempre en base a lo que moralmente le parece más seguro, esto es, apegando se al mayor cumplimiento de la ley"(MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.65). Contudo, a crítica comumente tecida a esse princípio da teologia moral era que nem sempre estaria claro ao sujeito o que seria, de fato, o maior cumprimento da lei, ocorrendo um problema de metrificação do que seria, efetivamente, a melhor conduta a ser seguida(MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.65).

O probabiliorismo era muito aproximado ao probabilismo, mas este não se confundia com aquele. No primeiro, o "hombre podrá actuar acogiendo a la opinión que considere

probable", todavia não qualquer opinião provável senão "precisamente a la opinión que le parezca "más" probable"(MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.65), enquanto que, no segundo, a escolha seria aquela que "aparezca simplemente probable; incluso menos probable que otras; pero probable" (MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.65). Trata-se, assim, de uma diferença tênue em relação ao probabiliorismo que propõe a escolha da resposta mais correta.

Aquele que estivesse em dúvida sobre a melhor maneira de resolver as questões acerca da moralidade de uma ação da qual tanto a realização como a inação emanariam consequências morais deveria decidir a partir da opinião provável, ou seja, "una opinión meramente probable —incluso una menos probable —, y no necesariamente la muy o la más probable"(MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.65).

A criação do probabilismo é normalmente associada ao dominicano Bartolomé de Medina, em razão de alguns comentários seus sobre a **Suma Teológica** de Tomás de Aquino (MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.66), embora a escola dominicana rechace essa origem, distanciando-se, de certa forma, desse sistema moral que era criticado por boa parte dos dominicanos da época, mas que era defendida em peso pelos jesuítas (MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.66). Na Companhia de Jesus, é conhecido como primeiro defensor do probabilismo o teólogo Gabriel Vázquez (MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.66).

No século XVIII, há um incremento na discussão sobre o probabilismo com o redentorista Afonso Maria de Ligório. O autor "que había comentado la obra de Busembaum, terminó de delinear una concepción que sin abandonar el probabilismo lo moderaba, aportando las nociones de 'justo medio y benevolencia'"(MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.66). Essa doutrina, que ficaria conhecida como o "equiprobabilismo" estabelecia que para "acogerse a una sentencia no alcanzaba la simple probabilidad y que la conciencia siempre debía atender a la honestidad de la acción", ou seja, a ação provável apenas deveria ser seguida quando "se le elegía entre varias que eran «igualmente probables»"(MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.66).

Desses sistemas morais, o probabilismo e o probabiliorismo deságuam no que ficou conhecido como casuísmo, no sentido de que a "moral o conciencia del bien puede entenderse como de carácter universal, aplicable a cada caso concreto, deducido de unos principios axiomáticos que regirían la conducta"(MUÑOZ GARCÍA, 2003, p.68).

A perspectiva aristotélica, contudo, não negava a inexistência da verdade ou a impossibilidade de alcançá-la, mas baseava sua investigação nas condições teóricas das virtudes para determiná-las de forma ontológica em uma sociedade. No que concerne à

Aristóteles, tratar-se-ia de utilizar a soberania prática, uma virtude dianoética ou intelectual<sup>96</sup>, a fim de encontrar a melhor solução de acordo com uma teoria das virtudes e não uma impossibilidade *per se* de encontrar-se a melhor solução. A teoria aristotélica não buscava uma solução para todos os casos morais, mas compreender o funcionamento dessa busca. Como não produziu tratados morais sobre as questões consequentes, jamais poderia ser acusado de ser um casuísta. De forma similar, no cenário cultural cristão a verdade não era posta em apreciação, mas a discussão envolvia as formas de alcançá-la. Nesse sentido, há um afastamento da perspectiva tradicionalmente atribuída a Carnéades e uma ligação da base teórica aristotélica com as leituras casuísta.

Os reformistas colaram a pecha de casuístas nos jesuítas, ainda que existissem religiosos que não fossem, rigorosamente, probabilistas ou casuísta; e, sob essa alegação, desconstruíram toda a teologia moral que advinha desses autores. Em especial, utilizaram-na como crítica genérica à escolástica. À época, era comum associar tais sistemas morais ao laxismo e, através do que Llamosa chama de "compleja operación de propaganda", a Companhia acabou "identificada exclusivamente con lo más radical del laxismo en el marco de las acusaciones que desembocaron en su destierro (...) en la que se vinculó esta corriente moral a la justificación del tiranicidio"(LLAMOSAS, 2011, p.288), isso, sem dúvida, não agradava aos soberanos da época.

Essa perspectiva fica clara no mundo letrado lusitano e foi seguida pela reforma. No primeiro volume dos Estatutos, especialmente no Capítulo II, denominado "Da distribuição das Cadeiras, e substituição dellas entre o clero Secular, e Regular; e da alternativa, que deve haver entre os Lentes, e Substitutos das ditas duas Ordens" (ESTATUTOS,1772, p.228), há uma observação de que são poucos os Clérigos seculares que se dedicam a alguns temas relevantes "contendando-se huns con o simples estudo particular, e domestico da Theologia Moral, que ordinariamente fazem pelos livros de alguns Casuistas Vulgares" (ESTATUTOS,1772, p.228). Há, claramente, o tom jocoso em relação aos estudos da teologia moral casuísta, visto que não passavam de simples estudos domésticos ou particulares.

Assim, o sistema moral probabilista ou casuísta foi, efetivamente, afastado pela reforma. O sistema moral jesuíta, que foi caricaturado com a pecha de "laxista", foi abandonado pela proposta dos reformistas que ingressaram no debate com um foco muito maior no rigorismo, mesmo que isso não significasse a adoção de um sistema jansenista já formulado anteriormente no século XVII. É que era preciso se apegar a um sistema crítico ao

---

<sup>96</sup> Cf. (BOUTROUX, 2000), (ARISTÓTELES, 1973).

sistema moral jesuíta baseado na obra aristotélica e os jansenistas já tinham, no século passado, tecido críticas violentas ao sistema moral da Companhia, unindo dois pontos principais: uma certa crítica ao sistema moral e a adoção, em uma segunda fase, do regalismo. Dessa forma, havia uma compatibilidade perfeita entre um sistema que rompia com a unidade da Igreja em e, de outro lado, uma ruptura com o sistema moral dos jesuítas, até então baseado numa elaborada análise da consciência humana. O regalismo foi, na experiência lusitana, fundamental para a estruturação temática desse projeto implantado no período josefino, mas que somente deitou raízes na década de noventa do setecentos. A doutrina da graça jansenista não era, portanto, a principal discussão dos ilustrados.

### *2.3. A secularização lusitana é regalista: da unidade à fragmentação*

Esse sistema moral, injustamente rotulado de "jesuíta", não havia chegado ao século XVIII sem críticas contundentes. Dessa forma, a missão de descaracterização dessa teologia moral não precisava ser realizada de forma inovadora. Bastava assumir um rigorismo contrário à atitude supostamente laxista e conseguir, a partir da reforma, alterar as bases morais da discussão quanto às questões contingentes.

A reforma precisava alterar as concepções morais e teológicas que vigoravam na época, mas dificilmente teria tempo hábil para descaracterizar todo o trabalho dos jesuítas sem recorrer a um sistema crítico anterior. Isso não significava, contudo, retomar todo o movimento teológico anterior, mas atrelá-lo ao verdadeiro interesse: uma ruptura com o ultramontanismo que explica a inserção de leituras jansenistas e regalistas nas ações reformadoras, substituindo, então, muitas leituras jesuítas (SANTOS, 2007). Mas seria o regalismo uma concepção teológica indistinta do jansenismo?<sup>97</sup>

No viés crítico ao sistema probabilista, o movimento teológico dos jansenistas no século XVII tinha sido particularmente importante. Dentro dessa relação abrangente entre o campo da política e da religião, o seiscentos legou ao cenário político um importante e específico confronto entre jesuitismo e jansenismo, em virtude da condenação da Igreja ao pelagianismo e ao semipelagianismo<sup>98</sup> (MELO, 2014, p.19), ambos associados pelos

<sup>97</sup> A discussão sobre o jansenismo se justifica, pela confusão das pesquisas entre ambas as idéias. Nesse ponto, uma clareza com ritual é essencial.

<sup>98</sup> Tanto pelo Sínodo de Orange de 529 como o Concílio de Trento (1545-1563)(MELO, 2014, p.19) 100Não apenas isso. Havia uma discussão quanto à liberdade que, contudo, não poderá ser tratado no presente trabalho. À guisa de informação, na obra **Concordia**, em sua primeira edição de 1588, o objeto de estudo de Molina era a relação entre liberdade humana e graça divina; questão que retomava a polêmica discussão de Santo Agostinho



jansenistas ao sistema moral laxista <sup>100</sup>.

O jansenismo, de certa forma, compartilhava dessa premissa teológica de uma releitura agostiniana, ao rejeitar a concepção tomista de natureza da graça<sup>99</sup>, aliada a uma concepção rigorista de moral. O movimento nascia com Cornelius Jansenius e espalhar-se-ia por diversos cantos da Europa<sup>100</sup>, com uma experiência institucional bastante marcante de Saint-Cyran e Antoine Arnauld em Port-Royal<sup>101</sup>. A experiência jansenista foi marcada por controvérsias, que, provavelmente, motivaram o juízo valorativo negativo que costuma ser feito de sua teoria da graça. Assim que a obra de Cornelius Otto Jansenius é publicada, os jesuítas se levantaram contra o bispo.

A concepção teológica de Jansenius rondava em torno das três concupiscências. O autor começa sua argumentação sustentando que "é uma ordem da natureza e da providência divina que tudo aquilo que está sujeito às suas leis e contido em seus limites retorna a sua origem por um movimento perpétuo" (JANSENIUS, 2016, p.49), portanto, uma lei imutável e universal. A corrupção da natureza, curvada pelo pecado original, só pode ser posta novamente no curso correto pela graça. Somente ela, dada por Deus, pode fazer "voltar à fonte de todos os seus bens"(JANSENIUS, 2016, p.51).

Quanto à uma discussão com as novas formas teológicas de encarar a natureza da graça, Jansenius vai defender a primazia da tradição em relação às outras soluções. Assim, sustenta que "desde a antiguidade se estabeleceu uma sabedoria totalmente divina, ela foi colocada à prova por um longo uso que dela se fez em vários séculos, e adquiriu a aprovação pública pelos bons feitos que produziu"(JANSENIUS, 2016, p.53). Esse é um traço bastante peculiar do Jansenismo e que também pode ser encontrado, em certa medida, na literatura teológica europeia: um desagravo às condições morais da Igreja. Isso significa que o jansenismo era um movimento claramente reformista, que não defendia a cisma, mas claramente previa uma reforma moral da Igreja.

---

com Pelágio, passando pela doutrina tomista. O debate girava, portanto, entre as limitações da liberdade humana (MOLINA, 2007, p. 294; MELO, 2014, p.19; REBALDE, 2013).

<sup>99</sup> Agostinho afirma que a liberdade humana foi atingida pelo "pecado original" resultando numa "queda" do ser humano. A alma não pode conceder a si mesma a justiça que, uma vez recebida não mais a possui (AGOSTINHO, 1995, p. 15- 22). A visão pessimista dos teólogos jansenistas, contudo, considerada uma heresia, dizia que, apenas alguns obteriam a graça e que Jesus Cristo não teria morrido por todos os seres humanos(MELO, 2014, p.19 e ss.).

<sup>100</sup> Não há jansenismo, há jansenismos. Em rigor, é um debate teológico, em que Jansénio procura contribuir para a solução de um problema que o Concílio de Trento deixara em aberto: o das relações entre a graça de Deus e a liberdade humana. Cornélio Jansénio (1585-1638) viu na obra de Molina um desvio da verdadeira e pura doutrina da Igreja, uma ressurreição do pelagianismo, e uma traição à memória de Santo Agostinho (SANTOS, s.d.).

<sup>101</sup> Para uma história de Port-Royal, ver <http://www.port-royal-des-champs.eu/histoire.html>



O tema de Jansenius é a corrupção do espírito humano. Não é possível ter dúvidas disso. Pretende, inspirado em Agostinho, explicar o motivo pelo qual o homem estaria corrompido e como pode sair desta corrupção. Isso está associado à concepção da graça, já que Deus teria legado ao homem, antes do pecado original, o dom da graça e, com ela, a inteligência e a liberdade. Depois que o homem perdeu o estado inicial da graça, momento *idílico* anterior ao pecado original, "buscou os prazeres carnis e grosseiros nas coisas mais baixas"(JANSENIUS, 2016, p.59).

A concupiscência pode ser considerada de três tipos: a da carne, a dos olhos e a do orgulho da vida. A partir disso o teólogo sustenta que "se o amor de Deus queima dentro de vossos corações e preenche-os desta doçura celeste, ele consumirá como um fogo todas as dificuldades e resistências que experimentais em vós mesmos, e superareis com prazer todas as formas de dificuldade"(JANSENIUS, 2016, p.109).

Neste ponto, aparece a condenação do homem ante o pecado original, na medida em que "Deus resiste aos soberbos e que dá a graça aos humildes; Deus, embora onipotente, não quer livrar-nos de tantos males com facilidade, a fim de dominar nossa presunção de audácia"(JANSENIUS, 2016, p.99), pois deseja mostrar ao homem o quanto sua natureza foi justamente condenada por causa do orgulho (JANSENIUS, 2016, p.99).

Essa concepção de Jansenius recebeu diversas interpretações ao longo do tempo. O percurso árido da teologia jansênica foi cheio de reinterpretações, ao ponto de ser bastante difícil buscar uma unidade. Provavelmente, o propósito reformista inicial foi se perdendo ao longo do tempo, já que se envolvia em polêmicas com os jesuítas, o calvinismo e os iluministas (MELO, 2014, p.19).

Jansenius não foi o único responsável pela condução do jansenismo. Duvergier de Hauranne, em 1619, tornou-se abade de *Saint-Cyran*. Após ter estudado e debatido a doutrina de Santo Agostinho com Jansenius, provavelmente por meio de uma leitura de Baio, pensava em resgatar a pureza inicial perdida pela Igreja. A ação deste foi mais no campo rigorista e institucional, transformando *SaintCyran* na primeira experiência jansenista efetiva. Além deles, Antônio Arnould, formado em direito, e Maria Angélica Arnould também eram jansenistas.

Em 1642, a obra de Jansenius foi proibida pela bula de Urbano VIII *In eminenti Ecclesiae* a bula *Cum occasione* condena cinco supostos erros de Jansenius ante a verdade

cristã<sup>102</sup>. Rigorosamente, existiam mais proposições, mas apenas essas cinco foram refutadas. Curiosamente, a leitura jansenista parece sobreviver ao longo do século XVII e passar aos países ibéricos por meio de uma relação um pouco descaracterizada, em um amálgama de rigorismo com regalismo.

Dentro do movimento jansenista, é Pascal o teólogo mais filosoficamente relevante. Suas concepções são, até hoje, de grande repercussão em França e no mundo (PASCAL, 1979). Suas contribuições sobre o livre-arbítrio influenciaram o debate relacionado à teologia moral, porque tinha um adversário muito claro: as concepções casuísticas que tinham por alvo os jesuítas e sua leitura aristotélica, supostamente violadora de uma teologia agostiniana.

Pascal deriva seu pessimismo diretamente de uma construção da natureza da graça<sup>103</sup> (MAIA NETO, s.d), a partir de uma leitura jansênica de Santo Agostinho. Seu olhar se volta contra o casuísmo jesuítico, o que fica claro em sua obra **Les provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites**(PASCAL, 1862) e, também, na crítica contundente ao calvinista de Dordrecht em 1618. De qualquer forma, essas proposições estabeleceriam que: (i) a predestinação acontece por um decreto de Deus, independente dos méritos dos homens; (ii) Cristo não morreu por todos os homens; (iii) que não se pode resistir à graça eficaz. (iv) que a graça suficiente não existe; (v) que o fiel não

<sup>102</sup> Nos comentários do tradutor que acompanham a tradução brasileira da obra de Jansenius, podemos observar que Andrei Verturini cita a polêmica das chamadas “cinco proposições”, quatro teses consideradas heréticas e uma considerada falsa. Embora Amarildo José de Melo considere que essas teses, em verdade, foram apenas aprovadas por Jansenius, sendo provenientes dum sínodo (MELO, 2014, p.19).

<sup>103</sup> Pascal ainda acrescenta ao debate importantes características. Rompendo com uma certa tradição de autores céticos que eram cristãos, talvez tenha sido o primeiro teólogo cético pessimista (MAIA NETO, s.d). Essa diferenciação é tênue, mas precisamos compreendê-la para que seja possível entender profundamente os pensamentos de Pascal. Quando se diz ceticismo, se está invocando uma antiga linhagem filosófica que desde o período de decadência helênica, formulou uma reação ao dogmatismo, concebendo uma desconfiança na possibilidade de apreensão do objeto pelo sujeito, e, em consequência, uma prevalência dos aspectos subjetivos, já que o objeto sempre lhe escapa (SANTOS, 1960 p.42-43). Em virtude disso, não há, propriamente, uma possibilidade de emissão de um juízo peremptório por parte do sábio. O homem deveria, assim, suspender seu julgamento, *epoché* em grego. As várias possibilidades do ceticismo, quanto ao conhecimento de valores, pode dar-se no campo racional, o que tem bastante influência para o direito, na medida em que nega uma concepção de justiça criada pela razão a partir da verdade. Embora seja possível dizer que é metódico ou sistemático (SANTOS, 1960 p.43), no sentido de ser um ceticismo quanto ao método de abordagem de um tema filosófico, que desconfia dos dogmatismos existentes e busca uma verdade (sistema cartesiano) ou quanto ao sistema filosófico por inteiro, que duvida da existência dessa verdade. O segundo, de origens claras no pirronismo, buscava nos sofistas, como v.g. em Protágoras, a dúvida quanto o encontro da razão. Concordamos com a tese que Montaigne era um autor manifestamente cético, mas que não deriva sua abordagem diretamente de uma construção teológica (MAIA NETO, s.d). Por isso, muitas vezes são considerados autores “quase seculares”, de modo que não deixam claro a influência teológica em sua doutrina pessimista. Algo absolutamente diferente ocorre com Pascal. em relação aos jesuítas. Ele considerava absurdo acreditar que a razão poderia definir a probabilidade de se chegar a um juízo de verossimilhança. A natureza degradada do homem demonstraria que era necessário a graça para que o homem pudesse escolher os caminhos de fruição divina. Salvo nesses casos, nenhum juízo de razão poderia atingir os objetivos probabilistas. Em sentido estrito, Pascal deriva seu pensamento de uma impossibilidade humana de atingir a consciência do bem, em virtude do pecado original e de uma natureza humana degradada, tendente ao pecado, salvo a existência da graça, possibilitadora da fruição da vida para Deus, nos termos jansênicos.

persevera na graça, por causa do pecado original, que implica a reprovação positiva de Deus (Cf. JANSENIUS, 2016).

Apesar da importância de Pascal para o próprio jansenismo, é com Pasquier Quesnel que o movimento teológico ganhará contornos regalistas. Tendo escrito o livro **Réflexions morales**, com diversas ideias jansenistas, mesmo condenado por Clemente XI, em 1708, foi aprovado por Noailles, arcebispo de Paris, provavelmente, por interesse do próprio arcebispado (MELO, 2014, p.19 E SS.). Em 1713, foi condenado pela bula Unigenitus. Luis XIV interdita e manda destruir o mosteiro de Port-Royal-des-Champs. A partir daí o jansenismo deveria ter acabado de vez, mas por sua associação com o regalismo na obra de Quesnel espalhou-se por diversas outras obras.

A crítica jansenista é fulcral para compreender a reforma e a adoção de diversas obras jansenistas como indicação bibliográfica essencial aos estudantes e ilustrados da época. Entretanto, a discussão da reforma não era quanto à natureza da graça, mas uma crítica ao sistema moral laxista, supostamente engendrado pelos jesuítas, acusados de um radical casuísmo benevolente, com leituras morais equivocadas.

O projeto da reforma era regalista. O que não significa um resgate do movimento institucional jansenista, mas sim uma quebra da interpretação do sistema moral jesuíta, a romper com a autoridade e a tradição desses no âmbito moral. Então, a frase de Muratori passa a fazer todo sentido: "A guerra contra Aristóteles" era, na verdade, a guerra contra uma tradição escolástica dos jesuítas, detentores dos meios de ensino e da interpretação mais abalizada dos problemas morais contingentes.

Essa guerra também era travada pelos soberanos. Afinal, os jesuítas eram ultramontanos e representavam, portanto, um perigo ao poder do Estado. Era preciso remodelar o *éthos* católico, a fim de introjetar um sistema moral que não levasse o Estado a um caos. Fazê-lo dependia de uma leitura regalista, que utilizou doutrinas jansenistas para combater os jesuítas, inimigos clássicos daqueles.

A prova disso é que, com a materialização das reformas, a partir da criação da Real Mesa Censória, em 1767, dentre algumas obras citadas no Estatuto e na obra de Verney, foi utilizada a obra o **Catecismo de Montpellier** de Joaquim Colbert, com claro direcionamento teológico jansenista, adotado em substituição aos catecismos jesuítas (SOUZA, 2015, p.283 e ss).

As doutrinas jansenistas eram o modelo teológico ideal para a ocasião, uma vez que conjugavam o caráter regalista ao caráter antijesuíta. No entanto, não deu-se a adoção dessa teologia, ao menos na política, principalmente no que se refere à visão pascaliana. Na verdade,

a visão da ética na política, já discutida, chocava-se com diversos pensamentos de Pascal, em interpretações bastante cétricas, como, por exemplo, quanto à obediência da justiça, ideia que seria facilmente rejeitada por Verney, tendo em vista a sua visão sobre a política, já ressaltada acima. Dessa forma, no vácuo causado pela rejeição aos jesuítas, algumas leituras jansenistas, que nessa época já tinham se misturado a uma visão regalista, foram incorporadas pela reforma, mas a base da discussão não era quanto à natureza da graça. Ao revés, visava-se, por mais um flanco, romper com a unidade representada pelos jesuítas.

O regalismo, após o rompimento incisivo e violento com a tradição jesuíta ultramontana, substituiu a concepção de obediência dos religiosos ao Papa, possibilitando ao Estado a realização, entre outros atos, de indicações do clero, de manutenção e de organização clerical. A experiência dos lusitanos é, assim, bem distinta do que foi experimentado pelos galicanos franceses. Enquanto estes defendiam uma submissão radical da Igreja ao Estado, baseados em Bossuet, aqueles, no que tange à mencionada submissão, não pretendiam que fosse ela absoluta. Não havia nenhuma cisma com o poder Papal e muito menos uma anulação da monarquia papal ou um conciliarismo forte ou absoluto. Tanto que a ruptura com os jesuítas bastou para que Pombal arrefecesse seu desejo pela alteração das relações entre o clero e o Estado.

A experiência francesa está transposta no livro **Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le Dauphin (1709)**, que compartilhava dum conciliarismo mitigado de Jacques-Bénigne Bossuet. Em Portugal, essas ideias eram de alguma forma suavizadas, de forma que o regalismo é menos radicalmente conciliarista do que uma perspectiva galicista. Na visão conciliarista, há uma primazia do poder do concílio em relação ao poder do Papa, rompendo com a concepção ultramontana de que o poder supremo da Igreja advém deste<sup>104</sup>. Essa tese, que possuía diversas linhas doutrinárias com especificidades próprias, sobreviveu até o século XVIII e influenciou, de certa forma, as reformas pombalinas, que visaram colocar a Igreja sob a tutela do Estado, outorgando benesses ao clero secular ilustrado e incentivando o conciliarismo fraco em solo lusitano, nacionalizando a organização clerical portuguesa (SILVA, 2015. p. 919). Com isso, a concepção regalista aparece no cenário luso e passa a ser a tendência dominante no estilo de época.

No entanto, alguns historiadores sustentam que a tese dos regalistas portugueses era mais radical do que a do Clero galicano, comumente expressa no periódico das *Nouvelles ecclésiastiques*, já que aquelas apresentavam a doutrina da independência absoluta dos reis

---

<sup>104</sup> Muitos indicam Marsílio de Pádua (1997) como tendo sido o primeiro, no **Defensor Pacis**, a defender a tese conciliarista.

como em “verdade (...) [uma] doutrina da Igreja primitiva e dos Santos Padres”, diferente de uma mera setorização provocada pelas ideias do Clero galicano, possuía, portanto, uma força simbólica argumentativa praticamente incontestável (SILVA, 2015).

Ainda assim, é difícil conceber essa ideia, principalmente, diante da análise da sucessão de fatos decorrentes da constituição civil do clero e da experiência lusitana, que mantinha uma monarquia católica, sem que ninguém tivesse perdido a cabeça. De qualquer forma, as experiências são próximas, por conta da ruptura com a unidade existente em relação ao pensamento ultramontano e a adoção de uma fragmentação.

Ora, somente se a fragmentação fosse planejada é que a expulsão dos jesuítas, a reforma educacional - preparando novos profissionais na educação -; a criação de condições para que o clero não jesuíta alcançasse maiores degraus dentro da escala de importância no cenário cultural português - principalmente o clero secular -; a mudança na concepção do direito natural e na teologia moral; na forma de aplicação e interpretação das leis; na estrutura institucional de repressão de leituras republicanas e um incentivo aos ideais de filosofia natural, comporiam um todo coerente senão seriam atos meramente aleatórios de um secretariado josefino sem planejamento e visão de futuro. Há, portanto, um laço de união entre todos esses eixos: o pensamento ilustrado e a necessidade de "avanço", uma *razão de agir* para implementar um projeto de Estado ilustrado.

Com isso, é possível dizer que o projeto reformista acabou resultando na secularização do pensamento português. Essa hipótese só é coerente se, e somente se, o conceito de secularização for compreendido como conceito diverso do de laicização e não abdicar de uma relação entre religião e poder político, ou seja, a secularização deve englobar uma relação de submissão do poder espiritual ao poder temporal, mas que não exclua a presença, às vezes fortíssima, do poder espiritual na sociedade política.

Segundo Marramao (1995, p.18-19)<sup>105</sup>, "desde el punto de vista de una historia conceptual, entendida rigurosamente, se debe hacer constar que el término tiene un núcleo institucionalmente inequívoco en la *saecularisatio* del *Codex iuris canonici*". A referência a essa secularização aparece “a partir de los últimos decenios del siglo XVI en los debates entre canonistas franceses (y sobre todo en juristas como Jean Papon y Pierre Grégoire) (...) [conel significado] del *transitus* de *regularis* a *caninicus*”, ou seja, a passagem “de un religioso 'regular' al estado 'secular'; o más en general, como está documentado por otros

---

<sup>105</sup> No Brasil, ver (Cf. NEDER, 2008)

estudios, 'reducción a la vida laica de quien ha recebido órdenes religiosas o vive según la regla conventual'".

CAPÍTULO VI DA SEPARAÇÃO DOS MEMBROS DO INSTITUTO Art. 1 DA PASSAGEM A OUTRO INSTITUTO Cân. 684 — § (...) pode o religioso ser admitido à profissão perpétua no novo instituto. Mas se o religioso se recusar a emitir esta profissão ou não for admitido pelos Superiores competentes a emití-la, regresse ao primitivo instituto, a não ser que tenha obtido indulto de secularização. § 5. Para que o trânsito se faça para um instituto secular ou para uma sociedade de vida apostólica, ou destes para um instituto religioso, requer-se a licença da Santa Sé, cujas ordens se devem observar. (Código de Direito Canônico, 1983, p.125 e ss.)

À visto disso, o conceito histórico de secularização estava adstrito à dualidade: regular\secular, na qual a palavra regular deve ser entendida no sentido de clero regular, e a secular no sentido de clero secular. Trata-se, por assim dizer, da passagem do cenário das ordens regulares para a organização clerical das ordens seculares.

Os incondidentes cariocas se formaram e receberam um ensino secularizado e ilustrado, um ensino regalista, embora já tivessem passado pelo processo de diminuição de influência das ordens regulares e de incremento nas seculares - por meio de benefícios estatais, diretamente ligados ao projeto da reforma. Os efeitos práticos do rompimento do orbe cristão tardio, pelo ultramontanismo jesuíta, tornaram possível a fragmentação secularizadora, fundada na primazia do poder estatal. À ideia de fragmentação, uma outra viria a se associar: a ideia de liberdade, introjetada, com cautela, no paradoxo lusitano.

#### 2.4. Síntese conclusiva

Na segunda quadra do século XVIII, o conhecimento ilustrado tinha penetrado a partir da educação em Portugal. Os réus da “devassa contra a Sociedade Literária” são intelectuais com formação bacharelesca e, portanto, fruíram desse ambiente. A tese defendida nesse capítulo baseia-se na existência de um projeto verdadeiramente completo de Pombal, na medida em que visava alterações institucionais, legais, educacionais e até mesmo a reforma do *ethos* individual dos portugueses submetidos à coroa. O sistema de ensino superior que viria a ser reformado servia como topo de uma pirâmide que alimentaria os demais sistemas: formaria professores para que atuassem no sistema educacional de base, ou seja, formaria letrados para participação nos cargos de aplicação das leis e nos cargos políticos de elaboração e consulta ao Rei, bem como forneceria uma cultura letrada que, em conjunto com as obras alienígenas, formaria um sistema de repressão, caso algumas ideias contrárias à monarquia aparecessem no cenário lusitano.

Esse projeto era, exemplarmente, um projeto regalista, uma característica que acompanhará a história política constitucional, seja de Portugal, seja do Brasil após a independência. Ora, seria inocência considerar que a perseguição dos jesuítas tinha se dado de forma aleatória. O projeto político regalista ilustrado era frontalmente colidente com a prática do ensino dos jesuítas. Além disso, se os ilustrados portugueses possuíam um projeto de homem, ligado à visão neoclássica e ao empirismo nascente na filosofia ibérica, tal projeto se confrontava com uma visão de homem muito própria dos jesuítas, que era materializado pelo método pedagógico conhecido como *Ratio Studiorum*. Estava em jogo, portanto, a ruptura de um projeto que focava na moralidade e na cultura clássica em prol de uma redefinida visão do homem e da natureza. Algo similar acontecia na arte, na música, na literatura, na filosofia e no direito. Tratava-se de uma filosofia de época, com fortes raízes no pensamento iluminista.

