

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
ÁREA DE HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

ROSSANA AGOSTINHO NUNES

NAS SOMBRAS DA LIBERTINAGEM:

FRANCISCO DE MELLO FRANCO (1757-1822) ENTRE LUZES E CENSURA NO
MUNDO LUSO-BRASILEIRO

NITERÓI

2011

ROSSANA AGOSTINHO NUNES

NAS SOMBRAS DA LIBERTINAGEM:
FRANCISCO DE MELLO FRANCO (1757-1822) ENTRE LUZES E CENSURA NO
MUNDO LUSO-BRASILEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Guilherme Pereira das Neves

Niterói

2011

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

N922 Nunes, Rossana Agostinho.

Nas sombras da libertinagem: Francisco de Mello Franco (1757-1822) entre luzes e censura no mundo luso-brasileiro. / Rossana Agostinho Nunes. – 2011.

160 f..

Orientador: Guilherme Pereira das Neves.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2011.

Bibliografia: f. 143-152.

1. Monarquia – Portugal. 2. Século XVIII. I. Neves, Guilherme Pereira das. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

ROSSANA AGOSTINHO NUNES

NAS SOMBRAS DA LIBERTINAGEM:
FRANCISCO DE MELLO FRANCO (1757-1822) ENTRE LUZES E CENSURA NO
MUNDO LUSO-BRASILEIRO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Leila Mezan Algranti
UNICAMP

Prof. Dr. Alexandre Mansur Barata
UFJF

Prof. Dr. Guilherme Pereira das Neves (orientador)
UFF

Niterói
2011

Para Mamãe e Vinícius.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe agradeço a compreensão e o apoio afetivo e material. Sempre guerreira, perseverante e batalhadora, soube com maestria superar os obstáculos da vida a fim de fazer de mim o que sou hoje. Sem ela certamente minha trajetória teria seguido outros rumos.

Ao Vinícius, que ao longo do caminho universitário veio se juntar ao meu, agradeço pelo apoio sempre constante, pelas palavras e gestos carinhosos, pela paciência com que soube tanto escutar as minhas angústias quanto compreender as minhas muitas crises existenciais com a História. A sua presença e o seu incentivo foram e têm sido fundamentais não só para a conclusão deste projeto, como para a construção de inúmeros outros projetos e sonhos.

Aos amigos, as risadas e os momentos de descontração nas horas difíceis. Aos colegas da pós-graduação, alguns dos quais presentes desde os tempos de graduação: Cristiane, Gilmar, Glaydson, Marcelo, entre outros.

A todos os professores com quem convivi ao longo do curso de pós-graduação agradeço os ensinamentos e as reflexões suscitadas. Não poderia deixar de agradecer, em especial, ao professor Dr. Evergton Sales Souza (UFBA) que, muito gentilmente, me disponibilizou o texto *Tradução da defesa de Cecília Faragó* e à professora Dra. Margareth de Almeida Gonçalves (UFRRJ) que me encaminhou o texto pelo correio.

À professora Dra. Leila Mezan Algranti e ao professor Dr. Alexandre Mansur Barata, membros da banca examinadora da Qualificação, as sugestões, os comentários e as críticas.

À professora Dra. Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves e ao professor Dr. Guilherme Pereira das Neves agradeço pelo apoio nos momentos difíceis. Ao Guilherme agradeço ainda pela orientação, sempre amiga e reflexiva, que me acompanhou ao longo dos últimos anos. Difícil não se contagiar pela sua erudição e entusiasmo pela História. Pelas reuniões e discussões, pelas reflexões despertadas, pelas sugestões, incentivos e ajudas e por me ensinar a dar os primeiros passos pela estrada fascinante da História, o meu muito obrigado e eterna admiração.

RESUMO

Entre os anos de 1785 e 1794 quatro obras anônimas circularam em Portugal. Escritas em momento conturbado da história política e cultural europeia, quando sistemas de valores e estruturas sociais eram postos em dúvida, não deixaram de suscitar reações. Principalmente por que voltavam suas críticas para um domínio considerado intocável: a ortodoxia católica tradicional e suas práticas. Unificadas pelo anonimato e pelo apreço ao pensamento racional, compartilhavam ainda um terceiro elemento: a possível autoria. Todas elas derivavam da pena do médico luso-brasileiro Francisco de Mello Franco (1757-1822). Natural de Minas Gerais e residente em Portugal a maior parte de sua vida, prêmio e castigo integraram a sua trajetória. Das obras anônimas, cuja autoria nunca chegou a revelar publicamente, passando pelo processo inquisitorial de 1779 e pela prisão no ano seguinte, à consagração junto a Academia Real das Ciências de Lisboa e à inserção na Corte como médico do rei. Desse modo, a partir dos inúmeros problemas revelados pela trajetória de Mello Franco, pretende-se discutir as peculiaridades do contexto de efervescência política e cultural em Portugal e domínios no final do século XVIII.

Palavras chave: Francisco de Mello Franco, libertinagem, ilustração, monarquia portuguesa, religião católica, filosofia natural, medicina setecentista.

ABSTRACT

Between the years of 1785 and 1794 four anonymous works circulated in Portugal. Written in a difficult moment of European history, in which value systems and social structures were called into question, these works generated reactions as they criticized traditional Catholic orthodoxy and practices, a field many considered untouchable. Anonymous and close to the rational thought identified with the Enlightenment, they also shared a third element: the possible authorship. All of them derived from the quill of the Luso-Brazilian physician Francisco de Mello Franco (1757-1822). Born in Minas Gerais and resident in Portugal for the most part of his life, his trajectory was marked by reward and punishment. Concerning punishment, or its possibility, one might count the anonymous works, whose authorship was never publicized, the inquisitorial process of 1779 and the arrest it caused the following year. Nevertheless, years later, Franco's name was not only included as a member of the Lisbon Royal Academy of Sciences, but also figured as court physician. Thus, considering the problems the trajectory of Francisco de Mello Franco reveals, this work intends to discuss the peculiarities of the ebullient political and cultural context of Portugal and its dominions at the end of eighteenth century.

Keywords: Francisco de Mello Franco, *libertinage*, enlightenment, Portuguese monarchy, Catholic religion, natural philosophy, eighteenth-century medicine.

SUMÁRIO

	p.
<i>Introdução</i>	1
<i>Capítulo I</i>	Contra a Revolução Literária e Doutrinal em Curso: o imaginário de uma repressão 9
	1.1. Os poderes do livro 15
	1.2. Portugal Setecentista: os perigos da leitura 23
	1.3. O Libertino: um problema histórico 27
	1.4. Portugal e as ideias libertinas 33
	1.5. Os escritos filosóficos e a revolução 38
<i>Capítulo II</i>	Sob o véu do segredo: leituras anônimas de um suposto autor 49
	2.1. As obras anônimas: apresentação e argumentos 53
	2.2. Francisco de Mello Franco: o autor e o anônimo 70
	2.3. Das trevas da ignorância às luzes do conhecimento 80
<i>Capítulo III</i>	Diálogos em torno da obra <i>Medicina Theologica</i> 94
	3.1. A súplica humilde da obra <i>Medicina Theologica</i> : influências literárias 96
	3.2. Confissão e Sedição 109
	3.3. Da Medicina Teológica a Teologia Medicinal 121
<i>Conclusão</i>	Um libertino a serviço do rei 130
<i>Fontes e Bibliografia</i>	143

Introdução

Não é exagero dizer que a pesquisa que deu origem a esta dissertação teve início seis anos atrás, graças, como quase sempre, a um feliz acaso. Enquanto realizava uma pesquisa para o meu orientador sobre os letrados luso-brasileiros, deparei-me no volume sétimo do *Dicionário Bibliográfico Português* com um documento no mínimo curioso. Era um relatório policial português escrito em 1794, momento em que a França revolucionária vivia a sua fase mais radical. Nele, Pina Manique, Intendente Geral de Polícia e responsável pelo relatório, detalhava os rumos de uma investigação contra duas obras anônimas, as quais ele considerava perigosas: *Dissertação sobre o estado passado e presente de Portugal* e *Medicina Theologica*. Mas não era só isso. O relatório construía uma verdadeira rede revolucionária e jacobina que começava por uma taberna, onde estrangeiros estariam cantando cantigas revolucionárias francesas, e desembocava nas sobreditas obras sediciosas.¹ O tom do relatório, ao deixar transparecer uma nítida preocupação com tais fatos, atiçou a minha curiosidade.

Confesso que, a princípio, não me importei com a tal *Medicina Theologica*, cujo título, inclusive, me parecia muito confuso. O foco das pesquisas era a *Dissertação*. Sem muito sucesso, busquei nos principais arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro pela obra. Para não perder a viagem, numa dessas visitas, decidi olhar a *Medicina Theologica*. E, desde então, tenho me dedicado a estudá-la. Dessas primeiras incursões aos arquivos e das discussões que se seguiram, envolvendo inclusive a monografia de conclusão de curso de graduação, surgiu o projeto de mestrado e a presente dissertação.