Essa perseguição ao pensamento jesuíta foi fundamental para uma ruptura com a tradição escolástica, constantemente acusada de um atraso, haja vista cultivar disciplinas tipicamente escolásticas, que deveriam dar lugar a uma aposta na filosofia natural. Nesse cenário, as concepções jansenistas não foram recuperadas propriamente por uma discussão quanto à graça, mas principalmente pelo movimento jansenista ter, em certa medida, desaguado em uma visão regalista, que possibilitava a ação de Pombal quanto aos jesuítas.

Com o objetivo de levar esse empreendimento adiante, Pombal seguiu algumas bases reformistas que precisavam desconstruir o projeto educacional jesuíta. Para esse intento, a reforma da Universidade de Coimbra seria influenciada por quatro intelectuais da mais alta consideração pelos portugueses: Luís António Verney e a obra **O verdadeiro método de Estudar** de (1746, vol I e II), Antonio Nunes Ribeiro Sanches, com a obra **Cartas sobre a educação da mocidade** de (1760) Frei Manuel do Cenáculo, franciscano reformista e a chegada do naturalista Domenico Vandelli, em 1764, para assumir uma cadeira de lente em Coimbra, chamado diretamente por Pombal, que culminou na obra **Dicionário dos termos técnicos de história natural extraídos das obras de Lineu** (1788).

Outra mudança foi em relação à obra de Aristóteles. O cenário conflituoso ronda a obra do Filósofo, um dos pensadores mais importantes para a escolástica. Os jesuítas não eram apenas opositores eventuais. A própria conjunção teológica e filosófica que lhes dava base estava assentada em um ultramontanismo forte, uma obediência ao poder papal, seguindo os ensinamentos do seu criador, que focava nas regras de uniformidade de manifestação da Ordem. O aspecto transfronteiriço que o ultramontanismo possibilitava, a partir de uma monarquia Papal, significava um olhar sob os antigos valores do *orbis christianus* medieval da hegemonia universal do Papa e do Imperador.



A atuação de Pombal para colocar um ponto final a esta dominação intelectual e política da Ordem só poderia ser alcançada se fosse acompanhada de uma reforma estrutural das ideias que circulavam por Portugal, dependentes de uma mudança de postura em relação à própria religião cristã, bem como uma mudança no âmbito pedagógico, jurídico e filosófico. A expulsão dos jesuítas foi resultado no Alvará Régio de 28 de junho de 1759, e, logo foi seguida pela expulsão de todos os jesuítas da colônia.

Os reformistas, contudo, não compartilhavam da *raison d'état* no sentido clássico. Havia uma razão ilustrada com projeto de estado. Nesse caso, há uma diferença notória: não era legítimo e lícito que o príncipe fizesse tudo para “manter o estado”, mas deveria fazer tudo que pudesse para implementar a visão ilustrada de Estado. Dito de outro modo, todas as suas ações estariam limitadas pela religião e pelo direito natural. Outro marco anti-aristotélico e anti-jesuítico era a perseguição ao probabilismo. Os probabilistas, advindos da influência helênica de Carnéades, acreditavam que não existiria um critério determinado para alcançar a cognição perfeita da verdade, embora se apoiassem em um juízo de verossimilhança, uma aproximação da verdade. Dos sistemas morais, o probabilismo e o probabiorismo deságuam no que ficou conhecido como casuísmo. Aristóteles jamais poderia ser acusado de ser um casuísta, dado que não produziu tratados morais sobre as questões consequentes. No cenário cultural cristão, contudo, a verdade não era posta sob juízo, mas a discussão envolvia as formas de alcançá-la. Nesse sentido, há um afastamento da ótica tradicionalmente atribuída a Carnéades, e, uma conjugação da base teórica aristotélica com as leituras casuístas. Sem embargo, não importava que existissem jesuítas que não fossem, propriamente, casuístas ou probabilistas. O fato é que os reformistas colaram a pecha de casuístas nos jesuítas e, a partir dessa premissa, desconstruíram toda a teologia moral que emanava desses autores, em uma crítica genérica à escolástica, associando tais sistemas morais ao laxismo.

O caráter regalista associado ao caráter antijesuíta, faziam de algumas doutrinas jansenistas o modelo teológico ideal para a ocasião. Mas não houve a adoção, ao menos na política, da teologia jansenista. O rompimento com essa tradição jesuíta ultramontana se deu de forma incisiva e violenta. O regalismo substituiu a concepção de obediência dos religiosos ao Papa e possibilitou ao Estado a realização, dentre outros atos, da organização clerical.

A submissão ao Estado, contudo, não era absoluta. Não havia nenhuma cisma com o poder Papal e, muito menos, uma anulação da monarquia papal ou um conciliarismo forte ou absoluto. A ruptura com os jesuítas bastou para que Pombal arrefecesse seu desejo pela alteração das relações entre o clero e o Estado. Dessa forma, a experiência lusa é bem diversa

dos galicanos franceses, que defendiam uma submissão radical da Igreja ao Estado, baseando-se intensamente na doutrina de Bossuet.

É possível dizer que o projeto reformista acabou resultando na secularização do pensamento português. Essa hipótese só é coerente se, e somente se, o conceito de secularização for compreendido como conceito diverso do de laicização e não abdicar de uma relação entre religião e poder político. Foi exatamente isso que ocorreu na reforma educacional lusitana. É nesse cenário que os inconfidentes cariocas se formaram e receberam um ensino secularizado e ilustrado, o que na experiência lusitana significou um ensino regalista, posto que já passado por esse processo de diminuição da influência das ordens regulares e de incremento nas ordens seculares, através de benefícios estatais, diretamente ligados ao projeto reformista. A esta fragmentação, uma outra viria a se associar: a ideia de liberdade, introjetada com cautela, no paradoxo lusitano.

## PARTE 02.

### CAPÍTULO III - O REGALISMO JUSNATURALISTA E O PARADOXO DE POMBAL: ENTRA EM CENA O JUSNATURALISMO ILUSTRADO

O historiador Sergio Buarque de Holanda(1993, p.406), sobre a inconfidência, é direto em declarar que, “não houve martírios, nem grandes heroísmos na conjuração fluminense. Foi um mero sintoma da generalização do pensamento liberal". O pensamento liberal talvez ainda não estivesse presente. A força motriz do pensamento político da época foi a ideologia ilustrada, na medida em que as ideias fervilhavam pelas afiadas penas dos escritores: esse é o real conceito da inconfidência carioca. Sua consistência não está no rolar do sangue pelas ruelas coloniais, mas na vontade cerceada de uma geração em busca da liberdade.

Sergio Buarque estava parcialmente certo sobre o diagnóstico: tratava-se da ruptura intelectual com a tradição monárquica centralizadora, a partir de uma potencialização das ideias de liberdade, que possuía raízes germinais no período das reformas ilustradas. Ali, ao se alterar a concepção de direito natural e dos critérios definidos à abordagem do jusnaturalismo, há a inserção das ideias de liberdade que passam a exigir livre acesso ao conhecimento, pressionando o regime de *centralização do saber*, resquício do período pombalino.

Mas a precisão é parcial, pois há ressalvas a serem feitas. A circulação das ideias de liberdade não poderia ser vista como “mero sintoma”. Na colônia, isso significou um verdadeiro turbilhão de críticas contra o sistema até então vigente, o que obrigou a repressão a se exasperar no controle, o qual se desenvolvia com a finalidade de proteção da monarquia.

Alexis de Tocqueville na obra denominada *O Antigo Regime e a Revolução*(1979), a comentar sobre a experiência francesa, defende que a revolução não era propriamente antirreligiosa, mas transformou-se num momento de expurgar privilégios sociais do clero, embora tenha, ela própria, imitado discursos e símbolos propriamente religiosos (TOCQUEVILLE, 1979, p. 55-62). No cenário da monarquia esclarecida ocorreu algo similar. Os jesuítas, parte do clero regular, foram perseguidos, embora a religião oficial não tenha deixado de ser a católica, bem como a educação e a política não tenham deixado ter participação de membros do clero, mesmo que houvesse um cenário de proeminência do clero secular.

A reforma produzida no seio da nação lusitana promoveu a introjeção das ideias ilustradas em território luso, mas com ressalvas. Dessa forma, o ensino voltava-se à ação centralizadora do poder estatal e, ao mesmo tempo, à utilização do discurso de liberdade e da boa razão para libertar o direito da autoridade interpretativa associada à escolástica tardia.

Os Inconfidentes cariocas que assistiam à administração repressiva do Marquês de Resende lembravam-se do tempo em que passaram nas universidades iluministas. A retomada da vida na colônia não era mais a mesma, uma vez que eles já tinham tido contato com diversas leituras que pregavam a maximização da liberdade e, em virtude disso, continuaram a buscar o contato com o que de mais novo se publicava na Europa. Esse desejo incorria em um problema grave para a administração portuguesa, não muito flexibilizada à época de Maria I<sup>106</sup>, que se via sob o jugo de ideias que prejudicavam a centralização realizada no período josefino.

A educação em Coimbra, que fornecia uma visão regalista e, em consequência, secularizada, precisava adequar-se à teoria do direito<sup>107</sup> até então utilizada, mesmo que isso dependesse de uma utilização das categorias classicamente manejadas pelos escolásticos. O ensino coimbrese formava os intelectuais que vinham para a colônia ocupar cargos importantes na administração estatal. Dessa forma, a educação jurídica passava a ser um importante foco dos reformistas, mormente pela formação de uma mão-de-obra qualificada para os cargos de administração, julgamento e atividade legiferante. Não seria possível alterar as bases da administração ligada à coroa, caso esses profissionais que ali estivessem não compartilhassem das premissas básicas da filosofia de época. O domínio da história, da boa razão e do contato com a filosofia natural seriam essenciais para espriar o projeto do período josefino por toda a rede administrativa da coroa. As mudanças na forma de olhar o direito natural, a teologia moral e os princípios de justiça foram essenciais para os acontecimentos posteriores na terra além-mar, pois foram esses conhecimentos que incidiam no procedimento investigatório realizado pelo Conde de Resende, bem como nas ideias que eram debatidas pelos inconfidentes. Foram essas ideias, aliás, que causaram a devassa. O medo das “ideias jacobinas” passou a influenciar completamente a ação dos funcionários da Coroa, servindo para tolher, ainda mais, a circulação de ideias na colônia.

---

<sup>106</sup> D. Maria I é conhecida por ter conduzido o movimento denominado de “viradeira”. A compreensão da viradeira só é possível a partir de uma análise coerente do período pombalino, sendo constantemente compreendida como “um movimento de romper com as reformas” de Pombal, que tinham visado modernizar a administração da Coroa; embora tal “contrarreforma” seja apenas aparente, na medida em que os representantes das velhas casas foram sendo remetidos cada vez mais para fora dos espaços tradicionais de decisão (Cf. HESPANHA et. all, 1998,p.419). Diz Hespânia que uma aproximação mais detalhada à conjuntura permite concluir que não se iniciou um movimento de retorno aos postulados do antigo regime. É preciso separar, portanto, uma contrarreforma, inexistente, de um movimento de rejeição e contestação à figura de Pombal (Cf. HESPANHA et. all, 1998,p.419).

<sup>107</sup> Essa nomenclatura não era adotada na época. Contudo, a partir da atual complexificação da epistemologia jurídica, torna-se necessário, para fins de dissecação teórica, utilizar uma nomenclatura atual, facilitando a comunicação e análise da teoria estudada. Nesse sentido, é possível falar em uma “teoria do direito” escolástica ou uma “teoria do direito” ilustrada, mesmo que isso consista em uma acréscimo extemporâneo e, em grande medida, anacrônico das teorias

O terceiro capítulo possui a função de estabelecer a relação entre a reforma regalista encaminhada por Pombal, a qual atingiu a formação intelectual dos inconfidentes, e o direito natural, com o objetivo de demonstrar a relação entre este e a produção literária do poder constituinte, primeiro esforço teórico para sistematizar os fundamentos de uma nova constituição a partir dos princípios modernos.

Em um primeiro momento abordeis os principais responsáveis pela teorização do direito natural em Portugal, bem como a influência desses livros na teoria e na filosofia do direito na colônia portuguesa à época da inconfidência, a demonstrar que o direito, também por essas terras, sofreu grande influência do regalismo e, portanto, da secularização. Os argumentos foram construídos a partir da obra de Verney, dos Estatutos, até chegar à literatura colonial. Depois, analisei a relação entre o direito natural e a teoria do poder constituinte, demonstrando a íntima relação entre ambas num cenário secularizado, tal qual a literatura portuguesa - tanto na Metrópole quanto na colônia - da segunda quadra do século XVIII. Por fim, analisei o paradoxo lusitano ilustrado: liberdade com centralização ou autonomia letrada e censura intelectual<sup>108</sup>.

### 3.1. O direito natural ilustrado e o *mos gallicus* das belas-letas

A compreensão do direito e a influência do *mos gallicus* no jusnaturalismo ilustrado deve perpassar uma explicação do direito natural e do regalismo na obra de Verney, partindo-se de alguns conceitos fundamentais de sua ética e da Jurisprudência; a fim de identificar a presença desse pensamento nos Estatutos e, por fim, na literatura colonial.

Não foi apenas em relação à teologia moral que a reforma previa uma alteração considerável. O direito barroco da primeira quadra do século XVIII era associado à visão jesuíta, o que na mente de um intelectual ilustrado do setecentos significava uma adesão ao: probabilismo, casuismo, ultramontanismo, domínio do ensino e atraso<sup>109</sup>.

<sup>108</sup> A tese de que os temas se tornaram filosóficos e políticos é de Sergio Buarque de Holanda (1993,p.407), tendo sido desenvolvida no capítulo 02 e 03 desta dissertação.

<sup>109</sup> No mesmo sentido que é defendido por Muratori. Verney compreende que aqueles que "tratam a Etica, com tanta especulação, não intendem que coiza é Etica, nem paraque serve", o que é, diretamente, uma crítica aos moralistas ou cazuisas "Acharam, que S. Tomaz na segunda parte da dua- Suma, trata da-Etica; e. sem mais exame, intenderem, que se devia tratar bem no meio da Teologia", e muitas dessas ideias foram vistas na defesa dos lusitanos "Achei muitos desta opiniam em Portugal" (VERNEY,1746, p.62). Del Vecchio caracteriza Muratori como "além de dar poderoso impulso aos estudos históricos, escreveu várias obras de temas moral e político (...) não ricas de originalidade, mas animadas de um vivo amor do bem", embora seu ponto alto no que se refere ao direito tenha sido no "ensaio, Dos defeitos da jurisprudência (1742), direcionado para a promoção da simplificação das leis, seu recolhimento em códigos e a sua reta aplicação", livro que teris influenciado "as primeiras tentativas de codificação que ocorreram em vários Estados italianos na segunda metade do mesmo século"(VECHIO, 2006, p.150).

Verney representa bem esse espírito, a demonstrar uma filosofia reorganizada a partir de outros corolários, os quais apontam ao suposto responsável pela corrupção da melhor formulação ética: "loucamente separaram estes Peripatéticos a Ética, da Filozofia: e pouco conformemente aos seus principios, pois o seu Aristoteles escreveu muito disto". Sua importância está relacionada aos estudos de Jurisprudência, ou Moral; já que Verney a considera a "Logica da Teologia Moral, e Jurisprudência" (VERNEY, 1746, p.63).

### 3.1.1 O direito natural ilustrado nos setecentos

O direito, contudo, não é compreendido na obra de Verney sem a sua exata organização topográfica, já que o direito natural não se distanciava da ética, mas era, ao revés, derivado desta<sup>110</sup>. De modo geral, é possível dizer que a filosofia, para Verney (1746,p.79), compreende duas partes: a Ética ou a Filosofia moral; e aquela responsável por conhecer as coisas corpóreas (lógica<sup>111</sup> e física)<sup>112</sup>.

A primeira parte da filosofia é a base da qual deriva o direito. Também denominada de filosofia moral, divide-se em duas partes principais: a que trata do *sumo bem* e o modo de o conseguir (chamada por Verney de Ética, em um sentido mais estrito); e outra, que pode ser denominada de Jurisprudência, expondo as diversas obrigações do homem na medida em que

<sup>110</sup> Essa visão de Verney conflita com a perspectiva jusnaturalista de Hobbes. No realismo jurídico clássico, a palavra direito não estava separada do significado de justiça. A significante da palavra grega *dikaion* - que seguiria o mesmo caminho da palavra *jus* em latim, advém do mito grego sobre a deusa Diké, filha de Zeus e Têmis, uma das três estações, (Eunomi, "boa ordem", Dike, justiça, e Eirene, paz), refletindo a estabilização da sociedade, e o símbolo romano correspondia à deusa *Iustitia*, a qual distribuía a justiça pela balança. A dissociação entre a concepção de direito positivo provavelmente é realizada por Hobbes no século XVII. Baseando seu contratualismo no medo do estado de natureza, um estado de latência ininterrupta de guerra entre os seres humanos, no qual não há segurança; no qual os indivíduos possuem direitos ilimitados, em plena "liberdade de agir ou de [se] omitir" (HOBBS, 2012, p. 111-121). É a lei, estabelecida pela razão, que "proíbe o ser humano de agir de forma a destruir sua vida ou privar-se dos meios necessários a sua preservação". No estado de natureza vigora a "força e a fraude" (HOBBS, 2012, p. 110) A justiça e a injustiça "não pertencem às faculdades do corpo e do espírito; se assim fosse, existiriam num homem sozinho no mundo, da mesma forma que suas sensações e paixões, justiça e injustiça só existem entre os homens em sociedade" (HOBBS, 2012, p. 110). Isto posto, a potencialidade da lei natural ficaria restrita, na medida em que dependeria da lei positiva para assegurar suas condições de observância. Sem embargo, Verney identificaria em Hobbes uma interpretação epicurista e, portanto, falsa (VERNEY, 1746). Em virtude disso, não se aplica, na experiência lusitana, a observação de Villey (2005) de que o humanismo seria uma confluência entre epicurismo e estoicismo, posto que o epicurismo era rejeitado por Verney.

<sup>111</sup> Vale recordar que a lógica, nos estudos aristotélicos, corresponde ao *órganon*, que em grego significa instrumento. Ou seja, trata-se de meio instrumental para compreensão das outras áreas do conhecimento. Não é uma parte da filosofia em si, mas um instrumento para alcançar esse conhecimento.

<sup>112</sup> No primeiro caso, tratava-se de um estudo mais focado nas ferramentas necessárias ao jurista, rejeitando a silogística tradicional que era ensinada pelos jesuítas na *ratio studiorum*, "o jurista tem pouca necessidade de silogismos: o de que tem necessidade é, de um juízo claro, acostumado a formar verdadeira ideia das-coisas, e discorrer sem engano", o que julgava estar longe dos ensinamentos jurídicos coimbrenses. A lógica estaria embebecida de sutilezas metafísicas que não deveriam ser seguidas, na medida em que não levariam o jurista a um juízo abalizado das coisas necessárias. Dessa forma, pensar bem e com clareza possuía primazia em relação à lógica, tal como ela era ensinada pelos jesuítas. No final, significava uma crítica ao que os jesuítas compreendiam por pensar com clareza, o que acabou ressoando na forma aristotélica de ensino.

indica o que o homem deve fazer para agir corretamente a partir dos critérios da boa razão, que são dados pela Ética em sentido estrito.

Esse estudo das obrigações do homem pode ser, novamente, dividido em duas partes. Em um primeiro momento, quanto à análise das ações em prol de verificar se são honestas ou não, consoante os ditames da lei da razão; o que Verney denomina de *Jurisprudência Natural ou Universal*. Trata-se daquela responsável por apontar as obrigações do homem com Deus, consigo e com os outros. Compreende, assim, o estudo da ação que deve ser ou não praticada, a partir da parametricidade estabelecida pela reta razão; promovendo a felicidade pessoal e a de todos os homens. (VERNEY, 1746, p.79).

Os princípios de jurisprudência universal são chamados de direito natural, "Um homem que tem na cabeça, os princípios da Jurisprudencia Universal, a que chamam, Direito Natural, e tambem se pode hamar, Direito das Gentes; nam só intende as coizad bem, mas julga diferentemente que outros", pois o conhecimento desses princípios faz julgar melhor do que um amontoado confuso de regras e brocardos, "a regra do direito Natural, apresenta-se mais depresa ao juizo, do que a lei que faz ao cazo". (VERNEY, 1746, p.80).

Já em um segundo momento, temos a parte que refere-se às ações quando são apenas úteis, chamada de Jurisprudência Civil ou Política, porque trata das que são adequadas à cidade e reino, compreendendo, também, as ações úteis à família (economia). (VERNEY, 1746, p.80). É, pois, o direito natural que servirá de régua para definição dos julgamentos racionais.

A Jurisprudência Civil é imprescindível aos que têm empregos públicos e ocupam os cargos de administração da coroa, tanto na Metrópole como na colônia, pois está ligada à ética, na medida em que é preciso, primeiramente, que o homem se dispa dos "vícios do-animo", pois, caso contrário, as ações deste serão vícios e não ofícios (no sentido estoico). (VERNEY, 1746, p.83)

A compreensão da ética depende da definição de Verney (1746, p.79-80) sobre o homem, o ser "composto de corpo e alma", uma criatura infeliz, sujeito à misérias e enfermidades. Seja no corpo, seja no ânimo, possui conhecimentos muito limitados e é facilmente sujeitos à equívocos; sob o pálido domínio das propensões do-animo, a vontade, comumente, não abraça o que pode e deve. A depender, portanto, do temperamento do corpo, de modo que o homem devve "procurar o remedio, a todas esas infermidades. cujo remedio deve ser, a *suma felicidade*, ou pose de um *sumo bem*, se este é posivel: o que por-agora nam provo, mas suponho".



Verney (1746, p.63) vai definir, ainda, a relação mais íntima entre a ética e o direito, dado que "a Etica [é] deduzida da boa razão, excita nos Omens, os princípios do direito natural: dos quais se tiram as decizoens, dos cazos particulares". Dessa forma, é possível dizer que há uma relação de estratificação dos princípios bases do direito natural, retirados da ética que, por sua vez, o é da boa razão. Nesse sentido, seria absurdo conceber uma separação rígida entre direito e ética a partir da dessa visão ilustrada. Aliás, Verney (1746, 63 e ss.) acusa diretamente outros autores de uma interpretação equivocada quanto ao direito natural, "tante gente erre nesta materia: porque poem ininita distancia, dentre cada uma destas leis".

Sem embargo, há uma alteração a ser destacada. Se na visão dos jesuítas, adotava-se a doutrina das quatro leis de Tomás de Aquino, em Verney, a interpretação destas será distinta, a ponto de uma erosão na própria diferença conceitual que estava subjacente à classificação tomista. A visão sobre a lei no século XIII de Tomás era distinta da compreensão dos ilustrados no século XVIII. A lei, para aquele, era uma "orientación externa del hombre hacia el bien moral", com uma função educadora de maximização da fruição da liberdade, a qual apenas é possível quando associada a uma teoria das virtudes, e não um "obstáculo a la plena expansión de la libertad absoluta del hombre, como es el planteamiento típico de la filosofía de la ley desde los orígenes de la Ilustración" (FERNÁNDEZ-LARGO, 1993, p.694). Embora Verney tenha escrito ainda no início da produção ilustrada, fica claro que, para ele, trata-se de uma limitação ao agir, amplamente atingível pela *boa razão*. Há um descolamento das virtudes, principalmente das virtudes intelectuais ou dianoéticas.

Outra diferença, quanto às leis, é que, para Verney, "a Lei Divina, a Natural, a das Gentes, sam a mesma lei: toda a diversidade está, no modo da publicasam" e, portanto, "A Divina, foi publicada pela boca de Deus<sup>113</sup>: a Natural, é a mesma lei Divina proposta aos Omens, pela faculdade que a alma tem, de conhecer o bem: a das Gentes, é a mesma lei Natural, posta em execusam por Povos inteiros" (VERNEY, 1746, p.81).

Ora, para os escolásticos, havia diferença entre essas leis. As leis se diferenciavam quanto ao conteúdo, posto que, embora houvesse participação entre elas, seu núcleo era diferenciável pela razão. Um exemplo pode clarificar a questão. Se a lei natural era considerada como os primeiros "principios del orden moral, los cuales son inmediatamente percibidos por la razón del hombre y captados como su bien específico", próxima aos primeiros "principios indemostrables del conocimiento especulativo", sendo constantemente conceituada como a participación de la ley eterna en la creatura racional" ou a "impresión de

---

<sup>113</sup> A lei divina positiva, subdividida em Universal e Particular, é estudada melhor, por Verney, no campo da teologia e das reformas nessa área, o que é deixado de lado neste trabalho.

la ley divina en el hombre”; não se trata, portanto, do mesmo que a lei positiva, posto que esta é composta de outras “normas que completen la ley natural”, ou seja, são “determinaciones particulares de las exigências de la razón natural”(FERNÁNDEZ-LARGO, 1993, p.699 e ss.), e não os próprios princípios básicos da lei natural. A participação dessas leis, funcionaria com o vetor direcionado para baixo, pois uma participará da outra, mas a eterna é condição de todas as outras, o que atribui harmonia ao conjunto de leis.

Todas essas leis possuiriam a mesma essência, sendo diferenciadas apenas pela publicação. Portanto, ao apostar na publicação como critério forte, o que terá implicações consideráveis no que se refere à lei positiva, Verney acaba gerando, mesmo que sem a intenção direta, uma maior valoração da lei positiva, no sentido de esta ser o foco do poder Estatal e a única lei verdadeiramente controlável pelo soberano. As demais seriam estratificadas da boa razão e, em consequência, encontráveis por todos os homens.

Contudo, vale a ressalva de que a publicação não era o critério de validade da lei positiva, mas mero critério distintivo entre as diversas espécies de leis: a validade era, como o autor repete ao longo de todo o texto, determinada pela obediência ao direito natural e à teologia, no sentido de que “um homem não se usa da Ética com os outros; mas com a sua família, e consigo mesmo”(VERNEY, 1746, p.66).

Há uma diferença muito clara entre a ética e a teologia, o que envolve a discussão sobre a teologia moral. No entanto, os jesuítas do século XVIII não promoviam uma distinção forte entre teologia e ética, uma vez que a teologia era fonte de resposta para importantes conflitos morais, principalmente em questões relativas aos casos difíceis de consciência, o que envolvia o afastamento da probabilística.

Dessa forma, Verney considera que “A Ética, e a Moral, tratam ambas do Sumo bem, e das enfermidades do ânimo: Diferem porém, porque a Teologia, tira as suas conclusões das verdades reveladas: a Ética, da razão”. Ora, no fundo não há nada de novo, pois a temática da relação entre fé e razão é posta em discussão desde o início do cristianismo. Embora sempre com conflitos entre teólogos, a visão dominante da Igreja era de que essas duas não se excluíam, o que inclui a defesa da compatibilidade da escolástica entre a fé e a razão e, em consequência, a mesma concepção dos jesuítas.

A questão é, na verdade, quanto ao tom apresentado pelos ilustrados, que davam primazia, nos estudos jurídicos, às leis civis; ao direito romano historicizado; bem como a boa razão como forma de chegar às decisões mais corretas. Assim, retirava-se do âmbito da teologia moral as decisões desses casos, que passavam a depender de uma certeza advinda da

reta razão, manejável pelos juristas formados nas universidades e não, propriamente, por teólogos ordenados, um dos pilares sustentados pela secularização.

Mas nem todos os argumentos eram novos. A filosofia, para Verney, é insuficiente para compreender completamente as próprias ações humanas, não obstante seja objeto primeiro de análise dos filósofos e dos juristas<sup>114</sup>. O velho argumento da complementação entre fé e razão também está presente na obra do estrangeirado, porque o homem, embora busque a verdadeira felicidade, não consegue alcançar os meios suficientes para consegui-la, já que não possui ferramentas para compreender a “verdadeira origem das enfermidades do animo: nem ensina outra coiza mais, doque conformar-se com a lei Natural”, o que será suprido pela fé nos dogmas cristãos. A Ética serve, portanto, ao Teólogo na medida que "lhe prepara a estrada: confirma as suas concluzoens, com a autoridade dos Filozofos" (VERNEY, 1746, p.66 e ss.).

Embora a complementação entre teologia e ética estejam presentes, é possível dizer que a mudança no olhar do estrangeirado causou importantes consequências na forma mais ampla de conceber a interação entre as diversas partes da filosofia. É que se as questões da conduta moral competem, exclusivamente à razão, então passariam a se fundamentar nela e não mais se utilizaria de nenhum apoio na metafísica, sempre atribuída pelo estrangeirado à confusão e ao veio exagerado na classificação inútil em diversos campos.

Essa diferença no olhar para as partes que compõe o direito alberga também a leitura do direito romano realizado por Verney. O autor do livro sobre a reforma do projeto educacional ilustrado defendia uma nova forma de ensinar o direito romano, a partir de uma visão histórica e "racionalista", influenciada pelo *mos gallicus*.

Verney identificava a ignorância da história, como traço distintivo do atraso lusitano (VERNEY, 1746, p.74) e, portanto, o direito romano, a partir de uma visão história diferenciada, seria fundamental para levar Portugal à ilustração. Dito de outro modo, se a ética passava, no pensamento desse estrangeirado, a se desassociar da cosmologia aristotélico-tomista, exigindo um direito natural que apregoasse uma lei civil de um Estado presente a partir dos critérios da boa razão; o direito natural seria a base de todas as leis civis (SILVA, 2004, p.17). E para compreender o direito era necessário o estudo da história e da boa razão.

---

<sup>114</sup> Esse pensamento é resultado claro da tentativa de compatibilização entre o pensamento iluminista e o catolicismo, o que, em alguns momentos, torna a defesa dos ilustrados e a crítica aos jesuítas verdadeiramente confusa e muito tênue. No projeto global, contudo, as diferenças são bastante consideráveis. Além disso, essa compatibilização não escapou, em alguns momentos, de contradições; o que não é, vale ressaltar, objeto deste trabalho.

### 3.1.2. *O mos gallicus e o racionalismo neoclassicista*

A própria lei civil, que em relação à honestidade das ações humanas deveria se conformar com os ditames apresentados pelo pensamento claro, careceria ser “em tudo conforme a boa razão”, o que, para Verney, explicaria o motivo pelo qual “Povos tam diferentes, de lingua, de paiz, de costumes, abrasáram o Direito Romano por ter uma Filozofia Moral, reconhecida justa, pola maior parte dos Omens”, ou seja, reconhecida pela reta razão e compartilhadora dos princípios básicos advindos da ética. Aquela lei que não seja deduzida da boa razão “nam merece o nome de lei”. (VERNEY, 1746,p.143 e ss.).

Nesse ponto, Verney justifica a admiração ao direito romano, sem contudo justificar sua aplicação pelos glosadores. A filosofia que lhe subjaz teria atraído o olhar de todos os povos, a fim de estudá-lo e segui-lo, já que sua obediência aos ditames da boa razão deveria ser o caminho a ser seguido pelos juristas e pelos alunos de jurisprudência. Mas apenas com a história tal desiderato seria alcançado. Segundo Verney, "ocupado com as suas Leis, nam tiveram tempo de se aplicar, à Istória" (VERNEY, 1746, p.143); e, se ouvir dizer de “ um jurista, que nam sabe a istoria civil, principalmente a Romana, e a um Teologo, que ignora a istoria da-Igreja: tem mais outro exame asente, que nem Leis, nem Teologia sabe”, tendo em vista que “a Istoria é uma parte principal destas duas faculdades: sem a qual nam é posivel, que um omem as-intenda" (VERNEY, 1746, p.144).

O **Compêndio** (1972, p.144) sobre a reforma não se põe ao revés disto quando diz que “ se restabeleceu no Occidente a verdadeira Jurisprudencia; e que tendo esta jazido no lodo”, ao lado daqueles glosadores muito mal vistos pelos ilustrados, o domínio das “Escolas de Irnerio, de Accursio, e de Bartolo, cuja Latinidade uniformemente foi barbara”, mas os humanistas voltaram a florear nas gálicas terras “restitui[ndo] o bom gosto do Latim ás Regiões occidentaes,immediatamente se restituiu tambem a boa Jusrisprudencia, e por meio do bom conhecimento da Lingua Latina”, não tardou para que os jurisconsultos humanistas regassem, novamente, “os estudos do Direito na Escola de Alciato; e fizeram tão avantajaddos progressos com as grandes luzes de Cujacio, que pôde este insigne Doutor conseguir, que delle denominasse a posteridade a Jurisprudencia verdadeira, e solida”. O compêndio introduz na cultura letrada lusitana a defesa dos postulados humanistas<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Villey, ao tratar dos humanistas, realiza uma investigação relacionada ao que foi “superado” do realismo jurídico clássico e as influências dessa doutrina no que tange á obra de Cícero (Cf. VILLEY, 2005, p.559 e ss.). Aqui, tais reflexões serão adiadas para um espaço oportuno, sob pena de fugir do objeto proposto.

A influência da escola culta se dava em dois grandes focos: a Itália<sup>116</sup> e a França, ambas que também foram celeiros do pensamento ilustrado. Jacques Cujas (Cujacius), um professor em Toulouse, foi a principal influência lusitana no estudo filológico e histórico do direito romano<sup>117</sup>. Cujacius era citado diretamente por Verney, como indicação da melhor forma de interpretar o direito romano, no lugar dos glosadores que, embora muito reconhecidos no seio da cultura jurídica dos séculos iniciais do humanismo, não ofereciam, segundo os ilustrados, uma forma segura de interpretação do direito romano.

Diversos humanistas franceses, principalmente os protestantes, acabaram se exilando nas universidades holandesas e alemãs, e posteriormente dariam origem a uma outra geração humanista, cuja ação se prolonga até ao século XVIII (HESPANHA, 2013 ,p. 248)<sup>118</sup>. Essa escola de humanistas, em suas diversas fases, é conhecida como “Escola culta”, “humanista”, ou “*mos gallicus iura docendi*”, a seguir denominada apenas de *mos gallicus*. Trata-se de visão contraposta ao estilo dos glosadores, conhecido por “*mos italicus iura docendi*”, dominantes na Itália.

Desde os primeiros humanistas, uma característica parecia bem assentada nos escritos desses autores: uma crítica severa à separação entre o direito e as belas-letas, o que se pode chamar de uma busca pela *cultura geral no direito*<sup>121</sup>. Uma característica decorrente da pretensão de formar uma classe de juristas com um perfil culto (Cf. VILLEY, 2005 ,p.537).

Se, no século XVI, os tratados jurídicos produzidos pelos humanistas continham adornos literários e filosóficos (VILLEY, 2005, p.549), não será diferente na experiência lusitana com Verney e todos os documentos ilustrados produzidos na reforma; o que inclui a produção intelectual dos ilustrados inconfidentes.

O movimento de recuperação do *mos gallicus*, que nos séculos iniciais do humanismo tinha tido pouquíssima circulação no mundo lusitano, está ligado à efervescência cultural da experiência neoclassicista: um resgate do período clássico associado aos requisitos iluministas da modernidade. Ao rechaçar os jesuítas e seu método de estudo, rechaçavam também, por via indireta, a submissão aos clássicos glosadores, que representavam o *mos italicus*.

<sup>116</sup> Sobretudo entre os cultores das disciplinas literárias (Policiano e Lourenço Valla), mas, também, entre os juristas (Alciato, 1492-1550, que ensinou em Bruges, mais tarde tornada no centro da escola). Os principais nomes da Escola culta são franceses (HESPANHA, 2013,p. 248).

<sup>117</sup> Hespanha ainda cita *a posteriori*, François Hotman (1524-1590), autor do conhecido trabalho sobre as interpolações justinianeias (Antitribonianus, 1574) e teórico do antiabsolutismo (monarcômaco); Hugo Doneau (Donellus, 1527-1559), jurista sistemático e dogmático; Duarenus; Brissonius e outros (HESPANHA, 2013,p. 248 e ss.).

<sup>118</sup> A citação de Hespanha não significa a adoção imediata da metodologia do autor, mas o reconhecimento de que realiza um trabalho primoroso na análise dessa influência. Essa expressão é utilizada por Villey (2005, p.538).

Esse retorno, contudo, não faria sentido se o pensamento lusitano ainda buscasse uma unidade com a visão cristã de *orbis christianus*. Na verdade, a aposta do estrangeirado no humanismo como estilo próprio para exequibilidade é facilitada pela progressiva “pujança dos direitos nacionais, que libertava o estudo do direito romano dos objetivos práticos e o transformava numa atividade de recorte cada vez mais antiquarista, histórico-literário e teórico” (HESPANHA, 2013, p.245-248).

A forma como essa Escola interpretava o direito romano, na verdade, adaptava-o ao contexto da época. Ou seja, “o humanismo levou os juristas para o direito romano histórico” (Villey, 2005, p.538). A historicidade aplicada a ele não era, propriamente, a compreensão de um direito historicamente situado, produto cultural dos romanos, mas um direito advindo de uma ética fundamentada pela boa razão e, portanto, derivado da razão que se protraí no tempo, dado que aquilo que advém da boa razão continua válido. Não continua válido, contudo, por ser o direito romano ou se assentar em alguma interpretação que mereça prestígio, mas, ao revés, por estar coadunado com a boa razão. Era um passo para relegar o direito romano como fonte alternativa e, quase, desnecessária.

O tom da época é este: “no plano social, a crítica humanista ao discurso jurídico anterior e aos seus portadores, os juristas tradicionais, constituía o eco erudito de uma generalizada antipatia social pela figura do jurista letrado”, aquela figura tipicamente “pedante e hermétic[a], cultivando um estilo formalista e arrevesado, bem longe das possibilidades de compreensão e de controlo do homem comum” (HESPANHA, 2013 ,p.245- 248).

Uma das características mais presentes do *mos gallicus* na obra de Verney e na reforma educacional foi a presença do “espírito sintético e sistematizador”, com uma crítica ao bacharelismo letrado formalista, de erudição pouco pragmática (HESPANHA, 2013, p.245-248). Bem diferente dos glosadores, a visão influenciada pelo *mos gallicus* exigia a conformação com a lei natural a partir da boa razão, desde que os resultados fossem aqueles compatíveis com as premissas iluministas, das quais o catolicismo iluminado não se afastava (HESPANHA, 2013, p.245-248), isto é, um direito romano concebido a partir das leis da boa razão e com ela compatível<sup>119</sup>.

Esse princípio sistematizador advém da necessidade de responder às demandas sociais, sem uma autoridade que possa prever todas as situações possíveis ou que prenuncie regulações minuciosas como as casuístas. O ponto era adequar o estudo do direito romano às necessidades práticas, buscando encontrar aqueles princípios que não eram suscetíveis de

<sup>119</sup> Fundado em alguns princípios basilares, extremamente relevantes ao *neminem laedere* (não prejudicar ninguém) e de *pacta sunt servanda* (os pactos devem ser respeitados).

discordância, ou seja, nos quais as leis humanas eram firmadas “em princípios «geraes sem contemplação de circumstancias partículares, que respeitem ás pessoas, aos logares, e aos tem-«pos”; a visão desses princípios “accommodando-se aos mais freqüentes aconte-«cimentos, não pode prever os casos extraordinários, «eos mais que vae descobrindo a sua observância”, de modo a vedar-se o apelo à casuística probabilista (VERNEY, 1746, p. 18).

A boa razão consistia, justamente “nos primitivos Princípios, que conteem verdades essenciaes, intrinsecas, inalteráveis, que a ethica dos mesmos Romanos havia estabelecido, e que os Direitos Divino, «e Natural formalizaram para servirem de regras Moraes, e Civis entre o Christianismo”, bem como naquelas regras de “una-«nime consentimento estabeleceu o direito das Gentes «para a direcção, e governo de todas as Nações dualizadas”, ou a “boa razão, que se estabelece nas «Leis Políticas, Econômicas, Mercantis, e Marítimas, «que as mesmas Nações Christãs teem promulgado com o manifestas utilidades do socego publico” (LBR, 1769, p. 20-30).

A lei da boa razão, encampando o estilo do *mos gallicus*, determinava que o direito romano não deveria preterir a aplicação das ordenações ou das leis nacionais, na medida em que o direito romano historicizado estabelecia os critérios fundamentais para compreensão do próprio direito pátrio, já que ambos estabelecem princípios da boa razão. Ora, dever-se-ia aplicar o direito pátrio e, apenas caso não haja nenhuma previsão, o direito pela boa razão estratificado do direito romano, mas apenas porque de acordo com a boa razão. Trata-se, assim, de uma forma de controle da utilização exacerbada do direito romano, comum na época anterior à ilustração.

O Advogado “apontan-do a Ord. ou Lei do Reino, [deve] apontar também as Leis Romanas que concordam com ella, ou os DD. que dis-seram o mesmo, [e] em vez de merecer castigo, merecerá louvor”, já que “das Leis Romanas recebem illustração as Ordenações, que com ellas se conformaram, e que as tiveram por fontes” (LBR, 1769, p. 31).

Isso porque aquelas leis romanas a serem seguidas estavam fundadas na boa razão, “muito conveniente para o bem publico, que até nos dictos casos «omissos haja uma Lei, e norma fixa, e constante para «a decisão das causas; e não fique a administração da «justiça dependente do arbítrio dos Juizes” (L.B.R, p.36.), mas isso não quer dizer uma autorização para o uso indiscriminado dessa lei, já que a “abrogação das Leis Romanas pe-«lo uso moderno, não só tem por principio a opposi-«ção, e repugnância das mesmas Leis, e Direito; mas tambem procede da Legislação Humana positiva” (LBR, p.44-45), já que quando elas tratarem de mesmo assunto do que as leis romanas, aplicar-se-á estas e não aquelas. “Nossa Lei exige precisamente que as Leis Romanas subsidiárias das Pátrias sejam fundadas



naquellas boas razões”, no que se refere aos estatutos e à interpretação das leis romanas é válido dizer que “os Estatutos não exigem tanto, satisfazem-se que as Leis Romanas não tenham oppo-sição, ou repugnância ás Leis Naturaes, Divinas, Di-reito das Gentes, etc”. (LBR, p.49).

### 3.2. *A ruptura da unidade e o nacionalismo da teoria constituinte*

No mesmo período em que ocorria a inconfidência carioca, a Europa convivia com o movimento político que entraria para os sumários de todos os livros sobre história mundial. A revolução acabara de acontecer e os eventos daí decorrentes realizariam uma intensa alteração no modo de agir da época.

Contudo, engana-se aquele que pensa nos efeitos do movimento revolucionário como temática distante para o mundo lusitano. Embora a demora das comunicações e do noticiamento das informações seja um fato, a revolução não se inicia em 1789, como a história factual costuma fazer crer. A Revolução Francesa foi fruto de um longo passar das ideias pelas mentes inquietas que circularam não apenas na França, mas por toda a Europa. Trata-se de um processo político-ideológico e não um acontecimento isolado do seu contexto. A defesa da burguesia revolucionária “nasceu das circunstâncias e foi como que a síntese de tudo o que borbilhava "confusamente" nos espíritos e nos corações. Todos os desejos, todas as paixões, todas as idéias em efervescência, até então esparsos e sem vínculo”, ganharam forma e ação na década de noventa do setecentos (CHEVALLIER, 1999, p.205-206).

Nos países onde o catolicismo sempre possuiu uma força política considerável e uma adesão quantitativa dos fiés, nos quais as próprias consequências da reforma protestante demoraram a chegar, a ideia de liberdade não se manifestou de forma apartada da crença cristã. Mas é uma inverdade que na França todos os intelectuais fossem anti-católicos ou a revolução tenha sido realizada apenas por protestantes huguenotes. Alguns dos principais nomes do pensamento revolucionário eram católicos ou, ao menos, ocupavam cargos dentro da estrutura organizacional da Igreja Católica e tiveram seus ensinamentos cristãos no ensino preparatório. Dois desses intelectuais merecem um destaque.

O primeiro desses intelectuais foi Gabriel Bonnot de Mably. Seu apreço pela história o fez escrever a obra **Observations sur l'histoire de France** em 1765 e posteriormente escreveu um dos mais importantes textos da revolução, denominado **Des droits et des devoirs du citoyen** em 1789. Esse último é bastante relevante para a *administração do medo* presente na inconfidência, pois as ideias desse livro eram consideradas insidiosas pela corte e, portanto, caracterizaa aquele que o possuísse como um possível adepto das ideias de liberdade e de

ruptura com um regime centralizador elitizado, uma vez que Mably possuía como objetivo muito claro a defesa das ideias de limitação do poder e da não exploração da burguesia pelo clero e pela nobreza no contexto político-social francês.

Nesse tempo, tanto na metrópole como na colônia, o clero já não lograva mais ser um problema para a Coroa, na medida em que a expulsão dos jesuítas - ordem com mais domínios e maior organização dentro daquela quadra histórica - e o confisco de suas terras já seriam suficientes para uma perda de seu poder no contexto lusitano. A nobreza já representava uma classe mais relevante, pois tinha íntimas relações com a Coroa. Contudo, desde que o pensamento ilustrado tinha frequentado o território lusitano, havia a presença mais intensa da burguesia emergente, beneficiada por muitas das reformas ligadas à área econômica.

Logo na abertura da obra, Mably deixa claro o fio norteador de todo seu raciocínio: “Povo algum póde ser feliz, não sendo governado segundo as Leis da Natureza, as quaes, conduzem sempre á virtude” (MABLY, 1789, s.p.). É dessas leis da natureza, anteriores à constituição do governo, em que se estratificam todos os direitos do homem e do cidadão, compreendido como emanção da racionalidade.

Vale ressaltar que a obra de Mably marca uma importante diferença em relação aos escolásticos anteriores ao nominalismo. É que os ilustrados defendiam os direitos naturais como uma proteção e possibilidade aos efeitos deletérios da ação estatal, uma proteção ante regimes de centralização do poder. Diferentemente da teoria peripatérica das virtudes, que buscava o aprimoramento do homem, direcionando-o teleologicamente ao *sumo bem*. Dessa forma, o discurso sobre os direitos advindos da lei natural será potencializado como baluarte da busca por uma realização dos desejos de classe, mesmo que isso não fosse a tônica do aprimoramento individual. Curiosamente, o individualismo esquecia do homem interior.

A obra de Mably está constituída por oito cartas, que demonstram diálogos entre burgueses (Maylord Stanhope), argumentando sobre temáticas específicas: a submissão que o cidadão deve ao Governo a que pertence; o direito do cidadão de aspirar ao governo mais próprio para conquistar a felicidade pública; a desobediência às leis injustas; a ideia geral dos deveres do bom cidadão nos Estados livres; das províncias que querem se tornar mais livres, desmembrando-se das monarquias; meios para consolidar a liberdade, analisando o poder legislativo e a divisão deste em vários ramos; e, por fim, os meios pelos quais o Estado pode consolidar a liberdade, depois de tê-la garantido.

Há, contudo, a pergunta de como compreender tais objetivos se, em cada região, há a sua “moral, [a] sua politica, e suas leis diferentes: no meio deste cahos tenebroso como podem acharesse direitos, e deveres que pertenção efetivamente á

humanidade? ”(MABLY, 1789, p.7). Esse era o mote da busca dos iluministas, que desconfiava que o despotismo pudesse estar à espreita se não houvesse controle dos governantes; controle que significava o mero reconhecimento dos direitos inerentes a estes, anteriores à própria existência das leis positivas promulgadas pelos soberanos.

É a partir do exame cuidadoso da natureza do homem que Mably deduz a “existência de qualidades, que tão essencialmente lhe pertencem, que se lhe não possam subtrahir sem o degradar. Concluiremos que a sociedade, e o Governo feitos para ennobrecer a humanidade não tem direito de privar dellas o cidadão” (MABLY, 1789, p.14).

A razão serviria como guia para dirigir “regular, e modificar as minhas paixões, advertir-me de seus erros, e preveni-los, eis aqui tão bem qual he o dever do governo”(MABLY, 1789, p.16). A aposta na razão desses iluministas era, justamente, conceber que a sociedade “se apanhou para tirar a paixão o perigoso veneno, que encerrão em si, dar credito á razão firmando o imperio das leis, e por este meio prevenir igualmente a tyrannia, e anarchia, e compôr assim hum thesouro de felicidade publica”, no qual todos os cidadãos e magistrados deveriam retirar sua felicidade particular, porquanto seria “detestável” se “as paixões se reprimissem tão sómente n'huma parte dos cidadãos”(MABLY, 1789, p.20). Aqui emana o sentido da igualdade, proclamado como uma das bandeiras da revolução.

Ora, para os iluministas o sistema do Antigo Regime alimentava essa relação entre os teólogos e os juristas que proporcionavam a justificação teórica desse sistema, alegando que estes eram meramente interessados em que o sistema se mantivesse como tal. Dessa forma, estava justificada a utilização da razão como baluarte dos intelectuais iluministas, bem como a crítica, genérica, mas eficiente, dos intelectuais que “justificavam” o Antigo Regime.

Não é possível citar Mably sem, contudo, contextualizar sua importância para a teoria política. É que Mably influenciou diversos intelectuais com seu livro, mas, em especial, foi um intelectual de referência para Emmanuel Joseph Sieyès; O autor é conhecido por seu clássico **Qu'est-ce que le tiers état ? (1789)**, no qual elaborou a famosa distinção entre poder constituinte e poder constituído, texto publicado sem o nome de autor, em 1789.

Na obra **Essai sur les Privileges**, Sieyès elabora uma crítica aos privilégios políticos, que servem para solapar determinados grupos a falsas condições sociais, meramente criadas pela nobreza (1 ou 2 Estado) e pelo clero (12 Estado).

A liberdade era um direito do homem e do cidadão. “É completamente impossível que o corpo da nação, ou mesmo alguma ordem em particular, venha a se tornar livre, se o Terceiro Estado não é livre”, e conclui, no mesmo sentido dos autores iluministas do seu

período: “Não somos livres por privilégios, mas por direitos, direitos que pertencem a todos os cidadãos”(SIEYÈS, 1789, p. 7). Embora não existam registros de leituras dos inconfidentes acerca do opúsculo publicado por Sieyès, é possível dizer que toda a conjuntura e todos os pressupostos teóricos estavam presentes em outras obras revolucionárias da época.

O contato que tal autor teve com Mably era fundamental para sua própria teoria do poder constituinte, apoiada nas bases de uma defesa dos direitos dos cidadãos, direitos que não dependiam da ordem positiva para atribuir-lhes os instrumentos objetivados à confrontação do regime de submissão ao clero e à nobreza. Assim, tanto a secularização - presente em Mably e em Sieyès - quanto a defesa desses direitos coincidiam com o movimento da reforma lusitana ancorada na boa razão e nos termos ilustrados de defesa de direitos naturais que fossem atingidos por essa lei; algo que os inconfidentes manejavam bem, tendo em vista sua formação acadêmica. Longe de pretender realizar uma análise explicativa da obra de Sieyès - suficiente para os objetivos aqui estipulados - interessa a relação entre dois conceitos que, nos comentários sobre sua obra, são constantemente desconsiderados: a íntima relação entre nação e poder eclesiástico e seu conceito de direito natural, concebido como limitação ao próprio poder constituinte.

O plano de trabalho seguido na supracitada obra é bastante objetivo, indicando os três problemas enfrentados pelas reflexões ali contidas: O que é o Terceiro Estado? O que tem sido ele, até agora, na ordem política? O que é que ele pede? A primeira pergunta é respondida no sentido de ser o Terceiro Estado “tudo”, a segunda que ele tem sido, até então, nada, e, por fim, que ele pode vir a ser alguma coisa(SIEYÈS,1789, p. ii).

A nação era concebida como “um corpo de associados que vivem sob uma lei comum e representados pela mesma legislatura”(SIEYÈS,1789, p. 4). O conceito utilizado para excluir a nobreza, compreendida como aquela que exercia direitos políticos e civis à parte, com representantes próprios e privilégios (só de forma demagógica chamado de “direitos”), que não representavam aquela massa associada, dita de uma “preguiça incurável”(SIEYÈS,1789, p. 4).

Os trabalhos particulares que sustentam a sociedade recaíam sobre o Terceiro Estado, entendido como a classe burguesa em ascensão. Já quanto às funções públicas o prolema era mais complexo, pois eram tidas como funções públicas profissões diversas, como: braço militar; o braço espiritual composto pela Igreja; a Toga, pelos jurisperitos e a Administração. Até mesmo nessas funções o Terceiro Estado tem um predomínio grande, embora aqui seja o campo próprio da nobreza, de uma ordem privilegiada, e do clero, no que se refere aos assuntos espirituais - que às vezes apresentavam-se como mundanos, no pior

sentido da palavra - (SIEYÈS,1789, p. 2). Trata-se, assim, de uma “exclusão social com relação ao Terceiro Estado”, mas que, segundo Sieyès, causava dano à coisa pública, porque “não sabem todos que toda obra da qual a livre concorrência é afastada será malfeita e de custo muito alto?” (SIEYÈS,1789, p. 2).

Na verdade, a utilidade desses privilégios seria um engodo, não passariam de uma “quimera, pois tudo o que há de difícil nesse serviço é[ra] desempenhado pelo Terceiro Estado”(SIEYÈS,1789, p. 3). Isto posto, a supressão dessa ordem de privilégios não acarretaria problemas à nação, já que o “Terceiro Estado não tem em si tudo o que é preciso para formar uma nação completa? Ele é o homem forte e robusto que está ainda com um braço preso”. O "tudo", portanto, significava justamente essa ocupação de lugares privilegiados na força motriz da nação.

O conceito de privilégio, criticado por Sieyès, é muito próximo das discussões sobre a ética apresentadas por Verney<sup>120</sup>. Sem embargo, esse conceito de *privilégio*, criticado por Sieyès, não se aproxima do conceito do *homem honesto* de Faret. Esses conceitos eram incorporados pela burguesia. A crítica era voltada à estirpe nobre, principalmente pelo abuso e corrupção do conceito de virtude (talvez sempre em estágio puro e pouco fiel à realidade passível de corrupção), utilizado para adquirir cargos e benesses importantes e que associavam poder ou dinheiro ao nobre que as possuísse: “todo privilégio se opõe ao direito comum. Portanto, todos os privilegiados, sem distinção, formam uma classe diferente e oposta ao Terceiro Estado”(SIEYÈS,1789, p. 10).

Um desses privilégios era o recurso aos votos por ordem separada e não por cabeça, pois isso daria aos representantes do Primeiro e Segundo Estados a superioridade em relação à burguesia, muito mais numerosa do que ambos. Ou seja, caso a votação fosse por “cabeça”, a burguesia teria muito mais vantagem, tendo em vista sua superioridade numérica. Visava-se, assim, a igualdade de representantes do Estado (CHEVALLIER, 1999). Aqui, não se pode

<sup>120</sup> A Ética é necessária para “julgar as ações dos outros, ou sejam súditos, ou soberanos”, os homens letrados passam um tempo considerável falando de coisas pertencentes “ao direito Natural, ou das Gentes, ou Política; sem saberem, os primeiros elementos destas coisas” (VERNEY, 1746, p.66), o que os leva a erros crassos nessas matérias. “A Ética é necessária, para formar o verdadeiro conceito das coisas, e saber (...) distinguir a Virtude, do Vício; reprovando este e estimando aquela.”(VERNEY, 1746, p.66). A virtude, contudo, já tinha passado por um processo de crítica em alguns países da Europa, principalmente em relação à associação desta ao dinheiro e aos cargos, arranjados a partir do compadrio e da corrupção. Os estrangeirados também se inseriam em uma resposta a esse modelo, considerando a virtude “àquilo que o nam é. Defeito mui comum das pessoas nobres, e grandes. Estes senhores, preocupados com a sua nobreza, chamam a esta, virtude: e, por legitima consequência, tiram, que tudo o mais é vicioso, e desprezível” (...) “nos séculos da ignorância, quero dizer, despois que os Barbaros destruíram o Imperio Romano; ou, para falar com mais precisão, desde o século X. até os tempos do Concilio de Trento, teve mais vigor esta preocupação” (...) “Mas estes sermões são como os das missões: em que os vilões choram, gritam muito, esbofeteiam-se, em quanto ouvem o Pregador: depois, continuam como de antes” (VERNEY, 1746, p.67). Se o nobre soubesem que coisa é Virtude, e como se-adquire; conheceria, que o nascimento nam tem, influxo algum nela. (VERNEY, 1746, p.72).

esquecer de um documento essencial que justificou a devassa contra os inconfidentes cariocas, justamente por conter o apelo à votação por cabeça e não por ordem ou classe.

À parte isso, Sieyès já atua na posição de crítica aos abusos cometidos, no contexto político de sua época. Não se trata de a análise filosófica compromissada com a derrocada das virtudes, tal qual se pode pensar. Sua luta era contra “o governo se transforma[r] no patrimônio de uma classe”, porquanto ele tende a se expandir “além de qualquer limite; são criados postos, não pela necessidade dos governados, mas por causa das necessidades dos governantes”(SIEYÈS,1789, p. 3). Era uma luta, objetivamente, com a nobreza, compreendida como “[in]úteis à nação”, já que só poderiam “enfraquecê-la e prejudicá-la”(SIEYÈS,1789, p. 4).

No que se refere ao direito natural, fica ainda mais límpida a relação entre Mably e Sieyès. A nação existiria antes da própria criação das leis constituídas, ela é “a origem de tudo. Sua vontade é sempre legal, é a própria lei. Antes dela e acima dela só existe o direito natural.”(SIEYÈS,1789, p. 48). Ou seja, as leis positivas não estão acima do direito natural, mas, ao revés, é o direito natural que, juridicamente, fundamenta a emanção da Nação, dado que ela “se forma unicamente pelo direito natural. O governo, ao contrário, só se regula pelo direito positivo(SIEYÈS,1789, p.49).

“A vontade nacional, ao contrário, só precisa de sua realidade para ser sempre legal: ela é a origem de toda legalidade”, considerada como emanção do direito positivo. Ela é, portanto, a força que põe a constituição e, nesse sentido, constitui a organização política dos poderes constituídos que passam a elaborar as leis. A nação está submetida apenas ao direito natural e não há outro poder que a delimite, dado que não só a nação não está submetida a uma Constituição, como ela não está submetida a nenhuma constituição pretérita”(SIEYÈS,1789, p. 50), mas, como já foi dito, a única coisa que pode limitar a nação é o direito natural, posto que é dele que nasce a fundamentação da própria nação. Ora, se o direito natural é o que dá base e fundamento à nação, responsável por “por” a constituição, ela está naturalmente submetida a ele(SIEYÈS,1789, p. 51). Portanto, se os pilares sustentam o edifício, não pode o edifício destruir os pilares, tendo em vista que, se o fizesse, destruído ficaria.

Dessa forma, há uma limitação ao direito natural: "There is one supreme law which ought to be the porem of ali others, and that is, "Do wrong to no mano " It is this great natural law which the legislature distributes, asit were, piecemeal in applying the principie case by case to the various private orders in society", o que significa, na verdade, que "All patriotic laws derive from that source” (SIEYÈS; SONENSCHER, 2003, p.70).

A tendência racionalista do abade “só podia fortalecer a paixão igualitária que lhe dominava o coração de burguês do Terceiro [Estado], muito embora representasse [ele próprio] uma Ordem privilegiada”(CHEVALLIER, 1990 p.199). O veio igualitário de muitos dos revolucionários, ao menos no nível do discurso, prostrava-se contra “os privilégios sociais e fiscais, de que gozavam o clero e a nobreza, [os quais] baseavam-se em preconceitos absurdos, na história, - história (.) ilegítima, - violavam essa igualdade conforme a natureza, à razão, à felicidade comum”(CHEVALLIER, 1990 , p.197).