Mas se tudo começou com um relatório policial e com a leitura da obra anônima *Medicina Theologica*, é inegável que a pesquisa não parou por aí. No decorrer das investigações vários nomes surgiram; Francisco de Mello Franco (1757-1822) era, sem dúvida, o mais importante de todos. Médico luso-brasileiro, ele é apontado como o suposto autor do livro e de, no mínimo, mais cinco obras, dentre as quais, três igualmente anônimas: *Reino da Estupidez* (1785), *Resposta ao filósofo solitário* e *Resposta segunda ao filósofo solitário*. Só que, para além desta trajetória anônima, Mello Franco estabeleceu um intenso relacionamento com a monarquia portuguesa, atuando não somente como médico da câmara

¹ Inocêncio Francisco da Silva. “Medicina Theologica”. In: *Dicionário Bibliográfico Português*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1859-60. v. 7.

real, mas, inclusive, pedindo graças e mercês muito comuns à lógica social do Antigo Regime. As possibilidades de compreensão histórica abertas por sua trajetória justificavam o recorte. Através do seu estudo, me parecia possível avaliar dois aspectos diretamente interligados: primeiro, o contexto de efervescência política e doutrinal em Portugal no final do século XVIII, onde o combate às vozes consideradas sediciosas caminhava em paralelo ao esforço de manutenção da ordem social estabelecida. E, em seguida, o relacionamento conflituoso entre as linguagens políticas, as práticas sociais e o processo de construção de representações sobre o sedicioso. Afinal, se por um lado, para alguns, o autor do livro *Medicina Theologica* era um sedicioso por falar com liberdade nos assuntos sobre a religião, algo que, no limite, inseria-o no grupo dos partidários dos princípios franceses; por outro, a sua trajetória revelava que a crítica à religião e a defesa dos princípios racionais não foram acompanhadas por nenhuma crítica à monarquia ou à ordenação social vigente, nem tampouco se traduziu em adesão aos princípios difundidos pela Revolução Francesa. Era preciso, portanto, estudar como havia sido processada, no nível das relações sociais, essa dinâmica entre linguagens, práticas sociais e representações divergentes.

Por isso mesmo é importante ressaltar que, ao contrário do que possa parecer, este trabalho não é, e nem pretende ser, um estudo biográfico no sentido clássico do termo. A escolha por Francisco de Mello Franco justifica-se tão somente por aquilo que a sua trajetória permite discutir e problematizar historicamente. Não há, portanto, nenhum recorte cronológico ou a preocupação em narrar todos os fatos conhecidos de sua vida. Em alguns momentos, como no capítulo 1, seu nome praticamente não será mencionado. Noutros, o acento recairá mais sobre as obras anônimas do que sobre o autor em si, embora, de modo algum, ele esteja ausente. E há ainda aquele em que, junto ao dele, aparecerão outros nomes, igualmente importantes: Diogo Ignácio de Pina Manique e Manuel de Santa Anna – como é o caso do capítulo 3. No fundo, o foco não é Francisco de Mello Franco, mas o cenário político e cultural de Portugal ao final do Setecentos. Porém como este recorte é demasiado amplo, podemos restringir a problemática a três dimensões principais: I. Compreender o imaginário por trás da repressão régia à circulação de ideias consideradas *filosóficas* e o significado destabilizador atribuídos a elas, em especial, àquelas que incidiam sobre a religião; II. Investigar a circulação de algumas obras anônimas, pouco estudadas pela historiografia, de modo a inseri-las no processo maior de valorização das ciências e do combate à superstição empreendido, inclusive, pela Coroa portuguesa. Ponto em que é igualmente importante

compreender as estratégias utilizadas pelos indivíduos a fim de tornarem públicas as suas críticas, sem com isso sofrerem as sanções da censura oficial; III. Finalmente, problematizar a trajetória anônima de Francisco de Mello Franco – considerada sediciosa por alguns indivíduos – com a sua trajetória pública, a partir da qual o médico revelava-se plenamente inserido na lógica social do Antigo Regime e se afastava das representações que podiam qualificá-lo como sedicioso e, no limite, partidário dos princípios franceses em função de sua trajetória anônima.

Apesar de não ser um estudo biográfico, é inegável a riqueza documental e histórica da trajetória de Francisco de Mello Franco e dos problemas que a envolvem. Os trabalhos sobre esta figura são raríssimos, não passam de artigos pontuais e, na maioria dos casos, reproduzem sistematicamente as mesmas informações biográficas. Um possível ponto de partida para as análises subseqüentes pode ser buscado no elogio histórico de José Martins da Cruz Jobim, lido em 1831 na Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro e reproduzido por Varnhagen.² De lá para cá, boa parte dos trabalhos sobre Mello Franco, até mesmo o de Afonso Arinos, repetem os mesmos dados. As análises sobre as suas obras também não foram muito longe. Os únicos que parecem ter ido mais fundo foram Jean Luiz Neves Abreu³ e Marina Massini.⁴ Enquanto o primeiro aborda, principalmente, as ideias médicas de Mello Franco, Massini se debruça sobre as psicológicas. À exceção desses dois pequenos artigos, só é possível encontrar referências esparsas. Não há um livro que dedique pelo menos um capítulo a analisar, em conjunto, os supostos quatro livros anônimos que escreveu: *Reino da Estupidez* (1785), as duas *Respostas ao Filósofo Solitário* (1787) e *Medicina Theologica* (1794).

A obra anônima *O Filósofo Solitário* (1786) e os panfletos publicados, igualmente anônimos, em resposta não tiveram melhor sorte. Até o momento, há apenas um artigo sobre o assunto. Foi escrito por Ana Cristina Araújo e não passa de dez páginas.⁵ Os demais trabalhos limitam-se a indicações, sem qualquer tentativa mais profunda de análise.

² Francisco Adolfo Varnhagen. “O Dr. Francisco de Melo Franco”. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, v. 5, 1843-44, p. 315-317.

³ Jean Luis Neves Abreu. A educação física e moral dos corpos: Francisco de Mello Franco e a medicina luso-brasileira em fins do século XVIII. *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, v. 32, nº 2, dez. 2006, p. 65-84.

⁴ Marina Massini. As ideias psicológicas de Francisco de Melo Franco, médico e iluminista brasileiro. *Teoria e Pesquisa*, v.7, nº 1, 1991, p. 83-90.

⁵ Ana Cristina Araújo. O Filósofo Solitário e a esfera pública das Luzes. In: *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004. p. 197-210. Cf. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4962.pdf>, capturado em 10 de junho de 2010.

A relativa escassez de análise histórica sobre esses documentos não deve ser tomado como um indicativo de sua pouca importância. Muito pelo contrário. Uma primeira leitura conjunta dessas obras anônimas causa não somente certo desespero ao pesquisador iniciante e inexperiente, mas uma profunda inquietação. Os assuntos, apesar de variados, refletem, no entanto, uma mesma preocupação: o desejo de superação da superstição e do pensamento tradicional pautado na autoridade mediante a consagração do pensamento racional crítico, baseado na experiência e na observação. A escolástica é posta em xeque. As explicações sobrenaturais sobre o mundo e a natureza dão lugar a explicações racionais, baseadas na própria natureza. Suas propostas não deixaram de gerar reações. Umas mais, outras menos. Mas nenhuma deixou de suscitar alguma reação. De todos que serão apontados aqui, o caso d'*O Filósofo Solitário* talvez seja o mais rico: em resposta, ao menos 16 panfletos foram publicados no curto espaço de quatro anos (1786-1789).

Ao intenso debate em torno de *O Filósofo Solitário* seguiu-se a tremenda confusão gerada pela publicação da *Medicina Theologica* em 1794. Apesar da relativa proximidade temporal entre ambas, entre uma e outra se colocavam o ano de 1789 e os acontecimentos revolucionários que abalaram a história política européia. Para alguns, dentre os quais Pina Manique, em tempos de terror jacobino, não era possível tolerar tamanha libertinagem em assuntos religiosos.

No fundo, toda essa confusão literária nos leva diretamente ao cerne de um dos embates que envolveram o movimento filosófico do Iluminismo: o desejo de libertação da religião enquanto *tutora* do conhecimento e elemento fundamental de estruturação da sociedade e das relações sociais. Certamente o movimento de ideias, assim como os problemas em jogo foram bem mais amplos do que os explicitados acima. Como esquecer, portanto, da resposta dada por Kant à famosa pergunta “O que é o esclarecimento?” “*Sapere Aude!*”, clamava ele aos homens ainda submersos em sua condição de menoridade, da qual, entretanto, eram culpados. A menoridade, expressa na incapacidade de pensar por si próprio sem a direção de outro indivíduo, superar-se-ia através do esclarecimento. Este, para realizar-se, necessitava apenas de um tipo de liberdade: aquela que possibilitasse ao homem fazer um uso público de sua razão. O raciocínio e o direito de duvidar emergiam ao primeiro plano sem que isso significasse a abolição da obediência e a desestruturação da ordem social. A saída da menoridade, portanto, dava ao homem a possibilidade de utilizar a sua própria razão e de falar por si, rompendo com qualquer tutela, por si só sufocante e impositiva, que impossibilitava o

aperfeiçoamento da humanidade.⁶ Com isso inserimos outro fator na equação: a razão humana e o seu uso público.

Entretanto, até mais do que o triunfo da racionalidade, o século XVIII consagrou um jogo de forças entre elementos diversos: razão, religião, metafísica, imaginação, entre outros, lutaram entre si em busca do estatuto da verdade e do conhecimento.⁷ Não havia um consenso. Mesmo no que se referia à filosofia das Luzes, as ideias adquiriam novas tonalidades e aspectos em função tanto dos caminhos diversos que elas tomavam ao longo do século XVIII, quanto da própria realidade social que as gerava, lia e acolhia. Como disse Dorinda Outram, o Iluminismo foi um movimento complexo e diversificado, impossível de ser definido como um fenômeno único e homogêneo. Antes de tudo, um conjunto de discussões e debates, nem sempre convergentes, o caracterizou. Não obstante essa diversidade, é possível, contudo, estabelecer alguns embates centrais. O desejo de superação da superstição e do fanatismo mediante as luzes da razão foi um deles: eis onde retornamos ao tema deste trabalho. Novamente a religião, ou mais precisamente o método escolástico, a revelação e a razão natural são chamados à cena. Difícil ler uma obra filosófica setecentista sem se deparar, em algum momento, com esses termos.