A vida religiosa de Sieyès é, contudo, confusa. É, por inúmeros autores, considerado um anti-religioso cujos pais, devotos fervorosos, fizeram com que ele, ainda jovem, trilhasse a carreira eclesiástica, fato do qual o abade teria profundo rancor durante toda a vida. É por isso que J. Chevallier refere-se ao "padre Sieyes, [como] tão pouco padre"(CHEVALLIER, 1990 , p.198), tendo sido, ao longo da carreira sacerdotal: “sacerdote administrador, depois vigário-geral de Lubersac, bispo de Chartres”. Em 1786, foi nomeado como “representante da diocese na Câmara soberana do clero de França”, e, em 1787, às portas da revolução, foi eleito entre “os representantes do clero à Assembléia provincial de Orleans”. Sua ausência de coragem para largar a batina pode ter sido decisiva para guardar rancor de sua própria condição.

Além disso, parece crível, dado a repetição da informação das diversas fontes, que o abade “entrou em contato com os círculos, salões e lojas maçônicas onde se preparava imediatamente a Revolução”(CHEVALLIER, 1990 , p.199). O que auxiliou seus contatos iluministas na formulação de chegada ao poder pela revolução e explica, de forma objetiva, a vitalidade política que ele logrou, mesmo depois da revolução, já que as lojas maçônicas eram espaços de sociabilidade que serviam para que esses intelectuais formassem uma rede de contatos, auxiliado por sua atitude sempre “moderada” em torno das questões.

De qualquer forma, o seu pensamento político não era de um clássico galicismo. Sua solução para a relação entre Estado e Igreja era diferente das demais formas predominantes, porque visava colocar a Igreja sob as bases do Estado, criando, contudo, uma solução em longo prazo, e não, simplesmente, nacionalizar o clero existente na França. A Igreja passaria a se submeter às regras do Estado, mas não dependeria do novo aporte de seus recursos para cobrir suas expensas.

Sieyès teria votado pela promoção da constituição civil do clero. Ou seja, o abade não era contrário à submissão da Igreja pelo Estado, mas considerava que isso não poderia trazer gastos excessivos ao erário francês. Dessa forma, embora não defenda exatamente a mesma consideração teórica de Bossuet, *v.g.*, Sieyès manifesta concordância com o princípio básico do modelo de secularização galicano do século XVIII, qual seja: a submissão da Igreja pelo



Estado. Tais considerações, contudo, são mediadas por um olhar econômico ao problema filosófico e teológico que se projetava no cenário iluminista.

A teoria do poder constituinte surge justamente nesse vácuo de unidade que o foco secularizado faz nascer. Ora, a unidade cristã, pensada como no medievo, não se fragmentava em espaços limitados territorialmente, mas, ao revés, significava uma tentativa de espraiar, a partir do equilíbrio entre dois gládios espirituais do Papa e do Imperador, o pensamento cristão e, em consequência, unificar todos os seres humanos sob a égide desse pensamento. As cismas, contudo, já tinham rompido com essa ideia, mas é no investimento teórico ilustrado - seja regalista, galicano ou de ruptura com a unidade sob a égide do Papa - que mais um golpe letal será desferido contra essa unidade cristã.

A Constituição Civil do Clero, votada pelos revolucionários já estabilizados no poder, alberga várias disposições que visavam realizar essa submissão clerical. Nesse sentido, a disposição número quatro do documento veda aos templos religiosos e aos cidadãos franceses reconhecer “a autoridade de um bispo ordinário ou metropolitano cuja sede esteja estabelecida sob a denominação de uma potencia estrangeira, nem de seus representantes residentes na França ou em outro lugar”, a demonstrar que a organização responsável pela enumeração das regras estava na esfera nacional, não obstante alertar que “tudo sem prejuízo para a unidade da fé e de comunhão que será mantida com a chefia manifesta da Igreja universal, do modo como será dito em seguida” (CCC, 1790).

O problema é, justamente, em que medida e como essa não ruptura se dará. O galicanismo e o regalismo, nas suas formas mais brandas, não eram uma declaração explícita de cisma com o papado. Contudo, suas pautas de nacionalização acabavam por degradar o próprio poderio da Igreja, uma monarquia Papal que segue as diretrizes papais, disseminadas pela estrutura complexa de sua organização.

No item número vinte é dito que “todos os títulos e serviços outros que aqueles mencionados na presente constituição, as dignidades, canonicatos, prebendas”, os mais diversos “benefícios e prestimônios geralmente ordinários, de qualquer natureza e sob qualquer denominação que seja, são, a contar do dia da publicação do presente decreto, extintas e suprimidas, e semelhantes jamais serão restabelecidas”, ou seja, cortavam-se as pensões ou bens destinados ao sustento dos membros clericais.

Dessa forma, a nacionalização suspendia benefícios do clero, inclusive salários e pagamentos. No cenário luso, embora a temática tenha sido a mesma, já que o Estado também submeteu a Igreja através de uma exasperação do regalismo, expulsando, inclusive, a ordem dos jesuítas, as consequências dessa discussão foram mais brandas. Classicamente um país

católico, Portugal passou a assumir a organização do clero secular, principalmente a ordem dos oratorianos; não obstante os franciscanos tenham logrado também alguns benefícios provisórios e indiretos com a expulsão dos jesuítas no território lusitano.

Dessa forma, Mably era lido pelos inconfidentes; sendo essa, aliás, uma das principais razões à ocorrência da devassa. Embora Sieyès não tenha sido lido, ao menos diretamente, todas as bases de sua teoria do poder constituinte já possuíam germes no cenário lusitano, conquanto, vale ressaltar, nem todas essas ideias já estivessem amadurecidas.

A teoria do poder constituinte parece demandar algumas características essenciais, sem as quais não se pode falar de sua: a) secularização - na medida em que o direito natural poderia ser encontrado a partir das operações da boa razão - e conseqüente ambiente político fragmentário, distinto da unidade do pensamento cristão que lhe era anterior (seja pelo(a) regalismo, galicismo ou cisma); b) direitos subjetivos, advindos do direito natural, os chamados direitos do homem e do cidadão; c) a liberdade do homem, estratificada no sentido subjetivo desse direito natural; e d) a ideia de nação, direcionada a uma ruptura com o sistema político anterior que já não era mais limitador da ação de ruptura realizada pela nação, nesse sentido, juridicamente ilimitada. De resto, basta a movimentação política para fundar uma nova constituição.

No pensamento ibérico, embora algumas dessas características (p.ex. a ruptura com o pensamento cristão) já tivessem sido projetadas na história desde a reforma protestante, é a partir da segunda quadra do Setecentos que elas terão seu clímax. Sem secularização não há ruptura com a unidade e, portanto, a lei natural terá uma interpretação pelos teólogos ultramontanos que obedecem, em temas espirituais e de teologia moral, ao Papa, dado que há uma obediência massiva desses às ordens daquele, no sentido de uma harmonização teológica e filosófica. Logo, a moral dependerá, às vezes, dessa chancela trazida pela unidade que lhe é intrínseca, de modo que o que for considerado injusto não obrigará no foro da consciência, como em regra defendido pela escolástica. Portanto, a lei positiva não poderá ser contrária à lei natural, que receberá uma interpretação não ligada aos soberanos. Com a secularização e a conseqüente fragmentação da fundamentação do poder que dá justificativa à organização política, que antes se sustentava em um equilíbrio entre os dois gládios, torna-se premente entender o poderio da nação e até onde esse poder pode ir, dado que ainda deve se manter como respeitador do direito natural ilustrado.

Em um segundo momento, torna-se necessário que os direitos subjetivos advindos da lei natural garantam direitos do indivíduo que não possam ser violados, e, nesse sentido,

funcionem como limitação do próprio poder constituinte. São esses direitos do homem e do cidadão que fundamentam a ruptura do regime que possa violá-los.

Esses dois pontos referem-se aos temas progressos. A liberdade como emanção desse cenário de resgate da cultura clássica associado à ilustração precisa de um olhar mais analítico, posto que revela outro nível de introjeção de ideias de liberdade, que na experiência colonial não esteve presente sem paradoxos.

### *3.3. Os paradoxos do setecentos: de Pombal aos inconfidentes cariocas*

A reforma de Pombal era de um paradoxo clássico: um aumento da liberdade e a aposta no indivíduo a partir de uma centralização e de um empoderamento do poder real. Mas o ponto essencial é compreender quando esse paradoxo começou a ruir, tornando-se incontrolável o sistema de gerenciamento de ideias e de "liberdade controlada", o que passou a causar problemas à Coroa portuguesa.

De início, a análise dessas características essenciais do poder constituinte, entendido como conseqüente fragmentação da unidade, não prescinde de se saber a importância da liberdade nesse contexto. É que, a partir da reforma educacional promovida por Pombal e realizada através da participação de vários ilustrados inconfidentes, a censura sobre a liberdade aumenta, mas mais ideias com acento na liberdade não paravam de cruzar a fronteira e desafiar a parede de proteção do governo português.

Se antes havia uma centralização para a introdução das ideias ilustradas, na década de noventa o prognóstico era outro: aumentava-se a repressão, porquanto as ideias vindas, principalmente da França, passavam a circular na colônia e eram, em virtude disso, de alta periculosidade para o sistema de submissão colonial. Existiam dois *arquétipos* da censura, método tradicional de evitar que ideias contrárias ao regime não circulem, que se sucederam (RODRIGUES, 1980).

Originariamente, mantendo-se até a primeira quadra do século XVIII, a censura era realizada por meio da inquisição. Já com Pombal, no período josefino, a censura passa a atuar pela chamada Real Mesa Censória, criada em 1768 pelas mãos do Marquês.

O primeiro ponto parece ser a curiosa justificativa que a Inquisição, em alguns casos, elaborava. O Cardeal Infante D. Henrique, após censura do livro de Damião de Góis, escreveu do perigo de que ideias subversivas como as que teria exposto no livro fossem apresentadas aos portugueses, apelando, portanto, para uma "certa opinião pública", não obstante seja necessário dizer do clima de aparente tranquilidade ainda nos dias iniciais da censura (RODRIGUES, 1980, p.18).

À vista disso, mesmo que seja costume pensar a inquisição como uma unidade repressora nas mãos da Igreja, é preciso suspender esse juízo por ora e visualizar que, na verdade, em alguns casos a decisão se legitimava a partir de uma justificação na própria opinião pública, abalizada e manipulada pela Coroa. Não se pode nos esquecer que Portugal era um país não apenas de religião Católica, mas com um número grande de fiéis praticantes e que os meios de circulação das ideias estavam concentrados nas mãos do governo português.

É possível, portanto, falar em um tipo de decisão específica da Inquisição responsável por vetar obras contrárias à opinião pública, ao menos como justificativa oficial para barramento de escritos inaceitáveis. Isso não significa, sem embargo, que as decisões não tivessem interesses de frear as teses consideradas erradas em relação à dogmática católica ou utilizasse palavras que gerassem uma interpretação possivelmente corrupta. Na verdade, em um país católico, essa sorte de coisas estava unida sob o mesmo manto de fé.

A fim de cumprir esse objetivo, mantendo a doutrina oficial em sua máxima pureza, houve a criação de diversos índices. No século XVI, há a formulação do primeiro desses índices. Mas seria um engano considerar que a inquisição, em Portugal, apenas proíbe os livros expressamente mencionados no índice. Na verdade, uma cláusula prevista nesse índice dispunha que obras que fossem suspeitas na fé também poderiam ser impedidas de circular o que, na prática, atribuía um grande poder aos inquisidores (RODRIGUES, 1980, p.19).

No século XVII, aparece um novo índice, revogando aquele primeiro. A lista é refeita e o índice passa a ser mais detalhado, realizando um ajuntamento das obras anteriores que, no momento, eram proibidas (RODRIGUES, 1980, p. 23). Esse índice não era composto apenas de obras que não poderiam ser lidas, mas, além disso, a censura englobava os meios artísticos de forma mais ampla possível, tal como as manifestações artísticas teatrais e sermões dos religiosos<sup>121</sup>. No mais, é preciso dizer que algumas obras eram parcialmente censuradas. Isso significa que muitas delas eram liberadas apenas para leitura em latim, provavelmente por serem direcionadas apenas para uma pequena parcela de leitores, já que as obras em latim eram apenas direcionadas para a elite intelectual que à época era uma população bem delimitada e às vezes ligada ao clero. Proibia-se a divulgação da obra na linguagem vulgar,

---

<sup>121</sup> Esta tarefa foi desempenhada com particular zelo, não permitindo que se criasse e desenvolvesse um teatro de características nacionais. O teatro português da segunda metade do século XVIII não conseguiu mais que produzir algumas tentativas dramáticas de índole acadêmica ou um teatro de cordel que ficou, na sua maioria (e ainda se conserva), nos arquivos da censura. A 21 de Junho de 1781, D. Maria I, como parte da reação anti-pombalina que veio a ser conhecida por Viradeira, ergue um novo edifício da Censura Régia: a Real Mesa da Comissão Geral sobre o exame dos livros. Com a Revolução Francesa em marcha, considerava-se que era necessário maior rigor para rever as ideias vindas de França. Após a Revolução Francesa, a Real Mesa da Comissão Geral é abolida por «inútil e ineficaz» (RODRIGUES, 1980, p.36).

mas permitia-se em latim; tal fato também significava uma proteção maior contra a heresia (RODRIGUES, 1980, p.25).

Isso explica a carta enviada de Lourenço Pires de Távora, embaixador em Roma para o cardeal D. Henrique, pedindo que este direcionasse os olhos repressores da inquisição para os luteranos e deixasse de lado a perseguição aos judeus, reconhecidamente severa; fato que pode ter logrado algum efeito, tendo em vista que as ideias protestantes demoram mais para penetrar no mundo luso. Nesse sentido é que se pode dizer que a “cultura hegemónica dos séculos XVI e XVII em Portugal caracteriza-se por uma marcada luta anti-heresia: luta antiluterana e anti-erasmista” (RODRIGUES, 1980, p..31).

Após diversas controvérsias no século XVI até a primeira quadra do século XVIII vigora a Inquisição controlada pela Igreja (RODRIGUES, 1980, p.18), o que mudará com o Marquês de Pombal. Não obstante, embora sempre se associe a Inquisição à Igreja, é válido dizer que aquele que detinha o poder temporal agiu em completa associação com o poder temporal. Isso significa que, em países católicos como Portugal, não há uma separação muito rígida entre a utilização da Inquisição pela Igreja para manter sua hegemonia e coibir o aparecimento de heresias, bem como o uso político da mesma, afinal, sendo os Reis católicos, ir contra a religião oficial era, em certo sentido, ir de encontro à significância do Rei.

Com a mudança, parece haver uma secularização da censura às obras, mas agora essa censura seria manejada pelo poder temporal, que poderia fazer livre uso dela para coibir obras que fossem consideradas subversivas. Seriam objetivos de Pombal, portanto: a) implantar a soberania do Direito Divino baseado na religião oficial, embora sempre com a régua do regalismo - o que significava não mais obedecer de forma irrestrita ao Papa, como os jesuítas eram conhecidos por fazê-lo -; b) impedir que ideias republicanas se espraiassem, garantindo-lhe um controle intelectual do que se lia e do que se debatia, condizente com seu veio centralizador; e c) eliminar definitivamente a influência dos seus adversários políticos, principalmente dos inimigos referentes à reforma da educação. (RODRIGUES, 1980, p.32).

A Real Mesa Censória foi criada pelo Regimento de 18 de Maio de 1768, e, em relação à Inquisição, apresenta algumas mudanças substanciais. A mais importante delas é a autorização para elaboração de um novo “índice expurgatório”, além das dezessete regras a observar na censura dos livros, com uma alteração de se destacar: proibir as obras cujos autores “ se atrevam” a desobedecer ou dispor em contrário dos direitos, leis e costumes da Coroa, de vassalos, de arestos da Torre do Tombo, da Mesa do Desembargo do Paço e do juízo da Coroa (RODRIGUES, 1980, p.33).

Outra medida parece ratificar o viés regalista de Pombal, tendo em vista que ele, ao secularizar o processo de censura, rompe com a dependência da Igreja para o procedimento de censura, transferindo tal competência ao poder temporal (RODRIGUES, 1980, p.33), impedindo que as obras que “tratassem ‘com ignorância ‘da questão da separação entre o Sacerdócio e o Império (regra 15)”. Na verdade, isso significa “proibir as obras dos Jesuítas”, vetando, ademais, todos os livros que se fundavam sobre a simples autoridade das opiniões.

Alguns livros foram, inclusive, queimados em praça pública. A Mesa Censória enviou ao Rei, em 1770, um catálogo de obras a serem proibidas<sup>122</sup>, o que deu origem a um documento no qual constavam mais de cem obras proibidas, além de, expressamente, prever a queima de seis livros (RODRIGUES, 1980, p.33.34).

No dia 17 de dezembro de 1794, contudo, a Real Mesa Censória teve o tribunal da “Mesa da Comissão Geral” extinto. Nesse cenário, o sistema de censura passou a ser tripartido, sendo realizado pela Mesa do Desembargo do Paço, do Ordinário da Diocese e do Santo Ofício da Inquisição, em atenção a uma demanda da Igreja, descontente com o regalismo exacerbado de Pombal, que por sua vez havia excluído o poder espiritual da censura. Sem embargo, embora haja um retorno ao antigo sistema, “quando em 1795 o Ordinário e o Santo Ofício retomam as suas funções, os critérios do Marquês permaneciam em vigor e era sobre eles que assentavam as reformas de 1778 e 1795. A marca secular do Marquês permanecia” (RODRIGUES, 1980, p.37).

Não obstante isso, tais ideias circulavam à parte do poderio real, por meio do contrabando, que não ocorria apenas no que se referia aos negociantes de alimentos - fato que gerou a devassa contra Baltazar - mas também em razão dos livros proibidos. É que onde existe demanda, existe alguém para tentar supri-la e muitos desses livros tinham livre circulação entre intelectuais franceses e Ingleses, o que dificultava o controle rigoroso da Coroa; além das licenças não oficiais de impressão como é o livro de Verney (RODRIGUES, 1980, p.39).

Alguns pesquisadores costumam realizar uma genealogia desse contrabando, a fim de compreender como o sistema de controle da Coroa era efetivamente rompido. É que no final do século XVIII, existiam, em Portugal, vários estrangeiros vindos da França, na qual alguns livreiros se destacavam, tais quais: Rolland, Aillaud, Borel, Bertrand, Meaussé, Loup, Dubié e Dubeaux (RODRIGUES, 1980, p.54). Sem eles, é importante ressaltar, a atividade dos inconfidentes possivelmente não teria ocorrido, tendo em vista que a dificuldade para

---

<sup>122</sup> Exemplos significativos de livros que constam desse catálogo são as obras de Locke e de Voltaire.

obtenção desses livros seria muito maior. Existiam algumas formas mais conhecidas de obter esses livros proibidos na Metrópole: a compra nas livrarias, a importação do exterior e a revenda entre os próprios portugueses<sup>123</sup>. A primeira, e a mais comum, é a compra nas próprias livrarias, a qual vendia esses livros de forma mais discreta e por um preço mais avantajado, já que este deveria cobrir o risco. Ainda poderiam ser obtidos pelos que viajavam ou pedindo a algum marinheiro, que os transportava em segredo. Por fim, muitos revendiam os livros comprados, o que lhes rendia algum valor de retorno. Mas não era só. Os intelectuais utilizavam a lista de livros proibidos para realizar os pedidos aos livreiros (RODRIGUES, 1980, p.54), que ficavam encarregados de conseguir os livros e, mediante a proibição, cobravam mais caro do que o preço normalmente pago. Dessa lógica, pode-se deduzir que tais livros eram parte dos interesses de uma elite letrada, longe de serem imediatamente acessíveis aos mais pobres. Não obstante, é preciso pensar sobre esse acesso por meio da sociabilidade existente em Portugal, a qual demanda um olhar sobre as academias e sociedades no espaço de compartilhamento das ideias.

Nesse sentir, seria equivocado dizer que apenas a elite tinha qualquer acesso a esses livros. É que, embora o acesso imediato fosse, de fato, exclusivo deles, o sistema de encontros nas academias, possibilitava uma maior relação entre interessados nas temáticas intelectuais, contribuindo à existência de uma troca, mesmo que secreta, desses livros. Isso explica o motivo pelo qual as sociedades possuíam regras rígidas sobre a confiança entre seus membros, justamente porque o caminho da retidão intelectual era muito tênue e exigia um esforço de não conhecimento, o que provavelmente era um extraordinário esforço para os intelectuais à época; no sentido mais amplo possível, já que até com padres era possível encontrar esses livros proibidos. (RODRIGUES, 1980, p.43 e SS.). De qualquer forma, a Coroa apenas poderia atuar com uma repressão sobre aqueles que vendiam e os que tivessem o primeiro acesso. Ultrapassado esse sistema, dificilmente o livro seria barrado e deixado de transcorrer as ideias proferidas nos debates.

Nesse sentido, no dia 13 de Janeiro de 1791, a Real Mesa de Exame e Censura de livros prolatou ordem de prisão de alguns livreiros José Dubié e Pedro Loup, sendo que o primeiro foi preso enquanto entregava a um frade a obra proibida do abade Raynal, **História Filosófica e Política dos Estabelecimentos e do Comércio dos Europeus nas Duas Índias** (RODRIGUES, 1980, p.43). O mesmo livro que Manuel da Silva Alvarenga possuía em sua casa.

---

<sup>123</sup> Discutindo todas essas possibilidades de contrabando das ideias, ver (RODRIGUES, 1980, p.54 e ss.)



O cenário geral era, assim, de ingresso das ideias da liberdade, até mesmo na colônia. Obviamente, a facilidade de conseguir um livro desses na Metrópole era muito maior. Mesmo assim, na colônia não era de todo impossível, porque muitos comerciantes e marinheiros viajavam constantemente para a França. Além disso, os estudantes chegavam da metrópole e poderiam, caso tivessem interesse, trazer livros de forma secreta para o Brasil. O fato é que esses livros chegavam aqui, o que explica a existência de bibliotecas vastíssimas:

É por isso que na época de Resende a *administração do medo* se intensificou. Diogo Inácio de Pina Manique, representante dessa administração como Intendente Geral da Polícia, cujo cargo servia para perseguir todas as ideias de verniz francês de literatura subversiva (SANTOS, 1992, p.63).

Vicente de Sousa Coutinho, embaixador e um dos braços da Coroa, em Paris, no início da década de noventa, mantinha a administração em dia com as principais preocupações em relação à França, principalmente no tocante ao modo como as ideias revolucionárias estavam sendo recebidas pelos franceses e se espalhando pelos países vizinhos (SANTOS, 1992, p.64).

A situação era alarmante. Em 15 de janeiro de 1792 avisava em ofício sobre a tentativa de tradução de documentos como a **Constituição francesa** e outras obras ligadas aos revolucionários (SANTOS, 1992, p.64). Sem embargo, os portugueses ligados à Coroa e residentes pelo mundo não serviam apenas para fornecer tais informações, mas principalmente para evitar que portugueses tivessem contato com essas ideias revolucionárias e, caso tivessem, aqueles avisavam imediatamente a Coroa; motivo pelo qual o estudante que morava na colônia lusitana buscou um encontro com Thomas Jefferson em França, bem longe "dos espíões portugueses em Montpellier" (SANTOS, 1992, p.64). José Joaquim de Maia, o estudante, era filho de um comerciante do Rio de Janeiro, que cursava medicina em Montpellier. Com o pseudônimo "Vendek", Maia trocou correspondência com Thomas Jefferson que passava na Europa (SANTOS, 1992, p.54). Embora não existam muitas informações sobre outros possíveis contatos, o fato é que as ideias, agora sim de ênfase na liberdade e no republicanismo, passaram a se espalhar por todo o mundo luso.

A "devassa da carta", da qual foi acusado Silva Lisboa, também estava conectada a esse ingresso das ideias de liberdade. O desembargador Sebastião Xavier de Vasconcelos Coutinho, outro desafeto de Silva Lisboa, não admitia qualquer possibilidade de ser governado por um "mero" juiz de fora e provavelmente foi ele que passou a desconfiar que Silva Lisboa a tivesse forjado, aumentando suas suspeitas quando o exame do papel demonstrou que documentos de idêntica fabricação foram encontrados na casa de Silva Lisboa (SANTOS, 1992, p.41). Ora, o perigo é que as "infames ideias" contidas na carta, que

olhavam diretamente à liberdade e à ruptura com Portugal pudessem "contaminar" o Rio de Janeiro (SANTOS, 1992. p.41)

Era fácil culpar Silva Lisboa, homem de reconhecida erudição. Afinal, o número de letrados não era tão grande e alguns poucos teriam a capacidade de articular tal texto com ideias tão reprováveis; Vasconcelos Coutinho considerava Baltasar um "gênio pouco inclinado ao sossego" (SANTOS, 1992. p.41) e era preciso, pra redigir aquela carta, ter a perspicácia de compreender as contradições da própria conjuntura internacional de crise do Antigo Regime e de contestação do sistema colonial, de modo que se estivesse a par das "infames ideias" (SANTOS, 1992. p.43).

Mas quando o assunto é a qualidade e a quantidade de livros, é Manuel da Silva Alvarenga, um dos representantes da ilustração na colônia e *longa manus* da ilustração, que se destaca. O autor, um apoiador da política de Pombal e funcionário da Coroa como professor de Retórica, tinha uma dessas bibliotecas invejáveis<sup>124</sup>.

A primeira obra mais importante era a coletânea das fábulas de La Fontaine, obra possuída por Silva Alvarenga em sua biblioteca (TUNA, 2011,p.210). O autor, conhecido pela fábula da "cigarra e da formiga" e "da lebre e da tartaruga" representava exatamente o ideário burguês em suas fábulas, o que lhe posicionava num local de destaque ante os debates intelectuais da época. Na obra **Fábulas (1818)**, La Fontaine possui várias páginas a partir de um ideário iluminista.

Mas a aparência de sua literatura, composta de animais falantes, pode parecer pouco fora do lugar como documento de revolucionários intelectuais iluministas. Não haveria posição de mais apressado engano. O autor, logo no prefácio de sua obra, diz: "L'apparence en est puérile, je le confesse; mais ces puérités servent d'enveloppes a des vérités importantes" [A aparência é infantil, admito; mas estas puerilidades são o invólucro de importantes verdades] (La Fontaine, 1818, p. 2).

O tema da liberdade dos povos seria ilustrado em muitas fábulas (Cf. AMPARO, 2016), mas, principalmente, na fábula sobre o "O lobo e o cão". Na estória, há o confronto entre o lobo faminto e o cão robusto e saudável, como metáfora para dominação dos homens. Pela importância na mentalidade da época, vale a citação integral da fábula:

Certo lobo que estava na espinha,  
(Pois os cães bem velavam no gado)  
Dá com um dogue possante e formoso,  
Limpo e sécio, a luzir de anafado.

<sup>124</sup> TUNA (2011) realizou um trabalho muito interessante sobre isso, listando todos os autores com grande representatividade no iluminismo e que eram possuídos por Manuel da Silva Alvarenga..

Vendo-o assim, por descuido, perdido,  
 Bem quisera o lobo o atacar;  
 De bom grado o cortara em pedaços,  
 A não ter precisão de lutar.

Era o dogue alentado, e em defesa  
 Oporia feroz resistência.  
 Eis humilde e voraz a saudá-lo,  
 Ponde de lado a usual insolência.

Folga de vê-lo tão nédio,  
 Que lhe inveja saúde e vigor.

Cão  
 “Pois ficar, qual eu sou, bem nutrido,  
 Só depende de vós, meu senhor.

A espessura deixai, onde à fome  
 Andam mortos os vossos iguais.  
 Lá não passam de pobres diabos.  
 De pingantes, de vis animais.

Nada tendes de certo ou seguro;  
 Tudo à força e com luta de morte!  
 Nem comeis um bocado em sossêgo!  
 Vinde ter na cidade outra sorte”.

Lobo  
 “E que devo fazer entre os homens?”

Cão  
 “Quase nada. Dar caça aos mendigos,  
 Perseguir os que trazem cacêtes,  
 Fazer festa aos de casa e aos amigos.

Só com isso e ao patrão agradando,  
 Comereis saborosos restinhos;  
 Tendo, além de carícias, os ossos  
 De fangotes e tenros pombinhos”.

Entra o lobo a chorar de ternura,  
 Planejando um futuro brilhante;

Mas notando pelado o cachaço  
 Do molosso, que vai adiante:

Lobo  
 “O que é isso? - Nada é - Como nada?  
 - Coisa à-toa - Mas qual? - A coleira  
 Que me prende, talvez do que vêdes  
 Seja a causa real, verdadeira”.

Lobo  
 “Pois então não andais à gandaia,  
 Como e quando vos dá na vontade?”

Cão

“Oh! Nem sempre! Mas isso que vale,  
Se me deixam no mais liberdade?”

Lôbo  
“Tanto val’ que dos vossos banquetes  
Nada aceito, nem quero saber,  
Por tal preço não quero um tesouro”.  
Disse - e corre; e inda vai a correr.<sup>125</sup>

La Fontaine resume o imaginário coletivo dos intelectuais submetidos ao sistema de repressão, potencializado por Pombal e que até então lograva funcionar a todo vapor no mundo lusitano. Contudo, o contato com as luzes incentivado por Pombal tinha sido de forma "controlada", em doses pequenas e suficientes apenas para atingir aos fins almejados.

A liberdade na colônia, contudo, passava a ser compreendida a partir de certa desconfiança ao sistema de exploração econômica colonial. Já não se tratava mais das doses ministradas pela reforma de Pombal, mas algo maior. Afinal, a diferença entre o que pode fazer ruir um sistema e o que serve para sua manutenção é apenas uma: a medida. Até certo ponto, a monarquia ilustrada estava fora de perigo; ultrapassado esse momento, só haveria um caminho: o medo e a repressão.