Por outro lado, dos livros filosóficos setecentistas à produção historiográfica sobre as Luzes e, em especial, sobre as Luzes luso-brasileiras, uma dupla ruptura se processou: primeiro, o embate setecentista entre o pensamento filosófico-racional e o pensamento tradicional religioso (a noção de que as luzes do conhecimento dissipariam as trevas da ignorância) adquiriu, no nível da produção historiográfica, proporções reducionistas, como se a necessidade de demonstração histórica do triunfo da razão sobre as *trevas* da religião comportasse o capital simbólico necessário para assegurar a inserção na modernidade científica e racional. E, segundo, de maneira complementar a esse processo, o pensamento religioso, do ponto de vista da análise histórica, foi relegado, tal qual fizeram alguns filósofos iluministas, a um último plano. A validade desse discurso e suas repercussões históricas subordinavam-se às apreciações do triunfo maior da razão.

Desse modo, para além do processo descrito acima, este trabalho pretende restituir a validade ao pensamento religioso daquele momento, a partir de sua dinâmica histórica própria. Afinal, assim como o pensamento científico-racional crescente a partir do século

⁶ Immanuel Kant. “Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?” In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

⁷ Vanda Anastácio. Pensar para além das etiquetas. *Convergência Lusíada*, v. 24, 2007, p. 18-19.

XVIII, o pensamento religioso católico era uma forma de compreender, tornar inteligível e atuar sobre a realidade. De qualquer modo, compreender o entrelaçamento desses pensamentos e suas implicações sociais nem sempre constitui tarefa simples, muito pelo contrário. Como veremos no capítulo 3, um mesmo conceito utilizado contemporaneamente podia ser portador de diferentes significados: o religioso tradicional e o filosófico setecentista. Já dizia Marc Bloch: para desespero dos historiadores os homens não têm o costume de mudar as palavras todas as vezes que os seus significados mudam. Mas não era exatamente esse o caso: como e por que mudar um conceito, cujas referências basilares ainda estavam disputando o posto de estatuto da verdade e de conhecimento válido? Apesar do triunfo, no ocidente atual, de um conceito de razão empírica, baseada na experiência e na observação, como fonte por excelência do conhecimento considerado verdadeiro e seguro, isso ainda não era um fato assente e concreto em finais do século XVIII português. Para muitos, as especulações filosófico-rationais deviam deter-se nos limites impostos pela condição pecadora e decaída do homem pós-pecado original: as fracas luzes da razão humana, portanto, não podiam ir muito longe sem o auxílio da revelação divina e das escrituras. Mas nem todos pensavam assim. E foi justamente desta divergência que surgiu o debate, a princípio, quase inaudível. Francisco de Mello Franco o integrou ativamente por meio do segredo e do anonimato. O que, por sua vez, nos leva de volta a Kant e à ideia de um uso público da razão humana.

Sob o véu do segredo, as práticas tradicionais da Igreja católica e alguns de seus ministros foram criticados. Os meios utilizados foram os mais diversos: banquetes de carne em dias proibidos, práticas consideradas libertinas, conversas que desmentiam dogmas da ortodoxia e escritos polêmicos. Todos eles, em geral, compartilhavam uma mesma atitude transgressora em relação àquilo que era considerado um dos pilares da sociedade monárquica de Antigo Regime: a concepção religiosa do mundo. E ao transgredirem normas e práticas tradicionalmente aceitas exerciam, cada um ao seu modo, o seu “direito moral” à censura e à crítica.⁸ Mas esse direito moral à crítica ou então a possibilidade de fazer um uso público da razão ainda não estava plenamente reconhecido pelas configurações políticas monárquicas.⁹

⁸ Para a ideia de uma lei moral ou filosófica, ver R. Koselleck. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999, p. 50-51. John Locke distinguiu três espécies de leis: a lei divina (responsável por regulamentar o que era pecado e o que era dever), a lei civil (responsável pelo crime e pela inocência) e a lei moral (responsável pelo vício e pela virtude) Esta última era exercida por meio da opinião pública. Ou seja, eram os cidadãos quem estabeleciam o que devia ou não ser chamado de virtude.

⁹ Ainda hoje podemos questionar se, sob a capa de uma sociedade democrática e que se vangloria do direito

Daí o recurso ao segredo e ao anonimato. Por meio dessas estratégias, algumas personagens ousaram fazer um uso público de sua razão sobre temas até então interditos. Desse ponto de vista, comer carne em dias proibidos não era menos indicativo do que escrever sátiras anônimas.

Se essas críticas não chegaram a ser amplas, também não foram inexistentes como veremos no decorrer do capítulo 2. Contudo, avaliar as dimensões históricas dessas críticas é um propósito que foge aos limites deste trabalho. Para alguns historiadores, como Ana Cristina Araújo¹⁰ e José Augusto dos Santos Alves¹¹, a crítica extra-Coroa não somente existiu como parece ter sido determinante para o desenvolvimento de uma crise na sociedade portuguesa. À medida que lemos as suas obras, fica a impressão de que em algum momento a revolução, aos moldes da Revolução Francesa de 1789, estourou em Portugal. Talvez ambos os historiadores tenham os olhos voltados para 1820 e a revolução do Porto. O fato é que, a despeito das contribuições de suas obras e da existência dentro de alguns círculos portugueses de uma atitude crítica, esta não parece ter tido o ímpeto demolidor francês, nem alcançado amplos setores sociais. O que não impediu que algumas personagens, como Pina Manique, enxergassem uma revolução iminente em Portugal. Como destacou David Higgs a respeito da Conjuração dos Letrados no Rio de Janeiro em 1794: “a ‘Inconfidência Carioca’ não passou de uma fantasia, talvez mais viva nas mentes do vice-rei e dos religiosos do que no espírito dos homens que freqüentavam as boticas e tascas do Rio.”¹² A consideração de Higgs é fundamental, embora esconda algumas armadilhas. O mais importante não é comprovar ou não a veracidade desta *fantasia*, mas compreender o porquê de sua existência, assim como as suas implicações práticas e sociais. Tal discussão perpassará todo o capítulo 1. Afinal, em parte, foi sobre essa fantasia que se construiu e se intensificou toda a política de repressão portuguesa aos supostos libertinos e adeptos de francesia. Mas esta é apenas uma das armadilhas. A outra é que, ao considerar fantasia os temores das autoridades régias, as críticas veiculadas por algumas personagens acabem sendo menosprezadas. Neste ponto, outro movimento se impõe: por meio de um diálogo com o contexto intertextual, é necessário compreender o sentido dessas críticas para além das representações construídas pelos

de uma liberdade de expressão plena aos seus cidadãos, não subsiste uma censura oculta. O caso recente envolvendo o escândalo Wikileaks é um exemplo disso.

¹⁰ Ana Cristina Araújo. *A cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

¹¹ José Augusto dos Santos Alves. *A opinião pública em Portugal (1780-1820)*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2000.

¹² David Higgs. O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a “Luciferina Assembléia” do Rio de Janeiro na década de 1790. *RIHGB*, Rio de Janeiro, v. 162, n° 412, jul./set. 2001, p. 249.

contemporâneos. Os problemas em torno da obra *Medicina Theologica*, abordados mais detalhadamente no capítulo 3, são um exemplo disso. Mas isso não é tudo. Pois à trajetória anônima soma-se a trajetória pública. E, ao contrário do que possa parecer, não há grande contradição entre uma e outra. Apesar disso, dependendo do lugar de onde se encara o problema, é possível chegar a um dilema insolúvel: seria Francisco de Mello Franco um adepto dos princípios revolucionários franceses? Assim questionaríamos com base nos juízos construídos por Pina Manique em seu relatório policial. No entanto, deixemos de lado os julgamentos precipitados e passemos ao estudo. Afinal, nada mais perigoso para o historiador do que criar categorias e adjetivos taxativos.

CAPÍTULO 1

Contra a Revolução Literária e Doutrinal: o imaginário de uma repressão

Assim como é louvável a lição dos bons livros, é repreensível e pernicioso a lição dos livros maus, pelo que vai pouco em ler muitos livros, mas vai muito em ler bons livros, ainda que poucos.

Diogo Guerreiro Camacho de Aboim (1733)¹³

Coimbra, 1779. Um grupo de jovens estudantes da Universidade de Coimbra é denunciado à Inquisição. A acusação: defesa de proposições heréticas e leitura dos filósofos ilustrados. Segundo Francisco Cândido Chaves, responsável pela denúncia, os estudantes tinham discutido temas religiosos de forma nada ortodoxa.¹⁴ À leitura de autores proibidos pela censura portuguesa e à emissão de proposições contrárias aos dogmas católicos, somavam-se algumas práticas desviantes, dentre as quais, o ato de comer carne em dias proibidos.¹⁵ O caso, contudo, não era excepcional. Pelos anos finais de 1770, alguns indivíduos caíram nas malhas da Inquisição sob acusações similares.¹⁶ O perfil das acusações diferia radicalmente dos alvos anteriores: não eram mais os partidários de práticas judaizantes e feiticeiras que importava perseguir, mas aqueles que, aderindo aos supostos erros do deísmo, assumiam posturas libertinas. Se é certo que a perseguição aos cristãos novos foi mais intensa e produziu muito mais processos do que a perseguição aos adeptos da filosofia moderna após 1774, nem por isso esta se torna menos significativa.

A preocupação, contudo, não era exclusiva ao Tribunal do Santo Ofício. Paralelamente, também a Real Mesa Censória, criada em 1768, esforçava-se para coibir a circulação dos escritos filosóficos em Portugal. Com isso procurava impedir a penetração dos

¹³ *Escola moral, política, cristã e jurídica (...)*. p. 13, apud Isabel M. R. Mendes Drumond Braga. Controlando as Consciências: D. António Caetano de Sousa e a Censura de Livros no Portugal do século XVIII. Comunicação apresentada às *II Jornadas Internacionales sobre Marginación y Asistencia Social en la Historia*, León, Setembro de 2009. p. 4. Material gentilmente cedido pela autora.

¹⁴ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1999. p. 428-439.

¹⁵ IANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2015. In: <http://digitarq.dgarq.gov.pt?ID=2301921> capturado em 15 de Outubro de 2009. p. 29 v.

¹⁶ J. S. da Silva Dias. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. V. 1. Tomo 1.

erros dos filósofos libertinos, os quais veiculavam, entre outros, máximas incrédulas e perniciosas do ponto de vista da estruturação social vigente. Responsável pela censura e fiscalização literária, o órgão sofreu algumas reformulações nos anos seguintes: da Real Mesa Censória à Real Mesa de Comissão Geral, instituída por D. Maria I em 1787 e abolida, como inútil, já em 1794, não houve, contudo, alteração nesta determinação básica. No entanto, apesar das inúmeras tentativas empreendidas na tarefa de repressão literária, elas não foram suficientes para barrar a penetração e a leitura dos ditos escritos filosóficos. Em alguns casos, a culpa pela circulação recaía sobre a própria censura: as constantes críticas à liberalidade da Real Mesa de Comissão Geral, atuante entre os anos de 1787 e 1794, o demonstram.¹⁷ Seja como for, as tentativas de reforma incidem, entre outros, sobre a necessidade de tornar o órgão mais eficiente na execução de suas tarefas.

E, naturalmente, a preocupação crescia na medida em que os rumos dos acontecimentos externos tornavam-se mais assustadores. Assim, quando, em 1794, o governo de D. Maria I lançou uma carta de lei abolindo a Real Mesa de Comissão Geral, o motivo alegado para a medida consistiu na existência de “uma extraordinária e temível Revolução Literária e Doutrinal” em curso. Esta, ao voltar-se contra as opiniões estabelecidas e divulgar novos princípios e sentimentos, causaria, de acordo com o mesmo documento, a ruína da Religião, dos Impérios e das Sociedades.¹⁸

Embora não se deva desconsiderar o impacto de acontecimentos como a Independência das 13 Colônias Inglesas da América do Norte, em 1776, destacava-se no cenário um acontecimento especial, responsável pela intensificação da repressão à circulação de idéias consideradas perniciosas: a Revolução Francesa e, sobretudo, o Terror Jacobino, que conduziu o rei Luis XVI à morte na guilhotina em janeiro de 1793.¹⁹ Exemplar a este respeito é a consideração que, em 1799, Diogo Ignácio de Pina Manique, Intendente Geral da Polícia de Lisboa, fez sobre a tolerância. Esta,

assim civil como religiosa, que em tempos mais serenos não era absolutamente compatível com a forma e sistema do nosso governo, mas em que, pelas circunstancias, era menos temível, torna-se agora o principal

¹⁷ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado ...*, p. 195-197.

¹⁸ Carta de Lei de 17 de Dezembro de 1794. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt, Capturado em 19/01/08.

¹⁹ Ana Cristina Bartolomeu Araújo. As invasões francesas e a afirmação das ideias liberais. In: Mattoso, José. (org.). *História de Portugal*. Quinto volume. O liberalismo (1807-1890). Editorial Estampa; Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves. *Napoleão Bonaparte: Imaginário e Política em Portugal (1808-1810)*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 71-4.

objecto do magistrado de Polícia [...]. Repeli sempre todos os clubes e sociedades [...] que não tivessem o selo da aprovação do Governo: esta regra elementar de Polícia [...] é um dos principais apoios a que, com tanta glória minha, eu julgo dever a tranqüilidade e fidelidade com que se tem mantido a nação portuguesa incólume da epidemia civil e moral que igualmente infecta o sacerdócio e o império.²⁰

No mesmo sentido caminhava sua preocupação em coibir o alastramento da maçonaria em Portugal, pois “tinha por verdade incontrovertida a coincidência do maçonismo e do jacobinismo”. Em ofício dirigido a Rodrigo de Sousa Coutinho, informava que, décadas atrás, no reinado de D. João V, um maçom havia sido condenado, sendo, contudo, aquela época não “tão crítica como a presente e que não estava diante dos olhos o que havia sucedido na América setentrional e em Paris.”²¹ O ambiente de crescente tensão, no qual algumas verdades e certezas pareciam vacilar diante das possibilidades oferecidas pelos exemplos revolucionários recentes, implicava na necessidade de uma vigilância atenta e de uma repressão exemplar a todos aqueles que adotassem posturas consideradas desviantes. Diante do perigo representado pelas incertezas das circunstâncias não havia espaço para a tolerância.²²

Assim, foi a ocorrência da Revolução Francesa e, sobretudo, o processo de radicalização do Terror Jacobino que marcaram uma inflexão importante: no âmbito das preocupações das autoridades régias e de alguns indivíduos, a acusação de partidário dos *abomináveis* princípios franceses tomava cada vez mais o primeiro plano. À medida que o curso revolucionário projetava-se sobre a Europa, esta determinação era intensificada. O período napoleônico tornou-se, sob esse ângulo, característico: ao longo das invasões francesas de Portugal, panfletos os mais diversos circularam, veiculando, entre outros, imagens negativas sobre Napoleão enquanto herdeiro da Revolução Francesa.²³

Com isto não se apagava a preocupação de coibir a circulação dos princípios dos filósofos libertinos, mas inseriam-se os supostos erros destes filósofos no problema maior da Revolução Francesa. Estabelecia-se assim, para alguns indivíduos, uma relação de causa e efeito estranha aos nossos olhos contemporâneos. As idéias provocam revoluções? – problematizou Robert Darnton. E Roger Chartier não se furtou à questão, respondendo que

²⁰ Apud Silva Dias. *Os primórdios da maçonaria* ..., p. 340.

²¹ Idem. *Ibidem*, p. 355.

²² Hans-Georg Gadamer. “A idéia de Tolerância: 1782-1982.” In: *Elogio da Teoria*. Lisboa: Edições 70, 1983.

²³ Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves. *Napoleão Bonaparte* ..., p. 119-182.

não.²⁴ A pergunta, sem dúvida, comporta inúmeros debates e posicionamentos. Contudo, não apenas para as autoridades régias e eclesiásticas portuguesas de finais do Setecentos como para várias personagens do período, as ideias transmitidas através de determinadas leituras tanto podiam provocar revoluções, quanto dissuadi-las. Dessa maneira, dentro dos objetivos deste capítulo, mais importante do que questionar se, de fato, as idéias provocavam revoluções, será buscar o motivo por que, para alguns indivíduos, esta relação se apresentava como um fato concreto, quase uma fatalidade. Na realidade, revelam-se profundas as implicações práticas e o significado social dessa convicção, pois esta acaba por atribuir aos livros, enquanto objetos de instrução em Portugal ao final do século XVIII, o estatuto de veículos de contágio revolucionário, veículos de antídoto e veículos de progresso.

Por conseguinte, se, por um lado, os livros gozavam de papel privilegiado como instrumentos de transmissão de saberes e de doutrinas, incidindo diretamente sobre o ato de instrução, por outro, não eram os únicos a fazê-lo. Para tanto, concorriam também a circulação de manuscritos e a oralidade. Mais difíceis de rastrear e conter do que a palavra impressa, a circulação de papéis manuscritos e as conversações, as leituras públicas, semi-públicas e privadas converteram-se em instrumentos fundamentais de difusão e transmissão de ideias. Não há, porém, uma dicotomia entre essas três esferas.²⁵ O ato de escrever desdobra-se a partir de um contexto comunicativo que implica em considerar não somente a circulação da palavra impressa como da própria oralidade.²⁶ Do mesmo modo, as leituras efetuadas por um indivíduo ingressam de diferentes maneiras no complexo círculo da oralidade e contribuem para uma maior disseminação dos conteúdos assimilados, conduzindo com freqüência a apropriações individuais ou coletivas, que podem implicar, inclusive, em novos escritos. Assim, na América Portuguesa, a preocupação de coibir o contato com obras defesas levou as *Constituições do Arcebispado da Bahia*, redigidas no início do Setecentos, a

²⁴ Roger Chartier. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: los Orígenes culturales de La Revolución francesa*. Barcelona: Gedisa editorial, 1995. p. 95 ss. Chartier refuta o argumento de R. Darnton de que os livros filosóficos, de certo modo, preparam a Revolução Francesa ao abalarem as estruturas sociais e políticas do Antigo Regime, dentre eles, a monarquia. “Las imágenes contenidas em los libelos y panfletos no se graban en la mente de sus lectores como en una cera blanda, y la lectura no trae necesariamente la creencia. Si existe algún vinculo entre la difusión masiva de la literatura panfletaria de una agresividad irrespetuosa y la destrucción de la imagen monárquica, sin duda no es ni directo ni obligado.” Idem, p. 97.

²⁵ Robert Darnton. *Os dentes falsos de George Washington*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 49-54.