A repressão e o medo foram as respostas à ruptura. Ainda mais aguçada era a discussão de algumas obras que também consideravam a colonização como uma forma de opressão. Esse é o caminho de Raynal. O teor desta foi o responsável pelas diversas proibições de leitura por toda a Europa, principalmente nos países em que o absolutismo ilustrado vigorava, até ser definitivamente posta no Índice em agosto de 1774 (FURTADO; MONTEIRO, 2016).

Nesse sentido, o livro de Raynal pode ser considerado “como um veículo através do qual um grupo de iluministas expressou suas ideias acerca da colonização europeia moderna” (FURTADO, MONTEIRO, 2016, p.737), o que possibilita uma boa dimensão do que realmente significou sua obra no contexto do pensamento inconfidente. O trabalho também possui um capítulo sobre a revolução americana, que serviria como documentação do sucesso experimentado com o rompimento das colônias em relação à Metrópole Inglesa e, para além disso, com o a ruptura da forma de governo monárquica.

No livro **L'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes** existem preciosas considerações sobre as populações da América portuguesa e sobre sua administração, embora o tom geral em relação às escolhas comerciais pombalinas seja negativo, devido à defesa de Pombal de uma visão econômica

---

<sup>125</sup> (LA FONTAINE, Tradução realizada por Barão de Paranapiacaba - João Cardoso de Menezes e Sousa -, p.30-34).

monopolista em manifesta oposição à visão geral iluminista (FURTADO; MONTEIRO, 2016, p.742).

A primeira modificação significativa entre as edições do livro é a interpretação quanto à natureza dos índios (FURTADO; MONTEIRO, 2016, p.742), chamados de "brasileiros", posto que os verdadeiros ocupantes das terras seriam aqueles naturais do país. A tentativa de definição dos índios como bons selvagens foi incorporada por Raynal, mas tratava-se de um corolário muito maior, visitado, constantemente, por diversos intelectuais iluministas. A visão dos índios como selvagens despidos da natureza devassa dos Europeus, que eram trajados, sob a pena protestante dos iluministas, com as vestes de uma leitura rigorista do pecado original (MARCUS, 2014), típica dos protestantes ou jansenistas. As influências de André Thevet, Jean de Léry e, principalmente, de Montaigne na obra de Raynal (FURTADO; MONTEIRO, 2016), fazia com que a sociedade indígena correspondesse a uma fase idílica do estágio civilizatório. A leitura do **L'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes** era, justamente, de um estado de natureza no qual “imperava a inocência, a pureza, o bem estar, a fartura e a bonança”, um estado em que não se conhecia o trabalho organizado socialmente, em virtude da qualidade do solo brasileiro, do qual brotava abundância de vida (FURTADO; MONTEIRO, 2016, p.744).

O bom selvagem, caricatura retratada num estado de torpor idílio, foi violado pela chegada dos europeus e seu metalismo desenfreado (FURTADO; MONTEIRO, 2016, p.744), a romper com a organização consuetudinária desses homens bons. A despercebida descrença na organização no modo de vida social europeu edificado sob as bases da razão (MARCUS, 2014) significava, para além do que se chamou de o “mito do bom selvagem”, um cansaço em relação ao homem honesto de Faret. O interessante é que esse idílio primitivista “desvanece sob o peso da antropofagia dos nativos brasileiros, como a redenção em direção a uma sociedade policiada viria exatamente das políticas esclarecidas” (FURTADO; MONTEIRO, 2016, p.770).

No final, o conteúdo que se estratifica da obra de Raynal é uma concordância geral com as reformas pombalinas em curso, as quais, com exceção das de cunho monopolista, são descritas de forma enaltecida. Contudo, o livro inseria no cenário colonial uma crítica à exploração colonial, embora tenha repensado acerca da natureza do bom selvagem, (FURTADO; MONTEIRO, 2016, p.765).

A visão exposta nesse ponto é fundamental para compreender o item final da liberdade na colônia. É que a visão liberal passa a contar com um argumento poderoso: a crítica ao modelo de exploração intensa da colônia. Associado a uma exaltação do pensamento ilustrado,

Raynal seria uma das principais armas dos acusadores contra os membros da Sociedade, já que aqueles sabiam o conteúdo desse livro.

#### *3.4. Síntese conclusiva*

A ideologia ilustrada deu impulso aos ideias de ojeriza ao Barroco, momento em que as ideias fervilhavam na boca e na escrita dos escritores iluminados. O real conceito da inconfiência carioca não está no rolar do sangue pelas ruelas coloniais, mas na vontade cerceada de uma geração em busca de mais liberdade e menos exploração da metrópole. Porém, a circulação das ideias que visam à liberdade não poderia ser vista como “mero sintoma”. Na colônia, isso significou um verdadeiro turbilhão de críticas contra o sistema até então vigente e obrigou a repressão a ser mais cautelosa e mais aguda em seu controle.

A reforma introduziu as ideias ilustradas em território luso, mas com muitas ressalvas. O ensino era todo voltado à ação centralizadora do poder estatal e, ao mesmo tempo, pregava um discurso de liberdade. Esse paradoxo afetaria os inconfidentes, já que, ao assistir a administração repressiva do Marquês de Resende, lembravam-se do tempo em que passaram nas universidades ilustradas. O contato com diversas leituras que pregavam a maximização da liberdade não os deixava descansar da busca pelos livros que eram publicados de última hora na Europa. Esse desejo incorria em diversos problemas, mormente pelo sistema de controle das ideias, não muito diferente depois do período josefino.

A educação em Coimbra fornecia uma visão regalista e, em consequência, secularizada, mas precisava produzir uma teoria do direito ilustrada, mesmo que isso dependesse duma utilização das categorias classicamente associadas aos escolásticos. Com isso, as mudanças na forma de olhar o direito natural, a teologia moral e os princípios de justiça foram essenciais para os acontecimentos posteriores na terra além-mar, em razão de desaguarem no procedimento investigatório realizado pelo Conde de Resende, bem como nas ideias debatidas pelos inconfidentes.

O direito barroco da primeira quadra do século XVIII era associado à visão jesuíta e isso, na mente de um intelectual ilustrado do Setecentos, significava uma adesão ao: probabilismo, casuísmo, ultramontanismo, domínio do ensino e atraso. Verney representa bem esse espírito, pondo-se a demonstrar uma filosofia reorganizada a partir de outras bases filosóficas, que apontam ao suposto responsável pela corrupção da melhor formulação ética: os jesuítas.

De modo geral, é possível dizer que a filosofia compreende duas partes: a Ética ou a Filosofia moral e aquela responsável por conhecer as coisas corpóreas (lógica e física). A primei

ra parte da filosofia é a base da qual deriva o direito. Também denominada de filosofia moral, divide-se em duas partes principais: a que trata do sumo bem e o modo de o conseguir - chamada por Verney de Ética num sentido mais estrito -, e outra, que pode ser denominada de Jurisprudência, expondo as diversas obrigações do homem, na medida em que indica o que o homem deve fazer para agir corretamente a partir dos critérios da boa razão, que são dados pela Ética em sentido estrito. O estudo das obrigações do homem pode ser novamente dividido em duas partes. Num primeiro momento pode-se perquirir sobre as ações honestas ou não, consoante os ditames da lei da razão, aquilo que Verney denomina de Jurisprudência Natural ou Universal. Trata-se do campo responsável por discutir as obrigações do homem com Deus, consigo e com os outros. Compreende, assim, o estudo da ação que deve ser ou não praticada, a partir da parametricidade estabelecida pela reta razão, promovendo a felicidade pessoal e a de todos os homens. Os princípios de jurisprudência universal são chamados de direito natural. Já em um segundo momento, temos o campo que se refere às ações quando apenas úteis, chamada pelo autor de Jurisprudência Civil ou Política, porquanto trata das questões adequadas à cidade e ao reino, compreendendo, também, as ações úteis à família.

Em Verney, é possível dizer que há uma relação de estratificação dos princípios bases do direito natural, retirados da ética que, por sua vez, o é da boa razão. Nesse sentido, seria absurdo conceber uma separação rígida entre direito e ética a partir da dessa visão ilustrada.

Além disso, o instrumental escolástico é profundamente alterado na tradição inaugurada por Verney. De modo geral, todas as leis possuíam a mesma essência, a ser diferenciadas quanto ao nome apenas pela publicação. Portanto, ao apostar na publicação como critério, Verney acaba gerando, mesmo que sem a intenção direta, uma maior valorização da lei positiva, no sentido de que ela seria o foco do poder Estatal e a única lei verdadeiramente controlável pelo soberano. As demais seriam estratificadas pela reta razão e, em consequência, encontráveis por todos os homens, podendo, igualmente, ser transformada em lei pelo soberano.

A questão é, na verdade, quanto ao tom apresentado pelos ilustrados, que nos estudos jurídicos davam primazia: às leis civis; ao direito romano historicizado; bem como à boa razão como forma de chegar às decisões mais corretas. Assim, retirava-se do âmbito da teologia moral as decisões desses casos, que passavam a depender de uma certeza advinda da reta razão, manejável pelos juristas formados nas universidades e não, propriamente, por teólogos ordenados, um dos pilares sustentados pela secularização.

O autor do livro sobre a reforma do projeto educacional ilustrado defendia uma nova forma de ensinar o direito romano, a partir duma visão histórica e "racionalista", influenciada



pelo *mos gallicus*. Verney identificava que a visão racionalista ignorada no período anterior e a deficiência no conhecimento de história eram os traços distintivos do atraso lusitano; portanto, o ensino de direito romano, feitas as devidas correções no imaginário intelectual, seria fundamental para levar Portugal à ilustração. Ele justifica a adoção do direito romano pela filosofia que lhe subjaz teria atraído o olhar de todos os povos, o que considera a prova manifesta de atenção aos ditames da boa razão. O movimento de recuperação do *mos gallicus*, que nos séculos iniciais do humanismo possuía pouquíssima reverberação no mundo lusitano, está ligado à efervescência cultural da experiência neoclassicista: um resgate do período clássico associado aos requisitos iluministas da modernidade. Ao rechaçar os jesuítas e seu método de estudo, rechaçavam também, por via indireta, a submissão às autoridades escolásticas, principalmente em relação ao recurso frequente de apelo à autoridade de Tomás de Aquino e Aristóteles. Esse retorno, contudo, não faria sentido se o pensamento lusitano ainda estivesse assentado numa unidade cristã legatária do *orbis christianus*. A forma como essa Escola interpretava o Direito Romano adaptava-o ao contexto da época.

O princípio sistematizador, associado à historicidade disforme, advém da necessidade de responder às demandas sociais, sem uma autoridade que possa prever todas as situações possíveis ou que preveja regulações minuciosas como as casuístas. A lei da boa razão era o guia no manejo das leis, a encarnar o estilo do *mos gallicus* determinava que o direito romano não deveria preterir a aplicação das ordenações ou das leis nacionais, já que ambos, em última instância, estabeleciam os princípios da boa razão. Ora, dever-se-ia aplicar o direito pátrio e, apenas caso não houvesse nenhuma previsão, o direito pela boa razão estratificado do direito romano. Trata-se, assim, de forma de controle do recurso retórico ao direito romano, comum na época anterior à ilustração e às vezes associado aos jesuítas.

Esse espírito de coisas se espalhará até a colônia, principalmente com a formação dos intelectuais que participaram das inconfidências, mais especialmente os ilustrados que responderam à devassa carioca e que foram formados sob a égide dessa cultura jurídica. No mesmo período em que ocorria a inconfidência carioca, a Europa convivia com o movimento político que entraria na memória de todos: a revolução francesa acabara de acontecer. Contudo, engana-se aquele que pensa nos efeitos do movimento revolucionário como temática distante ao mundo lusitano. Embora a demora das comunicações das informações seja um fato, a revolução não se inicia em 1789, como a história factual costuma fazer crer. A Revolução Francesa foi fruto de um longo passar das ideias pelas mentes inquietas que circularam não apenas em França, mas por toda a Europa.

A defesa da burguesia, explorada pelos outros estamentos da sociedade, ganhou forma e ação na década de noventa do Setecentos. Nos países onde o catolicismo sempre possuiu uma força política considerável - comprovada, em parte, pela demora da reforma protestante em penetrar no território lusitano -, a ideia de liberdade não se manifestou de forma apartada da crença cristã. Mas é uma inverdade que na França todos os intelectuais fossem anticatólicos ou a revolução tenha sido realizada apenas por protestantes huguenotes. Alguns dos principais nomes do pensamento revolucionário eram católicos ou, ao menos, ocupavam cargos dentro da estrutura organizacional da Igreja Católica e tiveram seus ensinamentos cristãos no ensino preparatório.

Dois desses intelectuais merecem destaque: Gabriel Bonnot de Mably e Emmanuel Joseph Sieyès. A obra de Mably está constituída por oito cartas, que demonstram diálogos entre burgueses (Maylord Stanhope), argumentando sobre temáticas específicas, quais sejam: a submissão que o cidadão deve ao Governo a que pertence; o direito do cidadão de aspirar ao governo o mais próprio para fazer a felicidade pública; a desobediência a leis injustas; ideia geral dos deveres do bom cidadão nos Estados livres; das províncias que querem se tornar mais livres, desmembrando-se das monarquias; meios para consolidar a liberdade, analisando o poder legislativo e a divisão deste em vários ramos e, por fim, de que meios o estado pode consolidar a liberdade, depois de tê-la garantido. Já Emmanuel Joseph Sieyès foi fundamental para a teoria constitucional, conhecido por seu clássico **Qu'est-ce que le tiers état?** No qual elaborou a famosa distinção entre poder constituinte e poder constituído. Nesse cenário, a liberdade era um direito do homem e do cidadão. Embora não existam registros de leituras dos inconfidentes acerca do opúsculo publicado por Sieyès, é possível dizer que toda a conjuntura e pressupostos teóricos estavam presentes em outras obras revolucionárias da época. Além disso, a obra de Mably foi fundamental para a teoria do poder constituinte, apoiada nas bases de uma defesa dos direitos dos cidadãos, direitos estes que não dependiam da ordem positiva para atribuir-lhes os instrumentos objetivados à confrontação do regime de submissão ao clero e à nobreza. Assim, tanto a secularização - presente em Mably e em Sieyès - como a defesa desses direitos, não coincidiam totalmente com o movimento da reforma lusitana ancorada na boa razão e nos termos ilustrados, pois no início podiam aparentemente fundamentar a defesa de direitos naturais ilustrados, mas, por fim, justificavam os ideais dos inconfidentes.

Com isso, é possível sustentar que a teoria clássica do poder constituinte demanda algumas características essenciais, sem as quais não se pode falar de germinação da base ao desenvolvimento do poder constituinte: a) secularização, na medida em que o direito natural poderia ser encontrado a partir das operações da boa razão e consideravam uma realidade

política fragmentária, distinta da unidade do pensamento cristão que lhe era anterior (seja pelo regalismo, galicismo ou cisma); b) direitos subjetivos, advindos do direito natural, os chamados direitos do homem e do cidadão; c) a liberdade do homem, estratificada no sentido subjetivo desse direito natural; e d) a ideia de nação, direcionada a uma ruptura com o sistema político anterior que não era limitador da ação realizada pela nação, nesse sentido juridicamente ilimitada. De resto, basta a movimentação política para fundar uma nova constituição.

Ora, no pensamento ibérico, embora algumas dessas características (*por exemplo* a ruptura com o pensamento cristão) já tivessem sido projetadas na história, é a partir da segunda quadra do setecentos que elas terão seu clímax. Quem expressa essa relação com perfeição é Manuel da Silva Alvarenga, um dos representantes da ilustração na colônia. O poeta e professor, apoiador da política de Pombal, tinha uma das bibliotecas mais invejáveis, sem, contudo, andar completamente na legalidade instituída pela censura. Um dos exemplos mais lúcidos de livros proibidos era La Fontaine, o autor de diversas fábulas. La Fontaine resume o imaginário coletivo dos intelectuais submetidos ao sistema de repressão, potencializado por Pombal e até então com todo vapor no mundo lusitano. Contudo, a introjeção de Pombal tinha sido "controlada", em doses pequenas e suficientes apenas para atingir aos fins almejados. A liberdade na colônia, contudo, já passava a ser compreendida a partir de certa desconfiança ao sistema de exploração econômica colonial. Já não se tratava mais das doses ministradas pela reforma de Pombal, mas algo maior. Afinal, a diferença entre o que pode ruir um sistema e o que serve para sua manutenção é apenas uma: a medida das ideias. Nesse mesmo ethos está a obra de Raynal, outra relíquia encontrada na biblioteca de Manuel da Silva Alvarenga.

## CAPÍTULO IV - A (IN)CONFIDÊNCIA DA INTELLECTUALIDADE: SECULARISMO E REGALISMO

Embora alguns autores identifiquem algumas experiências constitucionais desde a Grécia antiga - principalmente quando o sentido de constituição é tomado de forma mais ampla possível -, o mais comum é que se sustente o aparecimento da teoria constitucional a partir da Constituição Norte-americana de 1787 e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, além das constituições subsequentes - *p.ex.* a Constituição de Cádiz e a própria Constituição Francesa -. É a Constituição francesa que na “última década do século XVIII, (...) penetra na letra expressa do direito positivo, para nunca mais desaparecer da face da terra, a vigência do constitucionalismo liberal, sob a forma de estado de direito” (DE MORAES FILHO,1972).

Não obstante, do ponto de vista da história das ideias, dificilmente cria-se uma teoria a partir do nada. Efetivamente, como demonstrei no capítulo III, a teoria de Sieyès - conhecido como o pai da teoria do poder constituinte - estava inserida num cenário mais amplo, numa tradição em que a secularização e a ideia de fragmentação eram essenciais. Ao transpassar essa realidade para o mundo ibérico, é preciso atentar-se para dois pontos nevrálgicos: a não violação do núcleo de ideias já introduzidas num determinado ambiente histórico, bem como o respeito ao tempo e as especificidades de cada nação. O primeiro se refere aos conceitos que poderiam se diferenciar ou mesmo inexistir em outros países. O segundo, ao revés, refere-se à posição dos intelectuais diante desses conceitos, ou seja, o manuseio teórico por parte deles. Dessa forma, conceituar a inconfidência carioca como *poder pré-constituente* parece desafiar um esforço final de minha parte em compreendê-la. Não é auto-evidente à doutrina constitucional que foram os elementos contextuais que possibilitaram às constituições portuguesas e brasileiras - apenas em 1823 - serem forjadas ao longo de um processo de liberalização do pensamento, o que correspondia à *filosofia de época* e de sua potencialização. Longe de significar uma inevitabilidade ao olhar ao fenômeno com a temporalidade invertida, o que retiraria o caráter aleatório e imprevisível próprio da história, trata-se de valorizar o contexto filosófico que possibilita a ação prática no espectro político.

Nesse caminho, os inconfidentes ocupam uma importante página da história constitucional. Manuel Inácio da Silva Alvarenga era um dos braços do absolutismo ilustrado *secularizador* na colônia. Membro da organização do poder temporal, cumpria, no Rio de Janeiro, uma das mais importantes missões do projeto reformista ilustrado iniciado com

pombal: fornecia educação de base a partir dos preceitos ilustrados, embora, não necessariamente, liberais. É que a visão liberal nunca fora, verdadeiramente, o objetivo dos ilustrados. A aposta num sistema de reorganização da educação, posto em prática pelos reformistas, visava difundir um *esclarecimento católico* monárquico centralizado a conceber que as ideias ficariam sob controle do sistema centralizado da coroa de modo a impedir a chegada dos ideais republicanos ao povo lusitano.

O esclarecimento, contudo, dependia dos espaços de sociabilidade. Seu caminho não era, portanto, solitário. A sociedade literária, espaço de sociabilidade letrada, servira-lhe de apoio para exercer essa função de homem das ciências e da cultura letrada. Ao menos até o vice-rei Conde de Resende suspendê-la, a fim de averiguar com mais detalhes a denúncia sobre um possível plano de ruptura com a metrópole, fato que paralisou o funcionamento da sociedade - não obstante a acusação de que teriam existido encontros “secretos” na casa de Manuel da Silva Alvarenga -, já que o local desses encontros desses intelectuais era, justamente, no endereço em que vivia Manuel da Silva Alvarenga.

À época da inconfidência carioca, contudo, as políticas econômicas de Pombal já tinham perdido influência no cenário lusitano. A *oligarquia mercantil industrial* estava inclinada para o continente e contra o comércio anglo-português, opondo-se fortemente à abertura ao mercado de algodão inglês, principalmente por estarem interessados na compra desses produtos e posterior venda no mercado internacional por valor mais alto do que a compra original (reexportação), interesse econômico notoriamente incompatível com a política colonial mais flexível do regime pombalino (MAXWELL, 1989, p.6).

Martinho de Melo e Castro - ministro responsável pela política colonial após a queda de Pombal -, ao tomar um novo rumo econômico, estava a demonstrar que “o remédio era óbvio: proteger os interesses da poderosa oligarquia comercial-industrial metropolitana significava o abandono do flexível sistema pombalino e a implantação, em seu lugar, de um neomercantilismo mais rígido e efetivo” (MAXWELL, 1989, p.6). Assim o fez: “proibindo fábricas e manufaturas” sob o argumento de que “todas as utilidades e riquezas d'estas importantíssimas colônias ficarão sendo patrimônio dos seus habitantes e das nações estrangeiras (...) e que Portugal não conservara mais que o (...) inútil domínio n'ellas”(MAXWELL, 1989, p.6). O desagravo à política neomercantilista não demoraria a aparecer, uma vez que os moradores da colônia, alvo precípuo das consequências gravosas da política, já estavam munidos com as ideias de liberdade baseadas nos direitos do homem e do cidadão e na defesa intransigente de Raynal contra o sistema mercantilista, o que formava uma atmosfera de crise do regime português.

Nesse cenário, a solução da Coroa foi recrudescer o medo iniciado e a perseguição ao ideário anti-monárquico. No caso da inconfidência carioca, terminariam presos na fortaleza da Conceição (HOLANDA, 1993,p.408): Silva Alvarenga; Dr. Mariano José; o professor de grego João Marques Pinto; o entalhador Francisco Antônio; o marceneiro João da Silva Antunes; Francisco Coelho Solano e Antônio Gonçalves dos Santos.

Esse capítulo trata do caminho às prisões. Existem três pontos fundamentais para compreender o movimento inconfidente: o sistema de controle das ideias, as acusações na devassa da Sociedade Literária e, por fim, a discussão sobre o conceito de *nação* ou *brasilidade* nesses inconfidentes. Nesse ponto, o regalismo possui duas funções específicas: possibilitar a base para disseminação da literatura francesa e revolucionária (como foi demonstrado no capítulo 02), bem como ser um dos principais motivos de discórdia entre o acusador dos membros da Sociedade Literária e os intelectuais acusados, presos por suas leituras contrárias à servidão.

#### *4.1 - Os sistemas de controle das ideias: espetacularização e devassa contra os ilustrados descontentes*

A única forma de impedir que os ilustrados pensassem em mais liberdade era, pois, controlar-lhes as leituras e impingir-lhes o medo. A Monarquia Ilustrada utilizava, por meio de seus Vice-reis, destas estratégias para controlar as ideias que propagavam-se por toda a Europa: i) a censura das obras<sup>126</sup>; ii) a espetacularização das ações oficiais; iii) a produção de material favorável ao regime, principalmente, pela imprensa oficial; iv) uma rigorosa fiscalização dos estrangeiros no território; v) e, finalmente, por meio da devassa, a medida mais agressiva porém mais eficaz.

O cenário da administração do medo muitas vezes se materializava na formulação da espetacularização, tal qual a execução de Tiradentes no Rio de Janeiro no dia 21 de abril de 1792. Uma das características da Monarquia Ilustrada é, justamente, realizar diversos atos simbólicos para caracterizar uma ode ao Rei ou fazer com que o medo se espalhe pela cidade, impedindo novos atos "contrários" à Coroa.

O conde de Resende foi um dos principais usuários desse sistema. "O conde de Resende fez a distribuição dos regimentos pela cidade, de modo à 'conter em respeito e sossego' o Centro da cidade" (SANTOS,1992,p.56), além disso, os "ofícios religiosos contaram com os melhores cantores da cidade e foram acompanhados por uma "multidão dos mais insignes instrumentos" (SANTOS,1992 ,p.57). Logo, o sistema de publicidade das ações

<sup>126</sup> A censura das obras já foi tratada no capítulo anterior, cf. Capítulo 03, subcapítulo 3.3.

governamentais era amplamente empregado, a possibilitar o convencimento dos moradores da colônia em relação à política oficial<sup>127</sup>.

Obviamente que tal sistema de divulgação deveria estar comprometido com o olhar ilustrado da Coroa: era preciso um sistema de circulação de ideias que fosse favorável à Monarquia Ilustrada e, assim, não deixasse um vácuo na produção de informações sobre os acontecimentos governamentais. Na verdade, a principal função da imprensa oficial era divulgar informações que direcionassem os indivíduos às versões pretendidas pelo governo ilustrado. Nesse caminho, Pombal instituiu a Imprensa Régia, responsável pela principal divulgação das ideias e das ações ilustradas.

O sistema de controle das informações por meio dos meios governamentais não era incomum antes do século XIX. "As publicações periódicas que surgem já no século XVII e no século XVIII, pelo fato de estarem vinculadas a iniciativas governamentais, e, conseqüentemente, submetidas à censura prévia", não logravam êxito em se impor como meios de informação de livre discussão de ideias, e muito menos conseguem de forma suficiente "neutralizar o impacto das clandestinas gazetas manuscritas e dos pasquins"(MARQUES DE MELO, 2003, p.57). A imprensa livre foi, primeiramente, identificada na Inglaterra, no início do Século XVIII. Na Europa, como um todo, a noção de ausência de censura se daria apenas depois da consolidação dos efeitos da Revolução Francesa (MARQUES DE MELO, 2003, p.58-81). Em Portugal, o controle foi extremamente rigoroso, o que provavelmente inibiu o jornalismo lusitano (MENDES; RABELO, 2011, p.4). Além disso, Pombal ainda proibia alguns jornais da época. Em Portugal, surgiu, nos idos de 1704, uma publicação chamada *Gazeta* e, em 1715, fundou-se a *Gazeta de Lisboa*. Sem embargo, em 8 de julho de 1762, o Marquês de Pombal suspendeu a publicação do periódico (MENDES; RABELO, 2011, p.4).

A terceira forma de controle, bastante comum, referia-se à intensificação do controle das fronteiras. Sob o comando do vice-rei "as recomendações metropolitanas, relativas à presença de estrangeiros, e, principalmente, franceses" relativas ao rigorismo na fiscalização dos seus portos, foram cumpridas (SANTOS, 1992, p.64). Nesse mesmo sentido, a correspondência era inspecionada, sendo comum, inclusive, prisões de franceses, tendo, por exemplo, a situação em Angola na qual "ao ser inspecionada [a embarcação], foram achados na sua tripulação quatro franceses que, apesar de terem apresentado o passaporte, foram enviados, por ordem do vice-rei, para 'prisões'", sem que se lhes possibilitasse qualquer

---

<sup>127</sup> Ainda é possível citar o caso dos Estatutos ou os eventos em datas importantes para a monarquia.



comunicação até a completa averiguação dos motivos para frequentarem um território lusitano (SANTOS, 1992, p.65).

A devassa era a medida mais agressiva, quando tomada como sistema de controle das ideias<sup>128</sup>, porquanto, uma vez que o Réu fosse investigado pelo crime de lesa majestade, estaria sujeito, inclusive, à pena de morte. Quatro considerações introdutórias estão intimamente relacionadas ao procedimento sofrido pelos inconfidentes: a descrição do tipo penal e as penas culminadas, a responsabilidade não-pessoal da pena, a competência para proceder a devassa e as consequências do *mos gallicus* à defesa dos acusados. Todas essas considerações relacionam-se intimamente com o procedimento ocorrido na Inconfidência Carioca.

Nas Ordenações Filipinas, instituídas em 1603, ainda em vigor na época da devassa carioca, o Livro V, Título VI dispunha sobre o tipo penal do qual os inconfidentes eram acusados (SALGADO, 2008, p.482/3). Segundo a própria ordenação filipina, “Lesá Majestade quer dizer traição commettida contra a pessoa do Rey, ou seu Real Stado, que he tão grave e abominavel crime, e que os antigos Sabedores tanto estranharaõ, que o comparavaõ à lepra” (o artigo apresenta uma introjeção das virtudes da nobreza em relação ao poder real, introjetando na sociedade os valores referentes à família real. Aquele que violasse esse pacto social seria tratado como se estivesse “com lepra”), realizando uma metáfora entre a doença e a traição, porquanto “assi como esta enfermidade enche todo o corpo, sem nunca mais se poder curar, e empece ainda aos descendentes de quem a tem, (...) assi o erro da traição condena o que a commette, (...) e infama os que de sua linha descendem” (OF, 1870, p.1153), ou seja, a condenação passava da pessoa do condenado<sup>129</sup>.

Nem a morte poderia salvar um acusado de lesa-majestade da condenação, porque “se o culpado (...) fallecer, antes de ser preso, accusado, ou infamado pola dita maldade, ainda depois de sua morte se póde inquirir contra ele”, dado que sua memória poderia sofrer dano, bem como os bens confiscados (OF, 1870, p.1154). A condenação tocava, ainda, as condecorações honoríficas, mesmo para os descendente; caso fossem varões, “nunca possuem haver honra de Cavalaria, nem de outro dignidade, nem Officio”, nos casos dos pais tal atitude se estende aos netos, mas quanto aos crimes praticados pelas mães, apenas os filhos seriam atingidos (OF, 1870, p.1155).

<sup>128</sup> Essa não era, contudo, sua única função no sistema judicial, embora tenha sido utilizada de forma constante na América colonial.