²⁶ João Luis Lisboa. *Ciência e Política*. Ler nos Finais do Antigo Regime. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.

proibir não apenas a sua leitura, mas igualmente o ato de as *ouvir ler*.²⁷ Num mundo em que, a despeito do crescente interesse pelo impresso, a oralidade continuava imperando majoritariamente, esta determinação tornava-se indispensável.²⁸ Por outro lado, nesse ambiente, os manuscritos, ainda que em pequena quantidade, representavam a possibilidade de difusão da palavra escrita de maneira informal, com a possível intenção de burlar as determinações da censura oficial. Nessas condições, circulou em 1785 pela Universidade de Coimbra a sátira anônima *O Reino da Estupidez*.²⁹ E o caso não foi único.³⁰

Em Portugal, a interligação entre esses diferentes campos de comunicação encontra-se atestada não apenas em alguns processos inquisitoriais, nos quais transparecem tanto as conversações quanto a rede de empréstimos interpessoais de livros proibidos através das quais se operava a disseminação de certas doutrinas,³¹ mas igualmente nos alvos das perseguições empreendidas por Pina Manique: conversas em praças e cafés, estrangeiros residentes em Portugal e supostamente afeiçoados aos princípios franceses, apreensão de panfletos manuscritos e de livros proibidos contrabandeados – todos esses elementos constituíam diferentes possibilidades de contaminação do reino e de seus domínios pelas perigosas máximas francesas.³² Para o intendente, portanto, a permanência da ordem estabelecida implicava tanto em uma vigilância atenta quanto em uma repressão severa a estas diferentes ocasiões.

De qualquer forma, ao longo da segunda metade do século XVIII, assistiu-se, em alguns ambientes portugueses, a uma crescente preocupação com a circulação dos escritos filosóficos e com os riscos que isto trazia para a manutenção da estrutura social vigente. Contrapartida do contexto de efervescência política e intelectual do reino, a repressão literária implicava em duas vias complementares: por um lado, o combate à difusão dos escritos filosóficos seguiu, lado a lado, aos esforços de manutenção da ordem social do Antigo Regime, ao mesmo tempo em que estimulava a construção de representações sobre o sedicioso. Por outro, tendeu a configurar-se um conflito no âmbito da cultura escrita, sob o

²⁷ Luiz Carlos Villalta. “O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura.” In: Laura de Mello e Souza. *História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 379.

²⁸ Idem. *Ibidem*.

²⁹ Francisco de Melo Franco. *Reino da Estupidez*. São Paulo: Editora Giordano, 1995.

³⁰ David Higgs. “O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e “a Luciferina Assembleia” do Rio de Janeiro na década de 1790.” *RIHGB*, Rio de Janeiro, 162 (412) 239-384, jul./set. 2001. pp. 240-244.

³¹ IANTT. Inquisição de Lisboa. proc. 2015 ...

³² Silva Dias. *Os primórdios da maçonaria ...*, p. 355 ss.

qual esconde-se, em alguns casos, a percepção de que as ideias se combatem com ideias.³³ Não obstante, não se encerra aí a questão. Ainda que de forma marginal em relação aos objetivos deste trabalho, uma terceira dimensão se acrescenta: no âmbito do reformismo ilustrado régio, o processo de valorização de saberes considerados úteis ao progresso do reino. A reforma da Universidade de Coimbra em 1772 e a introdução de novos autores nos estudos, os catálogos da livraria da tipografia régia, a criação da Academia Real das Ciências, a criação da tipografia do Arco do Cego e o envio de obras técnicas para a América Portuguesa com o intuito de promover a agricultura por Rodrigo de Sousa Coutinho o demonstram claramente. Assim sendo, o pragmatismo desse reformismo ilustrado define, portanto, não somente o potencial das transformações empreendidas, como também os limites para a circulação das novas ideias, em função da política literária repressiva adotada diante dos escritos filosóficos.

Assim, o que está em jogo neste capítulo não é, necessariamente, uma história das práticas de leitura; tampouco uma apreciação do circuito de transmissão dos textos. O livro e, até certo ponto, a leitura ocupam aqui, sem dúvida, um lugar central, mas sob uma ótica diferente. Antes de tudo, é um imaginário que importa compreender: aquele que envolve a crença, compartilhada por autoridades régias e eclesiásticas portuguesas e outros indivíduos ao final do século XVIII, quanto ao perigo representado pela circulação dos escritos filosóficos para a manutenção da estrutura social do reino e seus domínios. Parte integrante do contexto de efervescência de finais do Setecentos, este imaginário remonta não apenas ao poder conferido às ideias no sentido de que elas faziam agir. Uma dimensão mais profunda consiste nessa preocupação de conservar a estabilidade da monarquia num período de crescente tensão, que podia ser abalada tanto pela circulação interna de algum escrito filosófico, quanto pelo temor de que os acontecimentos revolucionários externos se alstrassem em solo português. Diante desse cenário, aos livros filosóficos e aos adeptos de suas doutrinas eram, muitas vezes, atribuídas qualificações pejorativas específicas, as quais se vinculavam ao problema maior da heresia e da sedição: as de libertino, materialista, deísta ou suposto espírito forte. É esse duplo processo que está no cerne deste capítulo.

Seja como for, não é possível esquecer que os problemas da repressão aos livros considerados socialmente perigosos e da construção de representações negativas sobre os seus leitores não é, de modo algum, peculiar ao período delimitado. A preocupação em coibir a

³³ Caetano Beirão. *D. Maria I (1777-1792): subsídios para a revisão da história do seu reinado*. Lisboa: Empresa Nacional de publicidade, 1934. p. 257.

circulação de escritos considerados potencialmente subversivos ultrapassa, tanto para o passado quanto para o futuro, as dimensões temporais de meu trabalho. Sob a capa maior da censura literária, escondem-se dinâmicas e relações de força específicas a cada processo histórico. Sendo assim, não é um quadro geral sobre o poder pernicioso atribuído a alguns livros, enquanto objetos instrução e de transmissão de idéias, que pretendo apresentar. Mas o processo de repressão aos escritos filosóficos em Portugal ao longo do último quartel do século XVIII, no qual a ocorrência da Revolução Francesa e seus desdobramentos atuaram como fatores catalisadores em um cenário já marcado por uma crescente tensão.

1.1. Os poderes do livro

Quando o cura e o barbeiro decidiram fazer um auto de fé na livraria de D. Quixote, lançando ao fogo alguns de seus títulos, fizeram-no convencidos dos danos que estes haviam causado ao fidalgo. Não menos convencidas estavam a ama e a sobrinha do famoso cavaleiro andante. Afinal, fora a partir da leitura dos romances de cavalaria que o então fidalgo Quixada decidira transformar-se no cavaleiro andante D. Quixote de la Mancha, lançando-se ao mundo em busca de aventuras que eliminassem agravos. As leituras deram lugar à perda do juízo: tabernas transformavam-se em castelo; moinhos, em gigantes; a realidade assumia as formas criadas por sua imaginação, a qual, por sua vez, tinha sido alimentada pela leitura dos ditos romances. A triste sorte que levava os livros à fogueira era, assim, mais do que justificada: cabia afastar o fidalgo daquele mal para – quem sabe? – conter os seus funestos efeitos.³⁴

Na Lisboa de 1794, Diogo Inácio de Pina Manique, o Intendente Geral de Polícia, desejava o mesmo fim para os livros de Raynal, Brissot e Voltaire. Para ele, esses e outros papéis incendiários, “*mereciam serem ali na praça do Rossio queimados pela mão do algoz.*”³⁵ Temia-se que espalhassem idéias revolucionárias.

Embora separadas entre si por quase dois séculos, as aventuras de D. Quixote, imortalizadas por Miguel de Cervantes, e a proposta de Pina Manique revelam um dos imaginários em torno dos livros e dos efeitos da leitura: o caráter ativo dos livros, no sentido de que a sua leitura podia atuar ativamente sobre o comportamento humano, influenciando-o.

³⁴ Miguel de Cervantes Saavedra. *D. Quixote de la Mancha*. ??? Vol. 1. 1949.

³⁵ Apud José Augusto dos Santos Alves. *A opinião pública em Portugal (1780-1820)*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2000. p. 72-3.

As atividades da censura literária repousam sobre esta dimensão.³⁶ É a crença no perigo que certos livros representam de transmitirem determinadas doutrinas e práticas consideradas desviantes e, com isso, questionarem elementos basilares da ordem social estabelecida que justifica o ato repressivo. Como foi, aliás, a crença no poder das feiticeiras que justificou a sua perseguição algum tempo antes.³⁷

Neste ponto, os censores não estavam sozinhos. Ao longo do Setecentos, é possível notar crenças similares em alguns escritos médicos, particularmente em Tissot e Bienville, assim como nos escritos dos filósofos desejosos de ilustrar a humanidade. Em Portugal, aparecem nas falas de alguns leitores heterodoxos, nos textos que procuravam refutar obras filosóficas a partir de uma perspectiva religiosa, nos editais de censura, nas perseguições empreendidas pelo Santo Ofício e pelo intendente Pina Manique. Não era uma mera discussão idealista e descolada do mundo material que estava em jogo, mas a percepção do caráter concreto e prático dos efeitos que podiam ser causados pelas ideias: elas faziam agir. Disso decorria um duplo processo: se, por um lado, era considerada perniciosa a leitura dos ditos maus livros, por outro, estimulava-se a leitura daqueles considerados bons.

Certo, porém, é que os adjetivos *maus* e *bons* são relativos e remetem a jogos de força peculiares ao processo histórico em estudo; ou seja, o sentido dessas adjetivações é social. Do mesmo modo, os jogos de poder resultantes dessa dinâmica não devem ser menosprezados. Dependendo de quem as lia e do modo que procedia à leitura, as mesmas ideias podiam assumir adjetivações e significados diferentes. Se, para Voltaire, o ideal de sociedade era estruturado, entre outros, por concepções deístas, para outros, tal postura, ao suplantiar a revelação divina, elevar a natureza ao primeiro plano e defender a tolerância, não somente era inadmissível, como implicava na construção de uma série de representações negativas. Não obstante, perceber a existência de diferentes formas de percepções da realidade em disputa não significa anular a existência de padrões, que se não eram unânimes, eram pelo menos socialmente reconhecidos e, enquanto tais, capazes de se impor sobre os demais de forma legal e oficial.

É a partir desta determinação que cabe tentar compreender algumas das estratégias empreendidas. O anonimato e o segredo, adotado por alguns indivíduos desejosos de tornarem

³⁶ Jean-Marie Goulemot. *Esses livros que se lêem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000. p. 87-89.

³⁷ Robert Mandrou. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

públicas as suas críticas, é uma delas. Da mesma forma que é o elogio da *prudência* ao falar sobre determinados assuntos.³⁸ Assim, a existência de limites formais para a crítica não significava que esta fosse totalmente anulada: era preciso buscar os meios pertinentes para torná-la pública. Ao longo do século XVIII, as estratégias adotadas passavam, muitas vezes, pelos canais clandestinos de circulação literária, pelo anonimato e pela prudência.³⁹ Deste modo, se, para as autoridades régias e eclesiásticas portuguesas, as obras de Voltaire, que circularam clandestinamente, inseriam-se no grupo dos *maus* livros ao ameaçar a ordem social, para outros, dentre os quais o próprio Voltaire, cabia à leitura desses mesmos livros a importante tarefa de iluminar as trevas da ignorância, mediante o esclarecimento do leitor. Dependendo do ponto de vista, os adjetivos *maus* e *bons* dão forma a diferentes conteúdos e dimensões. Fiquemos, pois, com a perspectiva oficial.

Obras contra a ortodoxia católica, contra os bons costumes e contra a autoridade temporal formavam, em geral, o grupo dos livros considerados subversivos, embora não estivessem excluídos outros assuntos. Os limites entre a legalidade e a ilegalidade nem sempre se mostravam claros. A inventividade do leitor cumpria a sua parte nessa imprecisão.⁴⁰ Obras, a princípio permitidas, eram alvos por vezes de leituras e usos heterodoxos através de uma resignificação de seu sentido mais tradicional. Nem mesmo a Bíblia escapava destas apropriações heterodoxas.⁴¹ Em alguns casos, o problema não estava nem tanto nos autores utilizados, mas nos usos e destinos conferidos a suas ideias. O caso da obra *Medicina Theologica*, publicada anonimamente em Portugal, é bastante elucidativo quanto a isso.⁴² Partindo de premissas recorrentes ao pensamento médico setecentista, que circularam abertamente em outros escritos médicos portugueses do período, a obra, ao transplantá-las para a esfera do religioso, conferiu-lhes um novo uso, nada tradicional, ao tentar modificar, ou pelo menos questionar, antigas práticas e costumes desde muito consagradas pelo pensamento católico ortodoxo.

Imprecisões à parte, ao final do Setecentos europeu, sob a designação genérica de *maus livros* escondiam-se títulos e gêneros diversos que iam da filosofia à pornografia. O

³⁸ *Autos da Devassa: Prisão dos Letrados do Rio de Janeiro – 1794*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, p. 73.

³⁹ Robert Darnton. *Edição e Sedição: o universo da literatura clandestina no século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; *Os best-sellers proibidos da França Revolucionária*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

⁴⁰ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado ...*, p. 401 ss.

⁴¹ Idem. *Ibidem.*, p. 405-409.

⁴² Francisco de Melo Franco. *Medicina Theologica ou Supplica Humilde*. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794.

problema em torno dos livros considerados subversivos ia, portanto, muito além daqueles que, hoje, consideram-se clássicos do movimento iluminista: Diderot, Rousseau, Voltaire, etc. Nesse conjunto, a literatura pornográfica ocupava um lugar fundamental, emergindo, ao longo do século XVIII, como uma força a mais ao lado da literatura erudita.⁴³ No mundo complexo da ilegalidade, pornografia e filosofia apareciam de mãos dadas: o efeito de corrupção dos costumes as uniam.⁴⁴ Corrupção, por sua vez, acompanhada por um abalo da fé, materializando assim a ameaça social e política que resultava da leitura desses livros ditos *maus*.⁴⁵ Para muitos, estabelecia-se assim uma íntima relação entre as lições que traziam, a heresia a que conduziam e os comportamentos socialmente desviantes que acarretavam.

A medicina da época não deixava de atestar o efeito negativo da leitura do livro erótico, sobretudo aquela voltada para a patologia sexual. Obras como *O onanismo* (1760) do médico suíço Samuel Tissot e *A ninfomania, ou tratado sobre o furor uterino* (1771) de J. D. T. de Bienville argumentavam sobre o papel das más leituras na gênese dos excessos sexuais. Nesse caso, a leitura, ao excitar a paixão e o desejo de concretização do ato sexual, agia diretamente sobre o físico, perturbando a sua harmonia inicial.⁴⁶ Isso porque a paixão, entendida pela literatura médica da época como um desordenamento e agitação das fibras nervosas que rompia o equilíbrio corporal, acabava por acarretar implicações físicas de longo alcance.⁴⁷ O que não significava que o lado moral estivesse ausente: ao incitar o desejo, a castidade e a abstinência caíam por terra.

Assim, se, para Tissot, os livros influenciavam no desenvolvimento da doença do onanismo, a cura passava, entre outros meios, pela interdição das leituras que pudessem remeter às ideias que importava coibir. Bienville não diferia muito do médico suíço. Para ele, o problema de Lucile, donzela de Orleans, estava diretamente relacionado a sua escolha pelos livros:

Os livros piedosos e instrutivos lhe causam vapores; ela não lê nada além de *Paysan parvenu* (O camponês arrivista) ou outras obras do gênero, que nutrem em suas veias o veneno e o triste fogo que a consomem; e no seu espírito, as perigosas e loucas esperanças que o obsedam.⁴⁸

⁴³ Jean-Marie Goulemot. *Esses livros que se lêem*; Robert Darnton. *Os best sellers proibidos ...*, p. 37.

⁴⁴ Robert Darnton. *Os Best-Sellers proibidos ...*, p. 36-37.

⁴⁵ Jean-Marie Goulemot. *Esses livros que se lêem ...*, p. 27-28.

⁴⁶ Idem. *Ibidem*, p. 64-66.

⁴⁷ Francisco de Melo Franco. *Medicina Theologica ...*

⁴⁸ Jean-Marie Goulemot. *Esses livros que se lêem ...* Para a citação ver p. 65.

A preocupação em torno dos efeitos nefastos oriundos da leitura dos livros obscenos não era peculiar aos tratados de medicina. A perseguição era bem mais ampla e englobava, igualmente, dimensões religiosas e sociais: os excessos destruidores, a transgressão das leis, o pecado, a desonra física e moral constituíam diferentes indícios de sua perigosa influência:

O século é unânime para condenar esse [tipo de] livro. E é bem o paradoxo dessa época do livro triunfante. Os filósofos denunciam os livros dos fanáticos; a Igreja, os escritos dos filósofos e os livros licenciosos; os homens da arte, juristas e médicos, todos os livros que incitam à devassidão, corrompem os costumes e incitam o indivíduo contra as leis.⁴⁹

Apesar dos efeitos perniciosos que se atribuíam à leitura de determinados livros, acreditava-se que eles não atingiam todos os indivíduos da mesma maneira. Em Portugal, além das mulheres, *espíritos fracos e superficiais*,⁵⁰ supunha-se que os jovens e estudantes estavam mais sujeitos aos seus efeitos e, por isso, demandavam maiores cuidados em suas escolhas literárias. Assim, ao tentar despachar alguns livros na alfândega do Rio de Janeiro, João Mongan foi proibido pelo censor de fazer entrar a obra *Jeune Werther* de Goethe; teve por justificativa, entre outros, o fato de que o livro era um “daqueles escritos aonde as paixões são representadas em todo o seu furor e excesso, e aonde a incauta e débil mocidade bebe o sutil e mortífero veneno tão pernicioso nas suas conseqüências à religião e à sociedade”.⁵¹

A mesma preocupação presidiu ao julgamento que o censor Garção Stockler fez da obra *Ensaios Filosóficos* de David Hume. Para ele, o livro não devia ser lido pela “mocidade estudiosa para não enervar as forças de suas faculdades mentais antes deles chegarem à sua natural consistência”. Sendo, contudo, o seu acesso permitido aos professores de filosofia e aos homens cuja formação filosófica já estivesse concluída.⁵²

Algumas décadas antes, por volta de 1780, a mesma determinação emergia do parecer dado pelo censor Antônio Pereira de Figueiredo sobre a obra *Tableau de Paris* (de Louis-Sébastien Mercier). Se, por um lado, afirmava a existência de muitos ensinamentos importantes no livro, por outro, notava-lhe alguns pontos passíveis de abuso, no âmbito religioso, por parte de leitores *moços*. Por conseqüência, a sua leitura era recomendada

⁴⁹ Idem, *Ibidem*, p. 59.

⁵⁰ Edital de 24 de Setembro de 1770. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt Capturado em 19/01/08.

⁵¹ Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves. Censura, circulação de idéias e esfera pública de poder no Brasil, 1808-1824. *Revista Portuguesa de História*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v. 33, 1999, p. 677.