<sup>129</sup> Não há espetáculo mais hediondo que o de uma família inteira coberta de infâmia, mergulhada nos horrores da miséria pelo crime do seu chefe, crime que essa família, submetida à autoridade do culpado, não poderia prevenir, mesmo que tivesse os meios para tanto.

O crime poderia ser cometido por meio de várias condutas: no caso de tramar a morte do Rei; não entregar o castelo ao Rei; conluio com os inimigos do Rei; se alguém fizesse conselho ou confederação contra o Rei e seu Estado; auxílio a outro homem preso por traição; atingir alguém próximo ao rei e se alguém derrubasse alguma imagem posta em sua honra e memória (OF, 1870, p.1153-4).

Em relação ao procedimento de prisão do acusado durante o caminhar da devassa, a Lei de Reforma da Justiça de 1613 acrescentou disposições às ordenações filipinas, admitindo a prisão antes mesmo da formação da culpa, quando o delito previsse pena de morte (SALGADO, 2008), procedimento utilizado no caso do crime de lesa-majestade. À vista disso, os inconfidentes poderiam ser presos, mesmo que não tivesse sido comprovada sua culpa no delito. A mera existência de indícios faria com que o Réu fosse preso até o final da investigação, esperando sua condenação.

Houve, contudo, certo impasse no que se refere à competência, ainda quando da investigação da Inconfidência Mineira. Nesse caso, em relação à delação realizada por Joaquim Silvério dos Reis, foram abertas duas inquirições para investigação: uma em Minas e outra no Rio de Janeiro. O conflito de competência dessa setorização só seria solucionado pela D. Maria I, "firmando-se a competência da Relação do Rio de Janeiro, com a designação do Conselheiro Sebastião Xavier de Vasconcelos Coutinho" (SALGADO, 2008,).

No momento da devassa dos inconfidentes cariocas a questão já tinha uma decisão anterior da rainha, e, portanto, poderia ser mantida a competência do juízo do Rio de Janeiro, ressalva feita caso ocorresse alguma revisão ulteriormente. A competência é imprescindível para que se acompanhe o próprio rito legal estipulado pelo órgão responsável, já que define até mesmo a arguição das testemunhas. No caso da "devassa carioca", existiam mais de cinquenta testemunhas arroladas, número que nos dá a dimensão do tamanho e do envolvimento de toda a cidade em relação à condenação (ou não) dos acusados.

Durante a devassa, prevalecia a obediência ao direito positivo português. Com a lei da boa razão em vigor, bem pela formação dos juízes e advogados derivada do que fora ensinado nas reformas do ensino superior em Coimbra, o jurista deveria olhar às leis positivas, desde que elas estivessem em consonância com a boa razão e, portanto, com o direito natural. A adesão tardia ao *mos gallicus* significou, de certo modo, a substituição do direito romano como instrumento de defesa, antes utilizado como verdadeiro "direito comum", porquanto as fontes seriam mediadas pelo critério da boa razão como régua limitadora do que fosse requerido pela defesa. Dessa forma, os inconfidentes estariam submetidos à lei positiva e não poderiam invocar regras romanas para invalidar tais dispositivos, desde que tudo estivesse de

acordo com a boa razão. Essa previsão, sob o aspecto da estratégia defensiva dos investigados, limitava as oportunidades de defesa e de argumentação, embora trouxesse maior segurança quanto ao que seria aplicado pelos magistrados.

Curiosamente, uma das leituras dos ilustrados era, justamente, do Marquês de Beccaria. O representante do Iluminismo era associado à investigação e à prolação de decisões referentes à condenação criminal, conhecido por sua obra **Dos Delitos e Das Pena** (1764). O autor possuía uma crítica severa a um sistema de investigação que violasse algumas garantias mínimas, justamente por sua estratificação do direito natural iluminista<sup>130</sup>. O sistema de repressão, moldado a partir da publicidade da pena<sup>133</sup> e da possibilidade de atingir o sistema racional de escolha da conduta do agente, significava a vedação às incertezas da punição pelos crimes praticados. A publicidade e a resposta rápida ao delito eram essenciais para o funcionamento do *sistema de repressão do crime*, a partir de uma visão racionalista conjecturada por Beccaria.

A universidade de Coimbra, após a reforma, tinha influências de Beccaria, embora nem todos, no mundo lusitano, concordassem com suas ideias. No capítulo XIX de sua obra, denominado “Da publicidade e da presteza das penas”, Beccaria é objetivo em defender “quanto mais pronta for a pena e mais de perto seguir o delito, tanto mais justa e útil ela será”, porque “poupará ao acusado os cruéis tormentos da, incerteza, tormentos supérfluos, cujo horror aumenta para ele na razão da força de imaginação e do sentimento de fraqueza” (BECCARIA, 1764,p.39). Além disso, é justa pois “a perda da liberdade sendo já uma pena, esta só deve preceder a condenação na estrita medida que a necessidade o exige” (BECCARIA, 1764,p.39).

No caso da inconfidência carioca, Manuel da Silva Alvarenga estava preso para que o Vice-rei terminasse de recolher todas as provas necessárias a sua condenação. Nesse caso, tratava-se de uma prisão para juntar provas contra o réu, com apoio nas modificações trazidas pela Lei de Reforma da Justiça. Sobre isso, Beccaria, no mesmo capítulo, dizia que “se a prisão é apenas um meio de deter um cidadão até que ele seja julgado culpado, como esse meio é aflitivo e cruel, deve-se, tanto quanto possível, suavizar-lhe o rigor e a duração (BECCARIA, 1764,p.39), apenas permanecendo preso “o tempo necessário para a instrução” (BECCARIA, 1764,p.39). Ou seja, era preciso julgar o réu preso! Algo tão pueril não

---

<sup>130</sup> No capítulo xiii. da duração do processo e da prescrição, BECCARIA (1764, p.27) diz “Podem distinguir-se duas espécies de delitos. A primeira é a dos crimes atrozes, que começa pelo homicídio e que compreende toda a progressão dos mais horríveis assassínios. Incluiremos na segunda espécie os delitos menos hediondos do que o homicídio. distinção é tirada da natureza. A segurança das pessoas é um direito natural; a segurança dos bens é um direito da sociedade”. O que hoje seria denominado de “segurança jurídica” .

acalentava a sanha punitivista de Resende, que movia os instrumentos jurídicos consoante suas posições pessoais. Tendo contato com as leituras de Beccaria, torna-se razoável sustentar a revolta dos réus com sua própria situação. A sentença condenatória nunca seria prolatada, afinal não havia provas suficientes para condenação ao crime de lesa-majestade, na medida em que, por mais que os insurgentes fossem leitores contumazes de textos proibidos, isso não os transformava em traidores da monarquia por adesão à república.

Nesse caminho, a Rainha ficou tocada com o intelectual preso e exigiu que os investigadores tomassem uma atitude quanto à sua prisão: ou condenavam de vez o pobre letrado, ou soltavam-lhe para regresso de suas atividades como professor régio. Ordens da família real não se descumpre e Manuel da Silva Alvarenga foi solto, por ausência de prova que lhe condenasse (Cf. TUNA, 2011).

A publicidade do processo, pretendida por Resende era, contudo, condizente com algumas partes da obra de Beccaria. Embora as diversas críticas de Beccaria à lesa-majestade, por conter uma “multidão de delitos” associados a si, é preciso dizer que o sistema de publicidade em casos de crimes graves era condizente com as observações de Beccaria sobre o sistema penal. Isso não pode causar espanto, dado que os persecutores penais também eram ilustrados e alguns tinham estudado em Coimbra. O desembargador que atuou na inquisição e na acareação era o poeta Antônio Dinis da Cruz e Silva - da alçada julgadora dos inconfidentes de Minas, agora presidente da Relação do Rio de Janeiro - e João Manuel Guerreiro de Amorim Pereira.

A visão de Beccaria sobre a interpretação da lei penal também era parcialmente compatível com o pensamento jusnaturalista lusitano, visto que, para o autor, “os juízes dos crimes não podem ter o direito de interpretar as leis penais, pela razão mesma de que não são legisladores”<sup>131</sup> e, portanto, deveriam aplicar a lei sem realizar raciocínios por conta própria, sob pena de “tudo se torna incerto e obscuro”<sup>131</sup> (BECCARIA, 1764,p.12). Embora a interpretação da lei, em Verney, não fosse vedada, era preciso ater-se à lei positiva como fonte primeira, excetuando-se a inexistência de dispositivo, caso no qual as disposições seriam interpretadas diretamente a partir de outras fontes, até chegar, caso necessário, a mediação da boa razão.

Quanto aos meios de prova, exigia-se que houvesse alguns indícios da ação criminosa para que a devassa fosse instaurada, demonstrando-se, assim, um liame entre alguma conduta tipificada nas ordenações filipinas. A movimentação para instauração de uma investigação dos membros da Sociedade Literária, contudo, carecia de indícios básicos (HOLANDA,

---

<sup>131</sup> Vale a ressalva, contudo, de que Beccaria valorizaria o silogismo do jurista. Já Verney teceria críticas a esse raciocínio, que não seria adequado ao jurista.

1993,p.407). Essa conclusão é tirada de Antonio Diniz da Cruz e Silva, chanceler da Relação, em conferência com o ministro Martinho de Melo e Castro, que já tinha sido informado das atividades do Vice-rei pelo militar Diogo Francisco Delgado, homem fiel ao ministro (HOLANDA, 1993,p.407).

Ou seja, desde logo verificou-se uma fragilidade nas provas recolhidas pelo Vice-rei que, mesmo assim, insistentemente, utilizou-se da investigação como forma de reprimir as manifestações mais insubmissas. Assim é que surgiu José Bernardo da Silva Frade, um suposto “amigo” dos membros e que, dizia ele, frequentava a casa na qual os ilustrados se reuniam para os encontros da Sociedade (HOLANDA, 1993,p.407). Existiam à época dois denunciantes: José Bernardo da Silva e Frei Raimundo Penaforte da Anunciação. A prática da denuncia era normal nas devassas em relação ao crime de lesa-majestade, principalmente na colônia. Na Inconfidência Mineira ocorreu algo parecido, pois Joaquim Silvério dos Reis ocupou o papel de denunciante que entregou os inconfidentes ao poder da Coroa.

Em relação ao primeiro denunciante, Frei Raimundo Penaforte da Anunciação, é possível dizer que ele era um religioso do Convento de Santo Antônio e, portanto, ligado aos franciscanos. Silva Alvarenga considerava que o Frei o tinha em baixa conta em virtude de suas supostas sátiras contra frades, cuja autoria era desconhecida e negada por Silva Alvarenga. O Visconde de Maricá também considerava que Raimundo Penaforte o fazia por inimizade, mas creditava ao Frei uma antipatia em relação aos brasileiros, bem como teria demonstrado numa tradução realizada da obra de Marchetti contra o Padre Antônio Pereira de Figueredo, acrescentando notas contra este (HOLANDA, 1993,p.407).

Como já discutido<sup>132</sup>, Antônio Pereira de Figueredo, oratoriano, na obra **Demonstração Theologica, Canonica e Historica do Direito dos Metropolitanos de Portugal** (1769) representava uma das mais importantes defesas em favor do regalismo no cenário cultural lusitano. Dessa forma, ao se sustentar que o franciscano, membro de uma ordem regular, teria criado notas contrárias a um defensor do regalismo, o autor estaria se insurgindo contra o próprio pensamento ilustrado, já que os intelectuais que participavam das reuniões da Sociedade compartilhavam desses mesmos princípios. Ora, os ilustrados eram grandes admiradores da política reformista de Pombal, principalmente Manuel da Silva Alvarenga e Basílio da Gama, que o declararam expressamente em suas obras. Dessa forma, é possível conceber uma contraposição entre Raimundo Penaforte e os ilustrados. Não se sabe, na historiografia, se Penaforte teria se insurgido contra os ilustrados da Sociedade durante os

---

<sup>132</sup> No Capítulo 02.

encontros ou antes dos encontros, se teria sido acolhido na Sociedade por uma participação plural em seu seio, ou, ainda se Penaforte teria realizado a denúncia por mero desprezo aos ilustrados. A ausência de maiores detalhes se dá pela condição sacerdotal do Frei, que lhe dispensou testemunho (HOLANDA, 1993,p.407). Já José Bernardo da Silva Frade era um rábula, pouquíssimo apreciado pelos outros membros da Sociedade. A designação de Silva Frade pelos membros da Sociedade Literária era jocosa, pois rábula era um “advogado ignorante, e mui fallador” (Cf.MORAES,1789, p.540).

Por fim, vale ressaltar que durante o caminhar da devassa com a exploração das oitavas das testemunhas e do depoimento dos réus fica claro que as principais provas constituídas contra os acusados eram referentes à existência de “livros proibidos”, ou seja, leituras que estavam contidas nas listas realizadas pela Real Mesa Censória. No desenrolar do processo, os atos contrários à Rainha deveriam ser provados, e é por isso que grande parte dos depoimentos gira em torno do funcionamento da Sociedade Literária e da posse desses livros. A defesa articulava, em contrapartida, a casualidade da posse e, principalmente, a inocência ou ignorância quanto ao conteúdo desse material. Um exemplo claro disso é a acusação de Mariano, conhecido depois como Visconde de Maricá e acusado de ler as obras de Rousseau, Raynal, Voltaire etc. Destino diferente não teria Manuel da Silva Alvarenga.

De forma geral, pode-se dizer que das quatro formas de controle comumente utilizadas pela Monarquia Ilustrada, a devassa era a que mais produzia efeitos contra as ideias de insubmissão, uma vez que era a mais agressiva de todas e a que mais inibiria as condutas transgressivas. Além disso, tal medida era utilizada em conjunto com as outras: a censura realizada pelos órgãos oficiais responsáveis era utilizada como prova de algum possível desvio de conduta, já que a presença dessas obras demonstrava um contato com ideias contrárias ao espírito da monarquia; além disso, promovia-se a publicidade aos atos do processo e das condenações, de modo a restar realizada a espetacularização das condenações, a fim de inibir que os outros ilustrados se insurgissem contra as proibições da Coroa. A imprensa oficial, como conclusão dessa elaboração e controle do medo, servia para dar notícia desses criminosos - associados pelas ordenações “aos leprosos” - a partir duma tentativa de, por fim, descobrir como os letrados conseguiam esses livros.

#### 4.2 – *A devassa de 1794-1795: quais obras os letrados não devem ler?*

As acusações demonstradas nos autos estão todas ligadas ao princípio comum de ojeriza, por parte da Coroa, das ideias de insubmissão que pareciam estar a penetrar no território português. Contudo, mesmo sendo de natureza similar, elas podem ser diferenciadas entre si. Às vezes o interrogador busca saber se houve, de fato, censuras aos religiosos (franciscanos), o que poderia demonstrar algum interesse dos delatores. Outras vezes fixava-se na possível posse de livros e na adesão às ideias proibidas pela censura. Além disso, os depoimentos revelam acusações relacionadas às opiniões sobre a inferioridade da monarquia e aos comentários sobre políticas internacionais da Coroa em relação aos franceses, o que potencializava a desconfiança em relação às leituras iluministas, dado que a maioria delas advinha justamente da França.

Assim, é possível, à guisa de facilitar a exploração, dividir as acusações em quatro categorias distintas<sup>133</sup>: i) as censuras à religião e aos religiosos; ii) a inferioridade da monarquia; iii) a posse de livros e ideias proibidas; iv) os comentários críticos sobre ações políticas reais.

A primeira dessas categorias é a censura aos religiosos, que, sob determinado aspecto, também poderia ser considerada como um ato contrário à religião<sup>134</sup>. Esse primeiro ponto é bem curioso, caso consideremos que foi Penaforte, um professor franciscano, que participou das denúncias aos membros da Sociedade, situação a demonstrar uma relação entre a denúncia e os atos pretéritos de Silva Alvarenga e João Marques Pinto. Digo pretéritos pois ambos entraram em contato com a Coroa para denunciar determinadas condutas entre os professores franciscanos violadores das leis portuguesas e, o mais importante, dos princípios da ilustração. Em 1787 e 1793, os dois ilustrados enviaram representação, documentação para contato com a Coroa, a fim de denunciar alguns acontecimentos na colônia. Os ilustrados protestavam contra franciscanos que insistiam em desobedecer aos preceitos das reformas josefinas, além de expor de forma analítica os problemas enfrentados pela educação na colônia. Tratava-se da inclusão de aulas de Retórica, Filosofia e Gramática Latina realizadas pelo Bispo no seu Seminário. A divergência dava-se, principalmente, pela aceitação por parte do clero de alunos externos; causando, todavia, incômodo aos professores régios que tinham que disputar seus alunos com os franciscanos. Para os ilustrados, o clero fluminense era numeroso e vivia "nas

<sup>133</sup> Afonso Carlos também destaca essas acusações, mas sem sistematizá-las ao longo de toda a obra.

<sup>134</sup> Anitta Correia (2011) cita, ainda, um documento do tribunal de Lisboa, identificado por Higgs e que traria relações sobre a zombaria religiosa da época. Não consta, contudo, uma relação direta dos ilustrados com esse documento.



trevas da ignorância”, posto que os religiosos de Santo Antônio e de São Bento difundiriam, na cidade, a filosofia peripatética (ADRJ, 1994, p.125-126).

Além disso, José Barbardo da Silveira Frade - advogado eventual e um dos denunciantes na devassa - testemunhou sobre a existência de conversas de teor herético nas reuniões secretas realizadas por Silva Alvarenga. Em sua denúncia, diz que os membros da Sociedade atacavam sempre “a religião [nas reuniões], dizendo que a Escritura mentia quando afirmava que Moisés, descendo do monte derretera um novilho de ouro e o dera a beber às tribos”, o que fizera Silva Frade corrigir-lhes, dizendo que ‘Moisés o não derretera, mas o fizera em pó’”, a fim de manter a originalidade das escrituras (ADRJ, 1994, p.46). Além disso, o professor de grego João Marques teria zombado da ideia de justiça ligada a Deus, “falando também da [suposta] justiça de Deus, quando mandara matar muitos mil homens por haverem adorado um novilho”, utilizando-se de ironia mordaz, exclamando, por fim: ““Olhem que justiça””(ADRJ, 1994, p.46). Não satisfeitos com a já existente vilipendiação dizendo ainda que a Escritura era falsa “e a [tradicional ideia de] antiguidade do mundo [também]com as dinastias dos chinas que deitavam a um tempo muito mais anterior à data da criação do mundo que assina a dita Escritura” (ADRJ, 1994, p.46). Além disso, “Gregório José teria dito para ele que ouvira dizer a Domingos Gomes Rodrigues que, achando-se uma ocasião na porta da Igreja do hospício, ouvira discorrer ao médico Jacinto, publicamente, com o bacharel José de França contra a religião, sustentando que não haviam milagres e que os santos não tinham poder para os fazer”. (ADRJ, 1994, p.47). Assim, existiam muitos fatos a serem investigados sobre o tema da religião e dos intelectuais. Contudo, todos eles negaram as acusações e, dado a natureza destas, os investigadores não conseguiram comprovar suas ações reais intenções quanto ao tema.

Contudo, o mais interessante foram as críticas realizadas a um indivíduo - que, segundo José Barbardo da Silveira Frade, era conhecido como Frei Gaspar, embora não demonstrasse muita segurança quanto ao nome - e ao governo. As críticas eram agressivas, de forma que eles murmuravam sobre o “governo e [o] comportamento do príncipe nosso senhor (...) ficara entregue à direção de um frade e, cheio de fanatismo, de forma que mandara buscar água do rio Jordão para a princesa”, além de ter ordenado “ao arcebispo de Braga que desse conta do seu comportam ento a um frade”(ADRJ, 1994, p.47). Embora não fique claro, pelo relapso da memória de José Barbardo da Silveira Frade, é provável que se trate de Frei Gaspar da Madre de Deus, monge beneditino e autor do livro **Memorias para a historia da capitania de S. Vicente, hoje chamada de S. Paulo, do estado do Brazil publicadas de ordem da Academia R. das Sciencias (1797)**, mas que também publicou obras sobre

filosofia. Era correspondente da Academia Real de Ciências de Lisboa, ocupando, em 1766, o cargo de abade provincial do Brasil<sup>135</sup>.

Já a segunda dessas acusações é relacionada à crítica da monarquia. O Vice-rei pretendia condenar os letrados presos na devassa por lesa-majestade. Para isso, teria que provar que tais intelectuais eram adeptos às ideias anti-monárquicas; logo, que eles gostariam de romper com a Monarquia Ilustrada até então existente. José Berbarido da Silveira Frade diz, em sua denúncia, que em uma reunião os membros “leram vários papéis, que não sabe ele, testemunha, se eram gazetas, e só que eram escritas em folha de papel e na língua francesa, aonde se tratava da revolução da França, e havia vários discursos sobre a sua liberdade” e que esses papéis foram alvo de várias reflexões pelos ilustrados. O importante é o teor dessa documentação e a reflexão realizada, dado que esta “conteria [ideias] tendentes a fazer odiosas as monarquias”, uma vez que vários desses intelectuais mostraram, enquanto debatiam, “uma grande paixão contra elas e inclinação às repúblicas, encarecendo a felicidade que os povos gozam nas mesmas” (ADRJ, 1994, p.46). Na sequência desses debates, João Marques teria dito que “a liberdade que se supõe nas repúblicas não era para os costumes de nossa nação, que sempre foi acostumada a obedecer a um só soberano, e que estes sempre foram pais da pátria e amaram os povos como seus filhos”(ADRJ, 1994, p.46), posicionamento o qual teria suscitado grandes questionamentos dos outros membros da Sociedade, e desaguou na resposta irônica de Silva Alvarenga “Vossa Mercê diz isso por máxima. Faz bem em o dizer assim, que é prudência”, e logo todos começaram a combater essa ideia “e a sustentar a liberdade”(ADRJ, 1994, p.46). E, então, “leram uns artigos dos direitos ou leis novamente estabelecidas em França”, provavelmente fazendo alusão às ideias jurídicas que circulavam em França daquela época como a Constituição francesa, a Constituição Civil do Clero ou mesmo a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, já que o livro do Mably era possuído pelos letrados.(ADRJ, 1994, p.47).

O discurso virulento “contra a augusta pessoa do príncipe nosso senhor fora feito pelo mestre de Grego João Marques, mas que os outros circundantes o apoiaram”, demonstrando um escárnio generalizado sobre a Coroa “acrescentando que o mesmo príncipe havia desterrado para a Índia uns rapazes por queixas”, realizadas por frades, “e que aí mesmo exclamara o dito João Marques que um rei fazia o que queria, sem ninguém lhe ir à mão, o que não devia ser pois que logo que fizesse uma injustiça o deviam enforçar” (ADRJ, 1994,

<sup>135</sup> Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação (Cf. PORCHAT, 1956, p 52). A autora informa que a ordem beneditina teria sido fechada por Pombal. Contudo, esses dados não foram encontrados em livros históricos sobre o tema. De qualquer forma, pode ser uma confusão com os jesuítas, já que, em Portugal, os beneditinos tiveram uma boa relação com as luzes.

p.47). Ademais, que Gregório José dissera a ele que ouvira quando “João Marques e Mariano de tal diziam que os réus da conjuração de Minas foram tratados como rebeldes porque não conseguiram o seu fim, mas eu, se o conseguissem, seriam heróis”.(ADRJ, 1994, p.47). Embora em outra ocasião tenha ouvido falar mal dos presos, a atitude parecia convalescente em relação aos inconfidentes mineiros. Em sentido similar, Manoel Pereira Ladim disse que João da Silva teria sustentado a versão polêmica de ter sido “a conjuração de Minas (...) uma trama urdida para se-lhe tomarem os bens, pois que as pessoas condenadas eram ricas e que padeceram inocentes”(ADRJ, 1994, p.53).

Nesse sentido, as acusações contra os letrados não foram leves. As denúncias que recaiam sobre eles eram sérias, pois, caso comprovadas, fariam os denunciados serem condenados ao crime pretendido por Resende. Contudo, novamente a prova era parca, até mesmo para os parâmetros da época, de modo que essa fragilidade das provas parece ter lhes valido uma sobrevida ante as acusações agressivas dos juízes.

No mais, quanto à acusação da posse de livros proibidos<sup>136</sup>, é válido ressaltar a acareação de Mariano José Prereira com Jacó Munier, dado que aquele responde sobre a posse de alguns livros proibidos. Foi perguntado a Mariano se ele “não tinha entre os seus livros a História da Filosofia do Abade Raynal e um livro francês denominado “Instrução à Mocidade Francesa”, posto que este autor teria espriado “os princípios de que os monarcas eram uns déspotas e uns tiranos, e que os homens, sem ofensa das leis e do direito natural, podiam, em qualquer estado reclamar a uma liberdade contrária às mesmas leis”. José Mariano assume que tinha o primeiro, mas não o segundo. Capciosamente, o inquiridor percebe o equívoco de Mariano em não rejeitar qualquer contato com os princípios republicanos e pergunta novamente se este teve ou não contato com os princípios contrários à monarquia, ao que responde alegando “não saber o que eles continham”(ADRJ, 1994, p.163). Na acareação com Jacó Munier, a estratégia de Mariano era, justamente, considerar verdadeira a alegação que possuía um livro francês, mas que ele não se chamaria Instrução à Mocidade Francesa, mas “Emílio ou Educação” e que, se suposto que era de Rousseau, achava-se expurgado. Cai, Mariano, novamente, em contradição. A obra era, na verdade, **Emílio ou da Educação** e o autor dispensa apresentações quanto à ligação com o Iluminismo. (ADRJ, 1994, p.161). A acusação contra Pereira da Fonseca era de possuir uma antologia de Rousseau, e sua defesa, alegando que não era o texto completo, mas apenas uma Antologia que estava expurgada, no entanto, isso não fica claro nos autos (HOLANDA,1993, 408).

---

<sup>136</sup> Já discutida no cap. 3, ponto 3.2. e 3.3.

Não é diferente com Manuel da Silva Alvarenga. À acusação, quando questionado se possuía o Livro do Mably e do Raynal, responde tergiversando e, depois, dizendo que Mariano o teria emprestado e que ele não teria lido. Nesse momento lhe pergunta o inquisidor: “foi instado que, além de não ser verossímil, que ele, respondente sendo um homem de letras e com inclinação aos estudos filosóficos, tivesse e conservasse uns livros sem o ler (...) os quais livros, pelos seus mesmos títulos, inculcavam tratar objetos pertencentes aos mesmos estudos filosóficos”, “nos quais se liam princípios e máximas tiradas desses autores”, especialmente do livro de Mably”(ADRJ, 1994, p.147). O autor caía na mesma contradição que Mariano, mas esse fato não seria suficiente para condená-lo.

Por fim, existiam as acusações referentes aos comentários críticos sobre ações políticas reais, os quais configurariam uma desobediência ou um escárnio com a Coroa, isto é, rederlhes-ia, caso provado, a condenação de lesa-majestade.

Segundo Manoel Pereira Ladim, marceneiro, testemunha nos autos, sustenta que Jacinto, ao falar da diferença bélica entre França e Portugal, afirmou que “os portugueses eram muitos poucos e os franceses muitos, e que, por consequência iam a morrer como uma ninhada de pintos pois que os mesmos franceses eram os que sempre tinham dado as leis a toda a Europa”(ADRJ, 1994, p.53). O relato foi confirmado no depoimento de Diogo Francisco Delgado, ajudante do número do terço dos auxiliares da Candel (ADRJ, 1994, p.48). Além disso disse que Gregório do Amaral, entalhador, na presença de Inácio do Amaral, teria sustentado que “matar aos reis não era pecado, pois que eles recebiam o poder dos povos e que o rei que era tirano devia padecer na forca, assim como outro qualquer malfeitor, porque enquanto príncipes, o que desejavam era pôr as carapuças e, depois de reis, flagelavam e atropelavam o povo”(ADRJ, 1994, p.53). Manoel Pereira Ladim ainda confirmou que, tempos depois, João da Silva falou em conversa que “os reis eram como os tesoureiros dos ausentes, pois assim como estes cuidavam só em ver se morria alguma pessoa para tomarem posse de seus bens, assim também o rei; enquanto príncipe, no que cuidava na morte do pai” , ou seja este apenas estaria interessado em subir no trono e reinar e pouco se importava com os governados” (ADRJ, 1994, p.53).

Ademais, teria ouvido Manuel da Silva Alvarenga e outros discutiram sobre “revolução na França e afirmavam que as novas leis francesas eram justas e santas, e que a liberdade tinha sido dada por Deus aos homens”(ADRJ, 1994, p.54). À par disso, acusava Gregório do Amaral “(...) [que] tem dito que a lei dos franceses é santa e justa por que é tirada da Sagrada Escritura” e, também, um homem chamado Francisco Antônio, entalhador, dizendo : “a lei dos franceses era boa e que cá se devia praticar o mesmo, e que o que os ditos

franceses haviam de fazer era vir arrasar esta terra”, posto que destilava seu ódio pela monarquia por meio da conversa que seguia os caminhos do crime de lesa-majestade, porquanto teria ainda dito “que é igualmente certo ter dito ao referente que os reis o que desejavam era porem a carapuça na cabeça, e não cuidavam em aprender como haviam governar”, já que “que a mão nunca conhece que merece a força’ e só sim ‘que o mau nunca conhece que merece a força’”. (ADRJ, 1994, p.54).

No depoimento de Jacinto Martins, fidalgo cavaleiro e alferes reformado, tendo encontrado João Marques Ribeiro, começou “a discorrer sobre o estado atual da Europa e a louvar a nação francesa” por ser a única nação na qual os súditos “podiam chegar a uma completa felicidade e gozar dela”, de forma que todos os monarcas da Europa “eram uns ignorantes; e chegando à pessoa do Sr. Rei D. João V, de feliz memória, se estendera largamente sobre as ações do mesmo, criticando-as, dizendo que fora um mau rei, um rei fanático e ignorante”.(ADRJ, 1994, p.61).