⁵² Idem. *Ibidem*, p. 680.

exclusivamente “*a todo o homem sisudo.*”⁵³ Da mesma forma, o regimento que estruturava a Real Mesa Censória permitia a circulação dos livros escritos pelos autores protestantes tolerados em função da paz de Munster – Grotius, Pufendorf, etc. –, visto que a sua leitura, no geral, era restrita aos “homens doutos, e superiores ao perigo, que se pode considerar nos sobreditos livros.”⁵⁴

Na mocidade, ainda em processo de formação tanto física quanto moral e, portanto, “*falta de luzes e de experiência,*”⁵⁵ os efeitos de determinadas leituras eram considerados mais devastadores do que nos homens já formados. No século XVIII, as fibras e os nervos elevados ao primeiro plano cumpriam, pelo menos no âmbito específico da literatura médica europeia, a sua parte nesse imaginário: a fragilidade das fibras nervosas ainda em formação tornava ainda mais perigosos os excessos e as paixões. Paixões que, segundo acreditavam, nasciam ou eram estimuladas pela leitura de determinados livros.⁵⁶

Outras variáveis atuavam nesse cenário. Dentro da lógica de uma sociedade de privilégios, assentada sobre a desigualdade entre os homens, como era a luso-brasileira de finais do XVIII e inícios do XIX, as possibilidades de acesso ao livro proibido variavam ainda conforme a qualidade dos indivíduos. Em função desta, a Real Mesa Censória e os órgãos que depois a substituíram concederam licenças que permitiam a posse e leitura de obras por alguns indivíduos de comprovado valor, a fim de refutar os seus erros e mesmo para delas tirar algum proveito.⁵⁷ De maneira equivalente, a necessidade de leituras impostas pelo exercício profissional justificavam igualmente, em alguns casos, a concessão.⁵⁸ Assim, alguns homens de leis tiveram permissão para ler obras defesas. Com isso, brechas na eficácia do aparato censório eram abertas, possibilitando não apenas a leitura de algumas das obras proibidas, como o extravasamento de seus conteúdos para além do estreito círculo formado pelos detentores de tais privilégios. De qualquer forma, as desiguais possibilidades de posse e os desiguais efeitos proporcionados pela leitura de alguns livros proibidos não apagavam uma de suas principais características: o de serem considerados *maus* livros. As cautelas recomendadas pela Coroa Portuguesa aos detentores de licenças é um indício disso.

⁵³ Apud José Augusto dos Santos Alves. *A opinião pública ...*, p. 350-1.

⁵⁴ Alvará de 18 de Maio de 1768. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt Capturado em 19/01/08.

⁵⁵ Ver Edital de 24 de Setembro de 1770 ...

⁵⁶ Jean-Marie Goulemot. *Esses livros que se lêem ...*; Roy Porter & Georges Vigarello. “Corpo, saúde e doenças.” In: Georges Vigarello (dir). *História do Corpo*. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Editora Vozes, 2008. pp. 474 ss.

⁵⁷ Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves. *Censura, circulação de idéias ...*; Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado ...*, p. 239 e p. 265.

⁵⁸ Idem. *Ibidem*.

Ao estabelecer as normas da recém criada Real Mesa Censória, embora o alvará régio de 1768 acenasse com a possibilidade da concessão de licenças para a leitura de obras defesas, não o fazia sem ressalvas. Deviam, pois, permanecer “fechados com chaves e com redes de arames”, a fim de que só saíssem das estantes em caso de absoluta necessidade. A mesma determinação era imposta aos mercadores de livros, livreiros e impressores detentores do privilégio de comercializarem livros proibidos. O descumprimento dessas precauções implicava não apenas a perda dos livros como a revogação das licenças.⁵⁹ O mesmo tom orientava o alvará de 1795:

Todas e quaesquer licenças que se derem, serão sempre concedidas com a condição de estarem os livros prohibidos em recato, resguardados em armarios, ou estantes fechadas com chaves, ou redes de arame, assim, e de maneira, que não possam ser vistos, nem lidos, não sendo por pessoa, que tenha licença, sob pena de perdimento dos ditos livros, e de revogação das mesmas licenças.⁶⁰

Na ótica da censura, era preciso evitar a circulação destes livros perniciosos entre as pessoas comuns, resguardando assim a ordem social dos funestos efeitos que sua ampla circulação e leitura podiam produzir.

Por outro lado, se, em Portugal, os ideais veiculados pelos novos filósofos eram considerados perigosos e pareciam ameaçar a estabilidade de uma sociedade de Antigo Regime, para estes mesmos filósofos, na Península Ibérica como além, cabia à circulação destes ideais a importante tarefa de difundir as Luzes capazes de dissipar as trevas da ignorância. Na base desse propósito estava a educação. O seu sentido diferia daquele que hoje lhe é atribuído. Não havia aqui necessariamente escolas, mas sim uma intenção: era preciso mudar a forma de pensar dos homens e reformar as instituições.⁶¹ Mas como fazê-lo? Através da palavra impressa. Aos livros cabia a importante tarefa de reformar o público e instaurar, mediante o esclarecimento, uma nova forma de pensar e de agir.⁶² Até mesmo Rousseau que, com palavras fortes, dizia odiar os livros, valia-se deles para difundir o seu modelo particular de educação e de sociedade pautado, entre outros, pelos sentidos e pelos ditames da natureza:

Odeio os livros, eles só ensinam a falar do que não se sabe. Dizem que Hermes gravou em colunas os elementos das ciências, para pôr suas

⁵⁹ Ver alvará de 18 de Maio de 1768 ...

⁶⁰ Alvará de 30 de Julho de 1795. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt Capturado em 19/01/08.

⁶¹ Robert Darnton. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 18.

⁶² Maria Lúcia Garcia Palhares Burke. “Introdução.” In: *The Spectator: O teatro das Luzes. Diálogo e Imprensa no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1995.

descobertas ao abrigo de um dilúvio. Se as tivesse bem gravado na cabeça dos homens, ter-se-iam conservado por tradição.⁶³

Seja como for, apesar do ódio declarado, não deixava o filósofo de atestar, meio que a contragosto, a importância da instrução dos livros:

Já que precisamos absolutamente de livros, existe um que oferece, a meu ver, o melhor tratado de educação natural. Será o primeiro livro que Emílio lerá; sozinho, constituirá por bastante tempo sua biblioteca inteira, e nela sempre ocupará um lugar de destaque.⁶⁴

Este não era nem de Aristóteles, nem Plínio, nem Buffon, mas *Robinson Crusoe*. Nele, o já adolescente Emílio, devia encontrar tanto instrução quanto diversão. Aprenderia, contudo, mais pela experiência do que pelo livro em si: era preciso que pensasse ser ele o próprio Crusoe.

Apesar das contradições de Rousseau, não é possível desconsiderar que o ambicioso projeto envolvendo a *Encyclopédie*, com o objetivo de mudar o modo habitual de pensar das pessoas, integrava esse projeto educacional que atribuía ao impresso um papel fundamental.⁶⁵ Contudo, como observou Voltaire a d'Alembert, ele não conseguia entender que mal se podia fazer com um livro que custava 100 escudos: “Jamais se fará uma revolução com vinte volumes in-fólio, os livros pequenos, fáceis de conduzir, vendidos a 30 sous, é que poderão dar o que temer.”⁶⁶

Ainda que se mantivesse quase sempre distante de algum objetivo revolucionário, coube principalmente à imprensa periódica setecentista esse papel de agente educacional transformador. O fortalecimento do jornalismo cultural, mais preocupado em formar do que em informar, constitui o exemplo mais acabado disso. Com tal propósito, publicou-se em Londres *The Spectator* em 1711. Na verdade, a aparição do periódico marcou a ascensão desse novo tipo de jornalismo cultural profundamente marcado por uma ambição educativa, em cuja base encontrava-se o duplo desejo de mudar o modo de pensar e de agir das pessoas, corrigindo, mediante a instrução do leitor, os seus vícios e erros.⁶⁷

De acordo com o propósito educacional iluminista, estabelecia-se uma correspondência direta entre os aspectos morais e intelectuais: o aumento do conhecimento e

⁶³ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 243.

⁶⁴ Idem. *Ibidem*, p. 244.

⁶⁵ Franco Venturi. “Cronologia e Geografia do Iluminismo.” In: *Utopia e Reforma no Iluminismo*. São Paulo: Edusc, 2003; Maria Lúcia Garcia Palhares Burke. Introdução ..., p. 15.

⁶⁶ Álvaro de Araújo Antunes. *Espelho de cem faces: o universo relacional de um advogado setecentista*. São Paulo: Annablume: PPGH/UFMG, 2004. p. 93.

⁶⁷ Maria Lúcia Garcia Palhares Burke. Introdução ..., p. 17.

o estímulo à moralidade passavam a ser considerados pares relacionados entre si. Desse modo, a difusão do conhecimento e o subsequente desejo de tornar os homens mais ilustrados, mediante a instrução que o conhecimento de algumas obras podia proporcionar, ver-se-iam acompanhados pelo desenvolvimento da virtude.⁶⁸ Nesse ponto, porém, não é possível esquecer que os ideais morais dos filósofos iluministas nem sempre se harmonizavam aos padrões morais oficiais. Da mesma forma que os adjetivos *bons* e *maus*, *virtude* e *vício* não eram categorias absolutas e atemporais.

1.2 Portugal setecentista: os perigos da leitura

No ambiente português de finais do século XVIII, os problemas decorrentes da circulação dos ditos *maus* livros emergiram ao primeiro plano. Para algumas autoridades régias, o livro e a leitura podiam desempenhar um papel subversivo e corruptor. No geral, compartilhavam a mesma percepção dos censores franceses demonstrada mais acima. Supostamente oriunda da leitura dos tais livros *perniciosos*, a corrupção dos costumes era acompanhada, no entender delas, por uma vacilação na fé religiosa. Estabelecia-se uma íntima relação entre a lição desses livros, a heresia e a adoção de comportamentos considerados socialmente desviantes. As autoridades régias não estavam sozinhas nisto. Os próprios leitores pareciam compartilhar esse imaginário.