Jacinto Martins ficou sabendo ainda, por terceiros, que Joaquim Cardoso, soldado, dissera que os direitos de uma nação eram superiores aos de qualquer rei, porque a nação é que sustentava os direitos do rei e não o rei os direitos da nação”. Por fim, ouviu ainda Luís José da Silva dizer que “nesta ocasião se viesse a esta cidade uma armada francesa e arrasasse esta terra, que não era injustiça alguma, pelo mau governo dela”. (ADRJ, 1994, p.61).

Em geral, à vista do que foi transcrito, é possível perceber a gravidade das denúncias. Muitas das palavras proferidas nessas conversas eram verdadeiros crimes de lesa-majestade e, caso comprovadas, facilmente dariam azo à prisão. Contudo, apenas tratavam-se de acareações e depoimentos, somando-se a uma carta do aluno de Silva Alvarenga, o Estatuto “secreto” encontrado em sua casa e os livros proibidos ligados aos acusados.

Uma análise das denúncias, principalmente das alegações suscitadas por José Bernardo da Silva Frade, não deixa dúvidas de que há muitos “ouviram falar”, “ouvi dizer”, ou termos do tipo, o que indica um certo murmurinho pelas ruas da cidade, mas sem que houvesse uma certeza quanto ao que realmente teria ocorrido. É sem dúvida que a fragilidade das provas era brutal. Tais provas foram consideradas insuficientes, mas os réus ficaram um longo tempo na prisão, e essa prisão lhes causou graves consequências. Os efeitos do movimento ressoaram em Silva Alvarenga, profundamente, melancólico.

Em conclusão, os inconfindentes acabariam soltos do seu desterro prisional, mormente pela intervenção de D. Maria I<sup>137</sup> (Cf. TUNA, 2011), que exigiu uma resposta do sistema investigativo para soltar o acusado ou condená-lo. Assim, Silva Alvarenga foi solto e voltou a lecionar, advogar e escrever para um jornal da época.

#### *4.3 - A inconfindência carioca como emanação do poder pré-constituente: secularização, fragmentação, liberalismo e brasilidade*

A Inconfidência Carioca não foi o apanágio do conflito físico com os membros da Coroa. Muito menos havia um plano elaborado a fim de romper com o poderio do Vice-rei e substituí-lo. Sem embargo, aqui já estava implantado o germe para um movimento constitucional, que só alcançaria vóo na década de vinte do século seguinte. Sem a base e os princípios teóricos que aqui foram introjetados a partir da segunda quadra do século XVIII, não há condições de se falar em constitucionalismo no sentido moderno. Dessa forma, quatro características formam a essência do constitucionalismo no cenário ibérico: a secularização, a fragmentação, o liberalismo e o *rascunho da nação*<sup>138</sup>. Todas essas foram resultado das políticas regalistas adotadas pelo governo josefino, principalmente, pelas mãos do seu Secretário de Estado.

Trata-se do que se poderia chamar de período “pré-constituente”, aquele momento imediatamente anterior à emanação do poder constituinte, que introduz, dentro de uma perspectiva histórica, os pilares essenciais para a formulação da teoria constitucional. É possível falar em três fases do constitucionalismo brasileiro, segundo Bonavides (2008): a pré-constituente, a constituinte propriamente dita e a pós-constituente. A determinação do que seja, efetivamente, o depois (emanação do poder constituinte e o posterior insucesso desses debates que acarretaria na constituição outorgada de 1824) não sugere grandes complexidades. A fase constituinte propriamente dita e a pós-constituente ou dos poderes instituídos é estudada pela teoria constitucional e compete a ela determinar suas bases. Contudo, a fase pré-constituente interessa diretamente à história política. Trata-se de saber quais foram os elementos essenciais para que, no constitucionalismo brasileiro, umbilicalmente ligado ao mundo cultural ibérico,

<sup>137</sup> Os livros históricos costumam apontar esse fato como indiscutível. Vale a ressalva, contudo, de que, curiosamente, Maria I só governou de 1777 até 1785. Após esse período, findou-se o governo mariano e houve um “vácuo de poder” entre 1786-1788. De 1789 até 1798, ocorre o período chamado de “neopombalismo”, com a regência de D. João VI. Logo, na data de soltura dos acusados, Maria I já estava afastada (Cf. HESPANHA et al., 1998, p.419-422). Dessa forma, algumas hipóteses de pesquisa podem surgir, mas, provavelmente, a Rainha ainda não estava completamente incapacitada para os atos da vida civil e agiu como representante da Coroa, mesmo que oficialmente não representasse mais o governo.

<sup>138</sup> A expressão é de Afonso Carlos Marques dos Santos.

fosse possível o florescimento da experiência constitucional. Entretanto, no autor, a expressão pré-constituente ainda adquire uma noção muito tímida em relação ao tempo histórico de elaboração constitucional, restrita ao período de formulação dos primeiros debates que, contudo, não lograram êxito em transformar-se em constituição. Longe de perquirir-se sobre quais foram as características que possibilitaram esse momento histórico, o autor determina o sentido do conceito a partir dos fatos que imediatamente deram início à formulação da constituição umbilicalmente ligados à independência do Brasil. Por isso que, ao empregar este termo, está a “eleger o colégio constituinte,convocado e depois dissolvido por D.Pedro I, como baliza histórica e referencial de um largo processo”, ou seja, está a utilizar como parâmetro os debates ocorridos em 1823 na assembleia constituinte, considerando “que, antes, durante e após aquele ato” houve o transcurso de fatos com “distintas vicissitudes, marcando e configurando as nascentes históricas do constitucionalismo pátrio” (BONAVIDES, 2011, p. p.13. e ss.).

As ideias advindas da França e dos Estados Unidos, como alguns defendem, não respondem à complexidade dessa gênese, embora tenham participado desse processo de formação teórica. Na verdade, a resposta mais simplista é mais uma tentativa de redução da complexidade do mundo ibérico que possuía características absolutamente distintas de outras experiências políticas, conforme procurei demonstrar nos capítulos anteriores.

Dessa forma, a Inconfidência Carioca é necessária para compreender esses pressupostos. O Rio, local de permanência da família real, em 1808, e antiga capital da colônia, foi o centro dos acontecimentos no século XVIII e até mesmo a condenação dos inconfidentes mineiros se deu na capital. A fase pré-constituente de Bonavides é muito curta, porque não se preocupa com a gênese da conformação teórica do constitucionalismo liberal. Regride o problema até a “emancipação, quando prevalece, na definição do regime, a alternativa república ou monarquia, pela qual combatiam com fervor duas correntes empenhadas em desatar o laço colonial”, com os “republicanos de Antonio Carlos (...) [e] Os monarquistas liberais, do genuíno elemento brasileiro” (BONAVIDES, 2011 , p. p.13. e ss.). Não se trata de uma crítica à teoria constitucional de Bonavides, mas do seu conceito de história do pensamento político, que não possuía os elementos metodológicos necessários para alargar o conceito.

Aqui, a expressão é tomada em um sentido mais abrangente, já que encarada pelo prisma da história do pensamento político ibérico. Trata-se, portanto, de uma genealogia das bases que deram origem ao pensamento constitucional a partir da Inconfidência Carioca, como manifestação desse período pré-constituente.



Nesse sentido, três características básicas são fundamentais: secularização, fragmentação e liberalismo. As três características formam a base teórica histórica para o surgimento da teoria constitucional no constitucionalismo ibérico e, em consequência, no brasileiro. Dessa forma, com a ausência de alguma delas, não haveria a criação de uma constituição no sentido moderno, insculpida diante da limitação dos poderes e da garantia de direitos subjetivos, tipicamente associados à obra de Mably. Embora haja influência francesa nessa formulação, o fato é que, no mundo ibérico, o processo de construção histórica se deu de modo diverso. Após a presença dessas três características básicas, torna-se possível discutir a presença ou não do *rascunho da nação*.

No que se refere à secularização, é preciso dizer que a expulsão dos jesuítas, a reforma educacional, o investimento de Pombal no clero secular, a introjeção do *mos gallicus* e a filosofia natural comporiam um projeto consistente vindo da ideologia ilustrada, com todos os paradoxos que daí podem ser estratificados. Há, portanto, uma razão de agir para implementar um *projeto de Estado ilustrado*. Com isso, é possível dizer que o projeto reformista acabou por resultar na secularização do pensamento português, dado que tal projeto, sob as bases regalistas, significou uma relação de submissão do poder espiritual ao poder temporal.

O que gerou a segunda característica fundamental. A segunda característica é a fragmentação. A ruptura com os peripatéticos ultramontanos significava um enfraquecimento da monarquia na qual o Papa era o soberano responsável pelo gládio espiritual e o imperador o responsável pelo gládio temporal. Os reformistas regalistas lusitanos apostavam em um poder espiritual submetido ao poder temporal. A ruptura com o pensamento cristão de compartilhamento da substância humana, no sentido de uma unidade cristã montada sob os dois gládios, gerou interessantes consequências para a esfera política lusitana. É que, com a fragmentação, o conceito de nação toma uma importância considerável na história política, na medida em que a fundamentação e a limitação desse poder passam a objeto de reanálise.

Esse é o ponto no qual os direitos subjetivos advindos da lei natural ganham uma dimensão de importância. Os direitos da classe burguesa civilizada, invioláveis por sua própria natureza racional, funcionavam como uma limitação do poder constituinte, tendo em vista que estratificados do direito natural. São esses direitos do homem e do cidadão que fundamentam a própria ruptura do regime que possa violá-los.

Essa possibilidade de ruptura faz surgir a terceira característica essencial. Por fim, temos uma aposta mais substancial na insubmissão. O fim dos privilégios odiosos, tipicamente associados ao clero e à nobreza, significava um apoio à igualdade, materializado

na votação das assembleias. Em Portugal, esse pensamento se configurava como antiabsolutista, no sentido de uma limitação cada vez maior à monarquia esclarecida. Sem embargo, na Colônia, existem algumas interpretações sobre as consequências da introjeção dessa vertente no pensamento intelectual colonial, basicamente estas duas: a existência de um espírito nacional unificado sob as bases letradas e a complexa bipartição entre grupos com interesses distintos, subdivididos em dois grupos de importância política.

Trata-se de considerar a ideia de nação iniciada na manifestação cultural do século XVIII, já com vistas a um romper com a colônia, partindo-se dos próprios letrados que produziam textos na colônia, a partir de uma ideia de *brasilidade*<sup>139</sup>. A visão da *brasilidade* está ligada a um projeto de reconstrução da nacionalidade, que tem seus primeiros passos na manifestação literária e que terá reflexos na própria literatura histórica constitucional.

No curso de literatura dominado por um programa historiográfico feito pelos modernistas desde o século XIX - que culminou na semana da arte moderna em 1922 -, é possível constatar um projeto cultural com fundo nacionalista, que pode ser exemplificado na famosa frase de Mario de Andrade "Portugal, paizinho desimportante" (HANSEN, 2014). A curiosidade está em que "modernizar" a linguagem, excluindo-se uma sintaxe portuguesa, não significou uma rejeição ao eurocentrismo, mas sim a rejeição dum pseudo-nacionalismo mambembe, já que os olhos brasileiros se voltaram ao modernismo francês.

Trata-se do que se poderia chamar de *produção de uma nacionalidade*. Depois de 1822, Pedro II cercou-se dum grupo de intelectuais na produção do que Hobsbawm chamava de "invenção de tradições", o que poderia ser descrito como a ação de inventar tradições nacionais para reconstrução do fragmentário processo histórico brasileiro. Contudo, para que isso fosse possível, era necessário eliminar Portugal, buscando-se nas obras um desejo de autonomia e de independência (HANSEN, 2014). O projeto não vislumbrava apenas a literatura, passando por toda manifestação cultural, que no mais tardar influenciaria a produção da literatura jurídica no ensino bacharelesco brasileiro.

Uma mera ficção. As consequências para o contexto historiográfico no direito são impactantes. Foi preciso apagar a colonização lusitana ou demonizá-la, com o objetivo de "inventar tradições"<sup>140</sup> rejeitando uma história de transição e compartilhamento de princípios com o mundo ibérico. Afinal, a percepção é de que aqui estavam os portugueses até 1822 e, depois disso, restaram os brasileiros a partir de 1822. Esse posicionamento anacrônico ainda está associado a um outro mal. Considerando-se a insistência nas produções factuais nas

---

<sup>139</sup> Essa visão está, p.ex., em Antônio Candido.

<sup>140</sup> A expressão é de Hobsbawm (Cf. HOBSBAWM & RANGER, 1997).

universidades, os estudos de História Constitucional têm sido produzidos a partir do Direito Constitucional positivo, descartando-se as ideias que formaram a base política para que tais manifestações efetivamente ocorressem. Nesse sentido, a associação entre a lógica modernista e um veio factual investigativo<sup>141</sup> das pesquisas causou uma inércia na própria história constitucional, que abriu mão do contexto político para analisar o direito.

A posição modernista tem seus riscos. Paga-se com a completa incompreensão da gênese brasileira e dos seus pressupostos fundamentais, associados a temas políticos e sociais portugueses desde o século XVIII, quais sejam: o processo diferenciado de secularização, a ideologia ilustrada e a formação de intelectuais que viviam sob um paradoxo centralizador-liberal. Esse projeto foi amplamente abandonado na historiografia constitucional recente, embora alguns autores se esforçassem para mantê-lo vivo.

A segunda delas é uma visão parcimoniosa, mas que identifica uma certa ideia de nação em desenvolvimento. Segundo essa concepção de interpretação da relação entre a metrópole e a colônia, diz-se que “a brisa da consciência do século filosófico reforça as inquietações e projeta a felicidade para um ideal de identidade com a América que faz com que se vá vislumbrando a nação, enquanto um rascunho inicial, num desejo ainda não definido”(SANTOS, 1992, p.91). As ideias de liberdade ou insubmissão fariam com que, por toda a cidade do Rio de Janeiro, houvesse um burburinho sobre “discursos em favor da liberdade”, temendo-se que tais ideias disseminassem-se sem controle e se tornassem “causa de os fazer padecer””(SANTOS, 1992, p.91). Temia-se, portanto, pela vida daqueles que se aproximavam do pensamento liberal: era a *administração do medo* colhendo seus frutos.

Contudo, o movimento dos ilustrados da Sociedade Literária não chegaria a se consolidar como uma inconfidência, embora tenham sido acusados de manter e conjecturar planos de dominação do poder temporal e exercício pessoal desse poder a partir de uma ruptura com a Coroa. “A devassa, aberta em 1794, por ordem do conde de Resende não chegará, todavia, a caracterizar um movimento inconfidente”, ou seja, não se pode dizer culpada do que foi injustamente acusada, porque “não se consegue provar a existência de um plano de sedição e de levante armado para a tomada do poder””(SANTOS, 1992, p.83).

A insatisfação geral, faria com que alguns letrados e representantes da burguesia lusitana na colônia continuasse a pensar em uma ruptura com a dominação econômica em relação à Portugal”(SANTOS, 1992, p.54), mesmo com o sistema utilizado pela Coroa para evitar que as ideias liberais circulassem pela colônia. Mas vale a ressalva de que o interesse de

---

<sup>141</sup> Obviamente, é fundamental que existam pesquisas desse tipo. Mas o predomínio dessas em detrimento das outras terá causas devastadoras no mundo do direito, principalmente no âmbito da história do direito.

participar desse movimento de descontentamento era difuso, no sentido de que dependia do papel social ocupado por aquele de quem se fala”(SANTOS, 1992, p.54): é que um negociante não teria o mesmo desgosto que um letrado, o primeiro suspirava por um alívio na política mercantilistas metalista, renovada com a degradação das políticas de Pombal.

Afonso Carlos levanta a tese de que “na Colônia, letrados brasileiros, identificados com o pensamento revolucionário do século, vão procurando delinear as bases de uma constituição nacional de caráter regional”; na medida em que as críticas ao “absolutismo monárquico assumiriam o caráter de luta pela eliminação dos laços colônias” ”(SANTOS, 1992, p.128).

Na verdade, a percepção na colônia não era similar à outras experiências de ruptura, isto é, ela não parecia conter uma ideia de unidade de toda a América portuguesa, como se poderia supor. Tratava-se de atrelá-la “a uma dimensão espacial vinculada à capitania e não ao conjunto dos territórios americanos sob a dominação portuguesa” ”(SANTOS, 1992, p.134), concepção causada, provavelmente, pela ausência da visão de todo que só a metrópole possuía. É que o governo centralizado de Portugal fazia com que as organizações das políticas estivessem concentradas na metrópole e fossem direcionadas à colônia por meio do Vice-rei, *longa manus* do pensamento português nesse território. Dessa forma, Afonso Carlos é preciso em dizer que “a metrópole possuía também o monopólio da percepção do todo, daquilo que se configuraria no Império do Brasil”, inclusive ”pela definição dos territórios quase definitivos alguns anos antes, o que não aconteceu nos territórios coloniais hispânicos ”(SANTOS, 1992, p.134).

Duas formas de interpretar os horizontes da época confrontam-se quanto ao germe do Estado-nação. O primeiro grupo, entende que os movimentos de inconfidência buscavam a autonomia nacional, de modo a buscar “raízes no pensamento ilustrado dos letrados, acompanhados por proprietários e negociantes identificados com o viés revolucionário que solaparia a exploração econômica da metrópole” (SANTOS, 1992, p.141). Trata-se de uma apreensão fragmentada e regionalizada do espaço geográfico, “uma apreensão parcial do que se denomina como "corpo da nação", corpo excludente, vendo “apenas os brancos nacionais como componentes dessa nação”<sup>142</sup> ”(SANTOS, 1992, p.141). Essa situação era contraposta à produção intelectual de insubmissão da metrópole, que estaria “configurando uma visão reformada do Império, definida, enquanto projeto, no final da década de 1790,tendo em

<sup>142</sup> Na verdade, o tema da escravidão era curiosamente olvidado pelos ilustrados, embora viesse a ter repercussão na história das ideias com o império. Uma explicação possível é a própria atitude dos intelectuais franceses, supostos baluartes da liberdade - como Raynal -, que se inclinavam por abrandar as críticas ao sistema de exploração escravagista brasileiro.

Rodrigo de Sousa Coutinho, Conde de Linhares e ministro da Marinha e do Ultramar português, um dos seus grandes articuladores””(SANTOS, 1992, p.141). Esse mesmo ministro “foi o responsável pela libertação dos presos da Sociedade Literária do Rio de Janeiro, em 1797”, e ficou conhecido por acreditar no "novo império do Brasil", inclusive para reestruturar o reino, que tinha perdido muito com as últimas políticas adotadas. ”(SANTOS, 1992, p.131).<sup>143</sup>

O segundo posicionamento caracteriza-se por uma apreensão do conjunto, chamado de “Brasil; detendo o monopólio desta percepção do todo no interior da burocracia estatal portuguesa”, em uma visão tipicamente “multicontinental e federada””(SANTOS, 1992, p.141).

A visão de império citada acima, contudo, não tem o mesmo significado que a produzida na teoria política do medievo. Os valores do *orbis christianus* da hegemonia universal do Papa e do Imperador - defendidos tardiamente por Portugal a partir de uma unidade cristã, no sentido de um equilíbrio entre o ultramontanismo jesuíta e os interesses da coroa - não eram meramente econômicos, mas envolvidos em uma filosofia moral e não tinham a construção da nacionalidade como espaço principal. O velho sonho ibérico, que resgata as ideias tradicionais quando do encontro com o Novo Mundo, significava a unificação dos ideais de bem comum a partir da legitimação da figura mística do Rei. Mas esse ideário já tinha sido rompido na segunda quadra do século XVIII, na qual há um choque flagrante com o projeto definido por Pombal, responsável por romper com a hegemonia do pensamento humanista cristão ultramontano, a fim de afastar o poder transfronteiriço que os jesuítas manifestavam.

Logo, a ideia de império verte-se, na verdade, na manifestação de um ideário nacionalista. Trata-se, a bem dizer, de um império-nação, na medida em que “ligava-se (...) ao princípio de uniformidade servia para enquadrar o objetivo de que “o português nascido nas quatro partes do mundo se julgue somente português, e não se lembre senão da glória e grandeza da monarquia a que tema fortuna de pertencer”, participando da cultura e unidade política do que é ser parte da *nação portuguesa* e não de uma nação universal sob a égide das duas espadas.

Nesse sentido, o ingresso de ideias traduzíveis em anseios por liberdade causa efeitos distintos nos dois lados do oceano. De um lado, trata-se de, no máximo, um rascunho mal desenhado desse ideário de ruptura, muito difuso e com claras manifestações regionalistas

---

<sup>143</sup> Sobre a noção de império no Brasil, ver (LYRA, 1994).

antes do que uma ideia rascunhada de nação. No império ela será podada e assumirá uma natureza de império-nação, esse sim com uma visão de todo bem definida.

A Inconfidência Carioca, nesse ponto, só pode ser considerada uma manifestação pré-constituente, e, mesmo assim, entendendo-se tal conceito como aquela manifestação das diretrizes políticas que vão desaguar na emanção do poder constituinte em 1823. Dessa forma, estavam presentes a secularização, fragmentação e visão de insubmissão, típica de um apelo à liberdade ante a exploração, mas o ideário de nação, fundamental à teoria do poder constituinte, ainda não tinha se formado.

Dessa forma, faltava-lhe substância daquele poder que não possui limitação, ressalvado o direito natural. A teoria do poder constituinte, em sua inteireza, demanda como características essenciais: a) secularização; b) direitos subjetivos; c) a liberdade do homem e d) a ideia de nação; associadas por uma movimentação política para fundar uma nova constituição.

#### *4.4. Síntese conclusiva*

É comum que se sustente o aparecimento da teoria constitucional a partir da Constituição Norte-americana de 1787 e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, além das constituições subsequentes. Não obstante, do ponto de vista da história das ideias, dificilmente cria-se uma teoria a partir do nada. Portanto, verter-se essa realidade para o mundo ibérico, é preciso que sejam tomados dois cuidados: a não violação do núcleo de ideias já introduzidas no mundo lusitano, bem como o respeito ao tempo e as especificidades de cada nação. O primeiro se refere aos conceitos que poderiam se diferenciar ou mesmo inexistir em outros países. O segundo, ao revés, refere-se à posição dos ilustrados diante desses conceitos.

Dessa forma, conceituar a Inconfidência Carioca como poder pré-constituente parece um esforço final de compreendê-la. Não é auto-evidente à doutrina constitucional que os elementos a darem ensejo às constituições portuguesas e brasileiras foram forjadas ao longo de um processo de insubmissão e regalismo. Nesse caminho, os inconfidentes ocupam uma importante página da história constitucional. Manuel Inácio da Silva Alvarenga era um dos braços do absolutismo ilustrado secularizador na colônia. Membro da organização do poder temporal, cumpria, no Rio de Janeiro, uma das mais importantes missões do projeto reformista ilustrado iniciado com pombal: fornecia educação de base a partir dos preceitos ilustrados, embora, não necessariamente, liberais. É que a visão liberal nunca fora, verdadeiramente, o objetivo dos ilustrados.

A aposta em um sistema de reorganização da educação, posto em prática pelos reformistas, visava espriar um esclarecimento católico monárquico, apostando que as ideias ficariam sob controle do sistema centralizado, e, desse modo, impedidas de chegar ao povo lusitano. Entretanto, as políticas de Pombal já tinham perdido influência no cenário lusitano. Tradicionalmente, a oligarquia mercantil industrial estava inclinada para o continente e contra o comércio anglo-português, opondo-se fortemente à abertura do mercado de algodão inglês, principalmente, por estarem interessados na compra desses produtos e posterior venda no mercado internacional por valor mais alto do que a compra original (reexportação). Com a nova política mercantilista implantada por Martinho de Melo e Castro, o desagravo não demoraria a aparecer, e isso, associado com as ideias sobre direitos do homem e do cidadão e a defesa intransigente de Raynal contra o sistema mercantilista, formava uma atmosfera de crise do regime português.

Impedir que tais “desvarios” se espriassem era o fim primeiro de qualquer ação absolutista numa situação similar. Dessa forma, a Monarquia Ilustrada utilizava-se, por meio de seus Vice-reis, de diversas estratégias para controlar as ideias que pareciam agressivamente se espriar por toda a Europa, quais sejam: a censura das obras; i) a espetacularização das ações oficiais; ii) a produção de material favorável ao regime, principalmente pela imprensa oficial; iii) uma rigorosa fiscalização dos estrangeiros no território iii) através da devassa, a medida mais agressiva, porém muito eficaz. Dessas, a devassa era a medida mais agressiva, quando tomada como sistema de controle das ideias, porque uma vez que o Réu fosse investigado pelo crime de lesa-majestade, estaria sujeito, inclusive, à pena de morte. O procedimento sofrido pelos inconfidentes sofre influência do pensamento ilustrado, principalmente a responsabilidade não-pessoal da pena e as consequências do *mos gallicus* à defesa dos acusados. Todas essas considerações relacionam-se intimamente com o procedimento ocorrido na Inconfidência Carioca.

Curiosamente, uma das leituras dos ilustrados era, justamente, do Marquês de Beccaria. O representante do Iluminismo possuía uma crítica severa a um sistema de investigação que violasse algumas garantias mínimas, justamente por sua estratificação do direito natural iluminista. A universidade de Coimbra, após a reforma, tinha influências do autor, embora nem todos no mundo lusitano concordassem com suas ideias. No caso da inconfidência carioca, Manuel da Silva Alvarenga estava preso para que o Vice-rei terminasse de recolher todas as provas necessárias à sua condenação. Nesse caso, tratava-se de uma prisão para reunir provas contra o réu, com apoio nas modificações trazidas pela Lei de Reforma da Justiça. À guisa de facilitar sua exploração, as acusações podem ser divididas em quatro categorias



distintas: i) censuras à religião e aos religiosos; ii) inferioridade da monarquia; iii) posse de livros proibidos, e iv) comentários críticos sobre ações políticas reais.

A sentença condenatória nunca seria prolatada, afinal não existiam provas suficientes à condenação pelo crime de lesa-majestade. Uma análise das denúncias, principalmente as alegações suscitadas por José Bernardo da Silva Frade, não deixa dúvidas de que existiam muitos “ouviram falar”, “ouvi dizer”, ou termos do tipo; o que indica um certo murmurinho pelas ruas da cidade, mas sem que houvesse uma certeza quanto ao que realmente teria ocorrido. É sem dúvida que a fragilidade das provas foi brutal. Nesse cenário, a Rainha ficou tocada com o intelectual preso e exigiu que os investigadores tomassem uma atitude quanto à sua prisão: ou condenavam de vez o pobre letrado, ou soltavam-lhe para regresso de suas atividades como professor régio. Ordens reais dadas, ordens reais cumpridas: Manuel da Silva Alvarenga foi solto por ausência de provas que lhe condenasse. Tais provas foram consideradas insuficientes, mas os réus ficaram um longo tempo na prisão, o que lhes causou graves consequências. Os efeitos do movimento ressoaram em Siva Alvarenga, profundamente melancólico depois da prisão, embora tenha voltado a advogar e a lecionar; bem como em Mariano. A convivência com os presos, das duas inconfidências, mesmo que no plano das ideias que circulavam pela cidade, deixava rastros de uma política já falida; que tentava impedir a todo custo o inevitável.

Assim, a inconfidência carioca não derramou sangue pelas ruelas, muito menos havia um plano concretamente elaborado - e executado - a fim de romper com o poderio do Vice-rei e substituí-lo. Sem embargo, aqui já estava implantado o germe para um movimento constitucional, que só alcançaria vôo na década de vinte do século seguinte. Sem a base e os princípios teóricos que aqui foram introduzidos a partir da segunda quadra do século XVIII, não há condições de se falar em constitucionalismo no sentido moderno. Quatro características formam a essência do constitucionalismo no cenário ibérico: a secularização, a fragmentação, o anseio pela liberdade e o rascunho da nação. Todas essas, à exceção da última, foram resultado das políticas regalistas adotadas pelo governo josefino, principalmente pelas mãos do seu Secretário de Estado. Trata-se do que se poderia chamar de período “pré-constituente”, aquele momento imediatamente anterior à emanção do poder constituinte. Isso porque a visão da brasilidade, que está ligada a um projeto de reconstrução da nacionalidade, não estava presente. A inconfidência carioca, portanto, só pode ser considerada uma manifestação pré-constituente, e, mesmo assim, entendendo-se tal conceito como aquela manifestação das diretrizes políticas que vão desaguar na emanção do poder constituinte em 1823. Dessa

forma, estavam presentes a secularização, fragmentação e liberalismo, mas o ideário de nação, fundamental à teoria do poder constituinte, ainda não tinha se formado.

## CONCLUSÃO

A pesquisa obteve êxito em seu objetivo geral, comprovando a hipótese de que os ilustrados da inconfidência carioca já compartilhavam de determinados princípios políticos e filosóficos que seriam basilares ao decorrer da história constitucional brasileira. Por meio de objetivos específicos, ficou constatado que: os acusados na conjuração carioca eram ilustrados; o pensamento ilustrado era regalista e visava uma ruptura com a unidade representada pelos jesuítas ultramontanos; esses ilustrados da inconfidência carioca eram regalistas e ilustrados, pois tinham sido formados sob às luzes ilustradas; e, por fim, o regalismo é a base do desenvolvimento da teoria constitucional constituinte ibérica no século XIX, posto que corolário da secularização, decorrendo desta a discussão sobre a criação de uma constituição a partir da fragmentação nacional.

Dentro desse cenário ilustrado, havia uma relação próxima entre o movimento artístico e literário denominado de "Neoclassicismo" e a reforma educacional que tinha por objetivo a disseminação do pensamento ilustrado. É que o Neoclassicismo se associava a uma visão de retomada da cultura clássica, de modo a aderir à visão específica da natureza, fincada nos temas pastoris. É que se tratava de uma *filosofia de época*, no sentido de um estilo que englobava a arte, a literatura, o pensamento filosófico e a política. Dessa forma, havia uma adesão em massa dos preceitos ilustrados e, com a importância dos acontecimentos em França, as ideias de liberdade e insubmissão - que inicialmente foram introjetadas pelo próprio pensamento ilustrado, mas posteriormente refutavam muitas premissas defendidas pela monarquia lusitana - passaram a desafiar essa *filosofia de época* a partir dela mesma. Os ilustrados fingiam-se de Procuro, mas sucumbiram ao seu próprio leito.

À época ilustrada exigia, ainda, uma alteração profunda no direito, considerado atrasado pelos ilustrados anti-jesuítas e regalistas. Desse modo, associava-se o pensamento clássico humanista - que no direito ficará conhecido pela influência do *mos gallicus* - a uma visão racionalista e que tinha grande apreço pelas descobertas de filosofia natural da época. O *mos gallicus* era, justamente, a interpretação historicista do direito romano que permitia uma conexão mais forte entre a literatura e o direito, uma retomada de um projeto de formação das *belas-letas*. O paralelo não poderia ser mais gritante: a literatura com o tema pastoril e a

universidade com o seu enfoque na história e na filosofia natural. A reforma do ensino, força motriz do ingresso da ilustração na mente de uma geração de futuros funcionários da Coroa, foi imposta sob o prisma de uma centralização e de um mercantilismo decadente, um sistema de exploração da colônia que ainda resistia. Esse primeiro período se notabiliza por um ingresso das ideias iluministas associadas a um catolicismo regalista dentro de uma ambiência neoclassicista, sem que houvesse qualquer veio de insubmissão circulante. Vale dizer, tal ilustração nunca foi avessa ao catolicismo, mas o foi em relação ao ultramontanismo e à ideia de unidade, presente no ethos dos jesuítas. No mundo ibérico, catolicismo foi associado à ilustração, tornando-se o centro religioso e temporal a partir dum projeto de secularização.

É esse o movimento da formação de base dos intelectuais que aqui estavam quando da devassa, servindo para compreensão do processo inicial de sua formação cultural, altamente expostos à ideologia ilustrada. Um iluminismo controlado, um reflexo pálido da vertente francesa desse pensamento. No segundo momento, é possível falar na introjeção do pensamento de insubmissão em pequenas doses para os letrados do final do século XVIII, mais propriamente na década de noventa. Alguns intelectuais da colônia assistiam aos processos que ocorriam em terras estrangeiras e buscavam mais contato com as ideias de liberdade, principalmente as advindas de França. Não eram meros confrontamentos decorrentes do ponto de vista econômico - com a crítica da exasperação do sistema monopolista ou de um sistema já em decadência - mas um discurso que focava nos direitos do homem e do cidadão, emanações de um jusnaturalismo racionalista que fundamentava a nação como baluarte das transformações sociais e das alterações políticas de ruptura com a monarquia ilustrada.

A prova mais direta de que esses direitos, por meio da obra de Mably, já tinham penetrado na colônia era o esboço de um Estatuto de reforma da Sociedade Literária encontrado na casa de Manuel da Silva Alvarenga, com manifestos desejos democráticos de igualdade e liberdade. Ainda que propondo um sigilo das discussões internas da Sociedade, justamente pela censura lusitana que se intensificara sob a administração do conde de Resende. O ideal de igualdade absoluta entre os participantes era sem igual para a época, principalmente com uma organização acostumada aos privilégios sociais decorrentes das estirpes nobres. Mas os espaços eram muito diferentes. O desejo de liberdade ainda era muito diverso do que o pensamento francês propunha. O Neoclassicismo, assim, transmutava-se no seu próprio interior. A literatura, na colônia, expressava esse paradoxo entre a centralização de um sistema político e o apoio às ideias ilustradas que, por seus princípios, não pareciam, quando olhadas superficialmente, distantes dos ideais de liberdade. Mas no momento em que os ilustrados

descobrem a repressão que esse pensamento traria, não há mais volta. Sentem na pele o freio ao conhecimento imposto por um regime autoritário em relação às ideias. O desejo de conhecer, que na década de noventa do Setecentos significava saber sobre as produções intelectuais de origem estrangeira e libertária, era tolhido pelo sistema de controle eficaz montado pelos portugueses.

Os intelectuais experimentavam a visão da raposa na fábula "O cão e a raposa" de La Fontaine e escolhiam pela liberdade tida por ideal, mesmo que isso custasse a liberdade real. Ao compreender que o pensamento ilustrado possuía uma coleira que vedava ultrapassar um determinado ponto, inclinavam-se ao acesso dos livros proibidos, contrabandeados para servir aos ideais de liberdade.

Na Inconfidência Carioca, esse projeto de derrocada da monarquia ilustrada nunca chegou ao fim. Foi solapado pelo sistema eficiente de repressão, composto por uma longa investigação que, mesmo sem chegar ao seu final, produziu os objetivos esperados: a introjeção da *fragmentação* e a secularização. Assim, a Inconfidência Carioca não derramou sangue pelas ruelas do Rio de Janeiro, mas logrou êxito na continuidade do debate e disseminação das ideias de ruptura com a unidade, agora associadas ao pensamento de insubmissão, proporcionando azo filosófico ao debate constitucional que ocorreria no século XVIII, baseado no conceito de Nação.

Como bem observou La Fontaine, em fábula que descreve a realidade ibérica do século XVIII - já que tal realidade era de certa forma emulada pela própria leitura de La Fontaine - a Raposa, ao avistar o pescoço esfolado do Cão, local em que lhe amarravam uma coleira, logo pôs-se a correr, já que mesmo magra e faminta preferia a liberdade à abundância dada em cativeiro.

## REFERÊNCIAS

### FONTES DOCUMENTAIS

ADCRJB. Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v. 60, 1940, p. 265-313.

AURJ. 1794. SILVA, José Pereira da (org.)]Niterói: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro; Rio de Janeiro: UERJ, 1994, 229 p. 2ª ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002,

CRDMI. LISBOA, Portugal, 17-07-1790 em Autos de Devassa da Inconfidência Mineira. Brasília; Belo Horizonte: Câmara dos Deputados; Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1978.

CDC. Versão portuguesa de António Leite, S.J., revista por D. Serafim Ferreira e Silva, Samuel S. Rodrigues, V. Melícias Lopes, O.F.M., e Manuel Luís Marques, O.F.M. Lisboa, 1983.

Compêndio histórico do estado da Universidade de Coimbra (1771). Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1972.

CPOLRP: recopiladas por mandado d'El-Rey D. Philippe I. Organizadas por. Almeida, Candido Mendes de. Rio de Janeiro : Typ. do Instituto Philomathico, 1870.

Estatutos da Universidade de Coimbra: compilados debaixo da immediata e suprema inspecção d'el-Rei D. José I pela Junta de Providencia Litteraria ... ultimamente roborados por sua magestade na sua Lei de 28 de Agosto deste presente anno. - Lisboa : Na Regia Officina Typografica, 1772. - 3 vol.

Lei da Boa Razão (18 de Agosto de 1769).

O Patriota: jornal litterario, politico, mercantil, v. 3, n. 1, jan./fev. 1814. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/038821-13#page/2/mode/2up>>. Acesso em: 01/10/2016.

THE JESUIT RATIO STUDIORUM OF 1599. Traduzida por Allan P. Farrell, S.J.. Washington: University of Detroit, 1970.

RATIO STUDIORUM. Traduzida por FRANCA. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1952.

## OUTRAS FONTES

AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira, revisão Honório Dalbosco. São Paulo : Paulus,. 1995.

ALVARENGA, Manoel Ignacio da Silva. **Apotheosis poetica ao ilustrissimo e excelentissimo Luís de Vasconcelos e Sousa** Em: Obras poeticas de Manoel Ignacio da Silva Alvarenga, (Alcindo Palmireno). Brasilia. Bibliotheca Nacional dos melhores auctores antigos e modernos / publicada sob os auspicios de S. M. I. O Sr D. Pedro II. Rio de Janeiro : Pariz : B. L. Garnier ; Garnier Irmãos, 1864.

AMPARO, F. V. S. **Fábulas domesticadas**: o papel político e moral da escola nas adaptações didáticas do texto literário. Cadernos de Letras da UFF , 2016.

ANDRADE, Paes de; BONAVIDES, Paulo. **História constitucional do Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural; 1973. [Coleção Os Pensadores].

AZEVEDO, Ferdinando. **A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil império**. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, Faculdade da Companhia de Jesus, 1988.

BECCARIA, Cesare. **Dos Delitos e das Penas**. Edição Ridendo Castigat Mores., 1764. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/eb000015.pdf>. Acesso em: 02/04/2010.

BERRENDERO, José Antonio Guillén. Honor and service: Álvaro Ferreira de Vera and the idea of nobility in the Portugal of the Habsburgs. **E-journal of Portuguese History**, Porto Vol. 7, number 1, Summer 2009 Disponível em: [http://www.brown.edu/Departments/Portuguese\\_Brazilian\\_Studies/ejph/html/issue13/pdf/jberrendero.pdf](http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue13/pdf/jberrendero.pdf). Acesso em: 03/07/2016.

BIRON, Berty R. R.. Considerações acerca do iluminismo luso-brasileiro. **Revista Convergência Lusíada - Real Gabinete de Leitura**, n. 32, julho - dezembro de 2014. Disponível em: <http://www.realgabinete.com.br/revistaconvergencia/pdf/3219.pdf>. Acesso em: 03/10/2016.

BOILEAU, Nicolas. **Art poétique**. Paris: Hachette, 1838.

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario Portuguez e latino**. 1 volume. Lisboa : Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720a.

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario Portuguez e latino**. 3 volume. Lisboa : Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720b.

- BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário Português e latino**. 4 volume. Lisboa : Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720c.
- BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário Português e latino**. 6 volume. Lisboa : Officina de Pascoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1720d.
- BRANCO, Camilo Castelo. **Perfil do Marquês de Pombal**. 4.a ed. Porto: Domingos Barreira, 1943.
- BONAVIDES, Paulo..et al.. Coordenação Cléa Carpi da Rocha et. al. **As constituições brasileiras**: notícia, história e análise crítica. Brasília: OAB Editora, 2008.
- BONAVIDES, Paulo. **História Constitucional do Brasil** (de parceria com Paes de Andrade). Rio, Editora Paz e Terra, 2008.
- BOUTROUX, Émile.**Aristóteles**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- BURKE, P.. **A Escola dos Annales**: a revolução francesa da historiografia. São Paulo, UNESP, 1990.
- CALAFATE, Pedro. A ética em Luís Antônio Verney. **Revista Estudos Filosóficos**, Lisboa, nº 7, 2011. Disponível em: <<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>>. Acesso em: 01/11/2016.
- CALAFATE, P. "António Nunes Ribeiro Sanches". **Filosofia portuguesa**. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ilu10.html>. Acesso em: 15/11/2016.
- CAMPOS, Rafael Dias da Silva; SANTOS, Christian Fausto Moraes dos. Doutores da devassa: sedição e teses médicas de luso-brasileiros em Montpellier, **História Unisinos**, Porto Alegre, Vol. 17 Nº 1 - janeiro/abril de 2013. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/viewFile/htu.2013.171.06/1436>> Acesso em: 19/09/2016.
- CANDIDO, Antonio. **Iniciação à literatura brasileira** São Paulo: Humanitas, 3 a ed. 1999. 1a. ed. 1997.
- CARÇÃO, Pedro Antonio. **Obras Poéticas de Pedro Antonio Carção**. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1778.
- CAVALCANTI, Nireu.**O Rio de Janeiro setecentista** : a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- CHEVALLIER Jean Jacques. **As Grandes Obras Políticas de Maquiavel a Nossos Dias**. Rio de Janeiro: Agir, 1990.
- COSTA, Claudio Manuel da (pseudônimo Glauceste Satúrnio). **O Parnaso Obsequioso e Obras Poéticas**. Disponível em:<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000039.pdf>.Acesso em:01/11/2016. Rio de Janeiro : Typ. do Instituto Philomathico, 1870.



- D' ALEMBERT, Jean le Rond et.al. **Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers**. Paris: Éditeur : Briasson; David:Le Breton; S. Faulche , 1751-1772.
- D'ALEMBERT, Jean le Rond,et.al. **Enciclopédia ou dicionário raciocinado das ciências, das artes e dos ofícios**. Trad. de F. M. L. Moretto. São Paulo: Unesp, 1989.
- DEUS, Gaspar da Madre de. **Memorias para a historia da capitania de S. Vicente**,: hoje chamada de S. Paulo, do estado do Brazil publicadas de ordem da Academia R. das Sciencias, Lisboa : Na typografia da Academia, 1797.
- DE MORAES FILHO, Evaristo. O constitucionalismo liberal no Brasil de 1823. **Revista de Ciência Política**, v. 6, n. 3, p. 65-93, 1972.
- FAITANIN, Paulo. **Curso sobre história da filosofia medieval**. Segundo semestre. Universidade Federal Fluminense. 2016.
- FARET, Nicolas. **L'honneste-homme, ou L'art de plaire à la court par le sieur Faret**. Paris: T. Du Bray, 1630.
- FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna. Introducción a las cuestiones 90 a 97: Tratado de la ley en general Em: AQUINO, Santo Tomas de Aquino. **Suma de teología (parte i-ii)**. 2 ed. Biblioteca de autores cristianos madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- FOLSCHEID, Dominique et al. **Metodologia filosófica**. La Scuola, 1996.
- FONSECA, Mariano José Pereira da. **Máximas, Pensamentos e Reflexões (1839) (1773-1848) —Marquês de Maricá**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura Fundação BIBLIOTECA NACIONAL Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/marica.html>. Acesso em: 04/09/2016.
- FONSECA, Ricardo Marcelo. **Introdução teórica à história do direito**. Curitiba: Juruá: 2009.
- FREIRE, Francisco José. **Arte poetica, ou, Regras da verdadeira poesia em geral, e de todas as suas especies principaes, tratadas com juizo critico**. Lisboa:Na offic. Patriarcal de Francisc. Luiz Ameno, 1759.
- FURTADO, Júnia Ferreira; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Os Brasis na Histoire des Deux Indes do abade Raynal. **Varia hist.**, Belo Horizonte , v. 32, n. 60, p. 731-777, Dec. 2016 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-87752016000300731&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-87752016000300731&lng=en&nrm=iso)>. access on 05 Dec. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752016000300007>.
- NEDER, Gizlene. Exílio e Luto no Brasil Oitocentista. In: III **Congresso Internacional e IX Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental**, 2008, Niterói. Pathos, Violência e

- Poder. São Paulo: Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, 2008. v. 1. p. 1-23.
- GÉRSON, Brasil. **O regalismo brasileiro**. Rio de Janeiro: INL, 1978.
- GLARE, P. G. W. (ed.). **Oxford Latin Dictionary**. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- GONÇALVES, Marcus Fabiano. **Os pelados e o nu do bom selvagem**. Disponível em: <https://marcusfabiano.wordpress.com/2014/12/21/os-pelados-e-o-bom-selvagem/>. Acesso em: 04/09/2016.
- HANSEN, João Adolfo. <https://www.youtube.com/watch?v=6HmeZj3GPxE>. **Cartas em 1922**, 24, 1927.
- HERSON, Bella. **Cristãos-novos e seus descendentes na medicina brasileira, 1500-1850**. São Paulo: EDUSP, 2003.
- HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Almeida, 2013.
- HESPANHA, António Manuel (coord.). **O Antigo Regime (1620-1807)**. História de Portugal dir. José Mattoso, vol. IV. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2012.
- HOLANDA, Sergio Buarque. **História geral da civilização brasileira: a época colonial**. v. 2: administração, economia, sociedade. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- HÖFFNER, J. **Colonização e evangelho: Ética da colonização espanhola no século de ouro**. Rio de Janeiro: Presença, 1977.
- HOBSBAWM, E.. A produção em massa de tradições: Europa, 1789 a 1914. In: HOBSBAWM, E. & RANGER, T. **A invenção de tradições**. Rio de Janeiro, paz e Terra, 1997.
- JANSENIUS, Cornelius. **Discurso da Reforma do Homem Interior**. Ed. Filocalia, 2016.
- KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é <<Esclarecimento>>? [<<Aufklärung>>]**. In: KANT, Immanuel. Textos seletos: Edição bilíngüe. Petrópolis, Vozes. (1985) [1783]
- KANTOROWICZ, Ernst H. **Os Dois Corpos do Rei**, São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- KERN, Daniela. **História da Arte Antiga: Prefácio (1764)**, s.d., s.n.. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/napead/repositorio/objetos/edital18/historiografia-daarte/pdf/winckelmann.pdf>. Acesso em: 01/10/2016.
- LA FONTAINE, J. de. **Fábulas de La Fontaine (antologia de tradutores do texto clássico)**. Trad. Milton Amado e Eugênio Amado. Ilustrações de Gustave Doré. Belo Horizonte: São Paulo: Logos LTDA, s.d..
- LACOUTURE, Jean. **Os jesuítas**. v. 1. Porto Alegre: L&PM Editores, 1994.

LIMA, Ana Paula dos Santos. Baltasar da Silva Lisboa: O Juiz Conservador das Matas de Ilhéus (1797 – 1818). **Revista Crítica Histórica, Alagoas**, Ano II, Nº 4, Dezembro/2011. Disponível em: <http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/106/Baltasar%20da%20Silva%20Lisboa.pdf>. Acesso em: 06/07/2016.

LLAMOSAS, E. F., 2011. **Probabilismo, probabiliorismo y rigorismo**: la teología moral en la enseñanza universitaria y en la praxis judicial de la Córdoba tardocolonial. Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad. CIAN, vol. 14, nº 2, pp. 281-294.

LISBOA, Balthazar da Silva. **Annaes do Rio de Janeiro**: contendo a descoberta e conquista deste paiz, a fundação da cidade com a historia civil e ecclesiastica, até a chegada d'El Rei Dom João VI ; além de noticias topographicas, zoologicas, e botanicas. Rio de Janeiro: Na Typ. Imp. e Const. de Seignot-Plancher e Ca,1834.

LOOK, Brandon C., "Gottfried Wilhelm Leibniz". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** , Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/leibniz/>>, Spring 2014 Edition.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. **A Utopia do Poderoso Império**. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1994.

MABLY, Gabriel de. **Des droits et des devoirs du citoyen**.s.n.: Kell, 1789.

MACEDO, Joaquim Manuel de. **Memórias da rua do Ouvidor**. Rio de Janeiro: Tipografia Perseverança, 1878.

MAIA NETO, José Raimundo Maia. **De Montaigne a Pascal**: Do fideísmo cético à cristianização do ceticismo. Disponível em: [http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/de\\_montaigne\\_pascal\\_do\\_fideismo\\_cetico\\_a\\_cristianizacao\\_do\\_ceticismo/n8jose.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/de_montaigne_pascal_do_fideismo_cetico_a_cristianizacao_do_ceticismo/n8jose.pdf) Acesso em: 16\02\2016.

MANDUCO, Alessandro. História e Quinto Império em Antônio Vieira. **Topoi**, Rio de Janeiro , v. 6,n. 11,p. 246-260, Dec. 2005 . Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2237101X2005000200246&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237101X2005000200246&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 04\11\2016.

MARAVALL, J. A..La cultura del Barroco. Madrid: Ariel, 1975.

MARRAMAO, G. **Poder e secularização**: as categorias do tempo, São Paulo, Edunesp, 1995.

MARCELINO, Maria da Graça dos Santos. **O esclarecido vice-reinado de D. Luís de Almeida Portugal 2º marquês do Lavradio – Rio de Janeiro 1769-1779**. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão. Departamento de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2009.

- MARCELO, Cristiane Maria. **Os embates de um juiz de fora: Balthazar da Silva Lisboa na Capitania do Rio de Janeiro (1787-1796)**. 166f. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-graduação em História, Niterói, 2010.
- MARCOS, Rui de Figueiredo; MATHIAS, Carlos Fernando e NORONHA, Ibsen. **História do direito brasileiro**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014. Livro digital.
- MARCOTULIO, Leonardo Lennertz. **A preservação das faces e a construção da imagem no discurso político do marquês do Lavradio**: as formas de tratamento como estratégias de atenuação da polidez lingüística – Rio de Janeiro: UFRJ, Orientador: Célia Regina dos Santos Lopes Dissertação (mestrado), Faculdade de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras Vernáculas, 2008.
- MARQUES, Vera Regina Beltrão. Escola de homens de ciências: a Academia Científica do Rio de Janeiro, 1772-1779. **Educator**, Curitiba, Editora UFPR, n. 25, p.39-57, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/er/n25/n25a04.pdf>>. Acesso em: 01/11/2016.
- MARQUES DE MELO, José. **História social da imprensa: fatores socioculturais que retardaram a implantação da imprensa no Brasil**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- MASSARANI, Luisa; MOREIRA, Ildeu Castro. A divulgação científica no Rio de Janeiro: um passeio histórico e o contexto atual. **Revista Rio de Janeiro - Ciência, Tecnologia e Saúde**, Rio de Janeiro, n.11, p.38-69. 2003.
- MAXWELL, Kenneth. Conjuração mineira: novos aspectos. **Estud. av.**, São Paulo , v. 3, n. 6, p. 04-24, Aug. 1989 . Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141989000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141989000200002&lng=en&nrm=iso)>. access on 05 Dec. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141989000200002>.
- MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal** : paradoxo do Iluminismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MEDEIROS, Alexandre. MEDEIROS, Cleide Farias de. As origens do ensino da física em Portugal no século XVIII. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 24, n. 6, p. 16971706, 2002. Disponível em:<[ojs.uem.br/ojs/index.php/ActaSciTechnol/article /download/2512/1567](http://ojs.uem.br/ojs/index.php/ActaSciTechnol/article/download/2512/1567)>. Acesso em: 01/11/2016.
- MELLO, Isabele de Matos Pereira de. Os ministros da justiça da América portuguesa. **Revista de História, Brasil**, n. 171, p. 351-381, dec. 2014. ISSN 23169141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/89016>>. Acesso em: 04/09/2016. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.23169141.rh.2014.89016>.
- MELO, Amarildo José de. **Jansenismo no Brasil**: traços de uma moral rigorista. Aparecida: Editora Santuário, 2014.

- MENDES, Jairo Faria; RABELO, Ernane. **A censura no período colonial**. VIII Encontro Nacional de História da Mídia, 2011.
- MERQUIOR, José Guilherme. **Breve história da literatura brasileira: de Anchieta a Euclides**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- MOLINA, Luis de. **Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divina**. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría. Biblioteca Filosofía en español: Oviedo, 2007.
- MORAIS, Regina Célia de Melo. **L.A Muratori e o Cristianismo feliz na Missão dos padres da Companhia de Jesus no Paraguai**. Dissertação de Mestrado. Universidade federal Fluminense (História), Niterói, 2006.
- MUÑOZ GARCÍA, Angel. **Diego de Avendaño, 1594-1698 : filosofía, moralidad, derecho y política en el Perú colonial**. Lima : UNMSM, Fondo Editorial, 2003.
- NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**. 13. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- NOVAIS, Fernando Antônio. **A proibição das manufaturas no Brasil e a política econômica Portuguesa do fim do século XVIII** . Revista de História, Brasil, n. 142143, p. 213-237, dec. 2000. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18900>>. Acesso em: 05/11/2016. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i142-143p213-237>.
- NOVAIS, Fernando. O reformismo ilustrado luso-brasileiro: alguns aspectos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, n. 7,. Disponível em <[www.anpuh.org/arquivo/download?ID\\_ARQUIVO=1861](http://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=1861) >. Acesso em: 17 de jul. de 2012.
- NOVAIS,. Fernando A. **Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**. 5ª ed. São Paulo: Hucitec, 1989.
- RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. **História da filosofia I**. Florianópolis: Filosofia/EaD/UFSC, 2008.
- PADUA, Marsilio de. **El defensor de la paz**. Tradução de Luis Martínez Gómez., Madrid, Editorial Tecnos, 1989.
- PAIM, Dr. Antonio. A Corte no Brasil. D. Rodrigo de Sousa Coutinho\_ **Revista Estudos Filosóficos**, nº 3 /2009, DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG, Pág. 266 – 269. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em: 04/08/2016.
- PAIM, Antonio. **A filosofia da Escola do Recife**. Rio de Janeiro: Saga, 1966.

- PASCAL, B. **Les provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP: Jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces pères**, édition annotée par Charles Louandre, Paris, Charpentier, 1862.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. A Apreciação dos Trágicos Gregos pelos Poetas e Teorizadores Portugueses do Século XVIII. Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, **Classe de Letras**, Lisboa, 24 Dezembro de 1985, pp. 21-41.
- PRADO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia**. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.
- PIJNING, Ernest. Contrabando, ilegalidade e medidas políticas no Rio de Janeiro do século XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, 2001. v. 21 n°42 p. 397-414.
- PINTO, Mario Cesar Carvalho. Leituras do Justo e Injusto e da ordem na epístola de Paulo aos Romanos. / Mario Cesar Carvalho Pinto– São Paulo, 2011.
- PORCHAT, Edith. **Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 1956.
- RAYNAL, ABBÉ. **A History of the Two Indies: A Translated Selection of Writings from Raynal's "Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les Deux Indes"**. Ed. Peter Jimack. Aldershot, England & Burlington, VT: Ashgate, 2006.
- REBALDE, João. Os Conceitos de ciência média e concurso divino de Luis de Molina criticados por Domingo Báñez: dois paradigmas, 2013. **Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia**, 30 (2013) 59-70. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/13552.pdf>. Acesso em: 01/01/2016.
- RODRIGUES, Graça Almeida. **Breve história da censura literária em Portugal**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1980.
- ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira: Fatores da Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1888.
- ROCHA, Antonio Penalves. **Visconde de Cairu**. São Paulo: Editora 34, 2001.
- RUIZ, Rafael. “A formação da consciência do juiz no Vice-reinado do Peru”. **Revista de História USP**. São Paulo, n. 171, p. 317-350, jul.-dez., 2014.
- SABINE, George A. **História das teorias políticas**. Vol1. São Paulo: Fundo de Cultura Econômica, 1964.
- SALGADO, Karine. **O direito no Brasil colônia à luz da inconfidência mineira**. Revista brasileira de estudos políticos 2008. Disponível: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/82/80>>. Acesso em: 04/10/2016.



- SANCHES, Ribeiro. **Cartas sobre a educação**. Porto : Domingos Barreira, 16991783.
- SANTOS, A. C. M. . **No Rascunho da Nação**: Inconfidência no Rio de Janeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- SANTOS. Augustinismo heterodoxo. **O jansenismo em Portugal**. s.d. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8242.pdf>. Acesso em: 02\02\2016.
- SANTOS, Cândido dos. **O Jansenismo em Portugal**. Porto, 2007.
- SANTOS, Mario Ferreira dos. **Teoria do Conhecimento (Gnosiologia e Criteriologia)**. 4a ed. São Paulo: Logos, 1960.
- SANTOS, Zulmira C.. Lei «política», lei «cristã»: as formas da conciliação em Academia nos montes, e conversações de homens nobres (1642) de Manuel Monteiro de Campos. **Revista de Estudos Ibéricos**, nº. 1, 2004, p.307-318. Disponível em:<<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo13101.pdf>>Acesso em: 03/10/2016.
- SIEYÈS, Emmanuel ; SONENSCHER, Michael . Sieyès: **Political Writings**: Including the Debate Between Sieyès and Tom Paine in 1791. Cambridge: Hackett Publishing, 2003. (SIEYÈS; SONENSCHER, 2003).
- SILVA, António de Moraes. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau**: reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Vol1.Lisboa : Officina de Simão Thaddeo Ferreira., 1789a.
- SILVA, António de Moraes. **Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau**: reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Vol2.Lisboa : Officina de Simão Thaddeo Ferreira., 1789b.
- SILVA, Marcela Verônica da. **O poema “Vila Rica” e seu Fundamento Histórico**: engenho do poeta e arte do letrado. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista 2013.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Cultura letrada e cultura oral no Rio de Janeiro dos viceréis**. São Paulo: UNESP, 2013.
- SILVA, Mozart Linhares da.. O Bacharelismo e a formação do Estado\_Nação no Brasil : herança coimbrã. In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, **A QUESTÃO SOCIAL NO NOVO MILÉNIO**, 2004, Lisboa. Lisboa, 2004.
- SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino em: FALCON, Francisco Rodrigues. **A Epoca Pombalina no Mundo Luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: Fgv, 2015.
- SOUZA, Rogério de Oliveira. A relação do Rio de Janeiro (1751-1808). **Revista da EMERJ**, Rio de Janeiro, v.4, n.14, 2001. Disponível em: [http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj\\_online/edicoes/revista14/revista14\\_140.pdf](http://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista14/revista14_140.pdf). Acesso em: 04/10/2014.



- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SKINNER, Quentin. The Limits of Historical Explanation. **Philosophy**, vol. 41, pp. 199-215, 1966
- SÜSSEKIND, Pedro. A Grécia de Winckelmann. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 117, Jun./2008, p. 67-77. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/kr/v49n117/a0449117.pdf> > Acesso em: 01/09/2016.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.
- TUNA, Gustavo Henrique. **Silva Alvarenga**: representante das Luzes na América portuguesa. 2009. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- VANDELLI, Domenico Agostino. **Diccionario dos termos technicos de Historia Natural, extrahidos das obras de Linneo, e a memoria sobre a utilidade dos Jardins Botanicos**. Coimbra: Real Officina da Universidade, 1788.
- VECCHIO , Giorgio DeI. **História da filosofia do direito I**. tradução de João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2006.
- VERA, Alvaro Ferreira de. **Origem da nobreza politica, blasoes de armas, appellidos, cargos, & titulos nobres**. Lisboa: Mathias Rodriguez, 1631.
- VERNEY, Luís António. **Verdadeiro metodo de estudar** : para ser util à Republica, e à Igreja : proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal. Vol.1 e 2. Intr. e notas de Maria Lucília Gonçalves Pires. Lisboa, Presença, 1991.
- VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VILLEY, Michel. **Filosofia do direito** : definições e fins do direito : os meios do direito. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2ª ed.- São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- WINCKELMANN, J. J.. **History of Ancien Art**. Traduzido por G. Henry Lodg. Vol1. Boston: James R. Osgood and Company, 1878.