Assim, em 1779, os já mencionados estudantes da Universidade de Coimbra acusados de defenderem proposições heréticas justificaram os seus erros atribuindo aos livros lidos as ideias veiculadas e as posturas assumidas. A eles e somente a eles cabia a responsabilidade pelas proposições proferidas.⁶⁹ Nesse sentido, o estudante Nuno de Freitas, preso pela Inquisição sob a acusação de heresia, reputara à leitura do *Emílio* de Rousseau a culpa por ter posto em dúvida as verdades da religião católica.⁷⁰ Da mesma forma pronunciou-se Antônio de Moraes e Silva, igualmente implicado no processo. Não somente aconselhou ao estudante Vicente Júlio Fernandes a não ler mais os livros, posto que “lendo-os ficava em duvida”,⁷¹ como atribuíra aos *maus* livros lidos o desrespeito aos preceitos e práticas religiosas que confessara.⁷² Afinal, tinha sido a partir do aprendizado de tais doutrinas que começara a

⁶⁸ Maria Lúcia Garcia Palhares Burke. Introdução ..., p. 17-18.

⁶⁹ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado* ..., p. 429-435.

⁷⁰ Idem. *Ibidem*, p. 401.

⁷¹ IANTT. Inquisição de Lisboa. proc. 2015 ..., p. 5.

⁷² Idem. *Ibidem*, p. 47v.

comer carnes em dias proibidos e a não mais ir às missas.⁷³ Enquanto aos maus livros ficava reservada a responsabilidade pelos erros cometidos em matérias de religião, aos bons cabia o nobre papel de correção dos ditos erros: somados aos remorsos de sua consciência e à instrução de um missionário, a “*lição e doutrina dos bons livros*” emergia como um dos elementos ativos de sua suposta regeneração.⁷⁴ Tampouco o relato de José Maria da Fonseca fugia à regra. Foi a lição de uma parte do livro de Rousseau que lhe tinha ministrado “*novos motivos de tibieza na fé.*”⁷⁵ A origem de sua desgraça encontrava-se no primeiro ano da Universidade: foi aí que começara a familiarizar-se com as discussões heterodoxas em matérias de religião, em especial aquelas em torno do deísmo.⁷⁶

Quando inserida no imaginário português da época, a consideração dos estudantes nada tinha de excepcional. Compartilhavam-na as determinações da censura, os livros publicados em resposta aos escritos filosóficos, as ações do Santo Ofício e de Pina Manique, além de outras personagens. Entretanto, será que essa perspectiva determinista é fruto das condições históricas do período ou do olhar simplista do historiador? Para dissipar essa dúvida, basta, por hora, a remissão à carta de lei de 1787, com a qual D. Maria I aboliu a Real Mesa Censória e estabeleceu em seu lugar a Real Mesa de Comissão Geral. De pronto, fica esclarecida a importância de escolher livros bons e úteis, pois constituem “a principal parte da educação do homem, por aprender neles a sólida, e pura doutrina, e as suas obrigações, assim Cristãs, como Civis.”⁷⁷

De tais palavras, depreende-se não apenas a relevância assumida pelos livros, mas, sobretudo, a posição central que ocupavam a essa altura no processo de instrução do homem, dirigindo-o em suas ações. O caráter ativo da lição correspondia a um duplo processo, ao que parece, diretamente interligado: de um lado, o aprendizado da doutrina; de outro, o de suas obrigações. Enquanto o primeiro informava ao homem um conjunto de princípios basilares, o outro, em estreita relação com o anterior, apontava-lhe os deveres. Princípios doutrinários e determinações do agir caminhavam de mãos dadas. Na ordem dos valores expressos pela lógica desse sistema, a substituição dos ditos *bons* livros por aqueles considerados *maus* deixa entrever as mais funestas conseqüências. A seguir a lógica do argumento, o desvio em relação à ortodoxia do Antigo Regime, que se anunciava na mensagem de alguns livros, acabava por

⁷³ Idem. *Ibidem*, p. 40.

⁷⁴ Idem. *Ibidem*, p. 54v.

⁷⁵ Apud Silva Dias. *Os primórdios da maçonaria ...*, p. 255.

⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p. 255.

⁷⁷ Carta de Lei de 21 de Junho de 1787. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt Capturado em 19/01/08.

transcender o próprio livro. Ao constituir modelos ou indícios de práticas alternativas, que assumiam ou podiam assumir feições desviantes e socialmente corruptoras, o livro e a leitura viam-se dotados de uma força de persuasão descomunal. Não importa discutir aqui se, na prática, a relação entre livros/leituras e desestruturação da ordem política e social vigente seguiu fielmente essa percepção, o que levaria de volta ao velho problema do relacionamento teleológico entre Iluminismo e Revolução. Não é este o ponto em discussão, mas o imaginário que fazia atribuir aos livros e à leitura um amplo poder de persuasão e de ação, como deixam evidente os processos inquisitoriais abertos entre os anos finais de 1770 e 1780 contra as posturas libertinas e deístas mencionados acima. Neles, o desrespeito aos preceitos católicos tradicionais, o afastamento da fé e a adoção de posturas corrompidas constituíam não somente dimensões diretamente interligadas, como derivavam do contato com doutrinas consideradas socialmente perniciosas. E, sendo assim, não era estranho que a lição e circulação dos novos filósofos fosse considerada cada vez mais crítica para a manutenção da estabilidade social.

De todo modo, o ímpeto controlador sobre as práticas de leitura e circulação literária não era novidade. As atividades da censura desde o século XVI demonstram-no claramente, uma vez que a primeira notícia de destruição de obras heréticas em Portugal data de 1451, no reinado de D. Afonso V,⁷⁸ enquanto a publicação da primeira lista de livros proibidos aconteceu quatro anos depois do aparecimento, em 1543, do *Índice Romano*. Outras se seguiram: 1551, 1561, 1581 e 1624, esta vigorando até 1768, quando instituiu-se a Real Mesa Censória.⁷⁹ Diretamente afetada pelo espírito da Contra-Reforma, a censura literária em Portugal obedeceu, de 1576 a 1768, a um sistema tríplice, do qual faziam parte três instâncias diferentes: o Ordinário, a Inquisição e o Desembargo do Paço como tribunais independentes entre si.⁸⁰ À Inquisição cabia perseguir os erros contra a ortodoxia; ao Ordinário, as doutrinas contrárias aos dogmas da fé, à moral cristã e à disciplina da Igreja; e ao Desembargo, a vigilância sobre os costumes públicos, as leis e a tranquilidade do estado.⁸¹ No geral, a atuação da censura literária ia desde a elaboração de listas de livros proibidos até visitas aos navios, livrarias, bibliotecas e tipografias, ou seja, compreendia todas as dimensões ligadas à produção e comercialização do livro. As primeiras notícias documentadas de a respeito datam

⁷⁸ Isabel M. R. Mendes Drumond Braga. Controlando as consciências ..., p. 2.

⁷⁹ Francisco Bethencourt. "A Inquisição". In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circuito de Leitores, 2000. v. 2, p. 124; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga. "Controlando as consciências ..., p. 2-4.; Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado* ..., p. 182-191.

⁸⁰ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado* ...

⁸¹ Isabel M. R. Mendes Drumond Braga. "Controlando as consciências ..., p. 4.

de 1550, permanecendo tais práticas em atividade nos finais do século XVIII e envolvendo igualmente a criação de uma rede de comissários para atuar com regularidade nos portos.⁸²

Parte do mesmo esforço de controle sobre os comportamentos, a escolha e difusão das obras consideradas *boas* também não tardaram a acontecer: o ensino da doutrina, a divulgação de livros de devoção, catecismos e hagiografias integravam um intuito pedagógico e evangelizador.⁸³ O movimento editorial português o atesta. Ao longo dos séculos XV e XVII, a tipografia atuou basicamente como um instrumento de difusão de obras de caráter religioso ou catequético. Perfil que, diga-se de passagem, não chegou a mudar radicalmente no século XVIII, embora tivesse crescido o número de publicações desligadas do mundo da religião.⁸⁴

Considerar a existência de um movimento prévio de censura tanto quanto de estímulo à circulação de determinadas obras consideradas boas não significa, contudo, apagar as conjunturas históricas específicas nas quais este duplo processo ocorreu. Inserir a atividade de repressão aos escritos filosóficos num contínuo, cujo objetivo maior se encerrava na preocupação de coibir a circulação e leitura de livros considerados socialmente perniciosos não diz muita coisa. Entre a perseguição às obras protestantes, em destaque no catálogo censório de 1624, e à perseguição, no final do século XVIII, aos escritos filosóficos, é a valorização do conhecimento e do impresso, a eclosão das Luzes, a novidade da Independência dos Estados Unidos e o horror à Revolução Francesa que emergem. Ou seja, é a partir da crescente tensão política e doutrinal do período que o significado dessa perseguição deve ser buscado. E foi justamente diante desse cenário que a noção de *libertinagem*, já revestida de forte cunho político, alcançou o primeiro plano em Portugal.

A essa altura, fossem elas dirigidas pelos órgãos de censura ou pelo Santo Ofício, as menções à figura do libertino se tornaram recorrentes em termos das atividades de repressão. Ao problema maior da libertinagem, relacionavam-se, muitas vezes, outros adjetivos, como os de *deísta*, *naturalista*, *materialista* e *espírito forte*. Pelo final da década de 1790, novos elementos entraram em cena. A crescente preocupação com a manutenção da ordem social vigente e a intensificação das atividades repressivas, sob o aguilhão da radicalização que caracterizou o processo da Revolução Francesa nesse período, situaram o maçom e o jacobino como os principais alvos da perseguição. Não obstante, nos limites deste trabalho, tal

⁸² Francisco Bethencourt. *A Inquisição ...*, p. 121-125.

⁸³ Idem, *Ibidem*.

⁸⁴ Para um balanço do movimento editorial português ao final do século XVIII ver João Luis Lisboa. *Ciência e Política. Ler nos Finais do Antigo Regime*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.

discussão não ocorrerá senão de forma muito marginal, já que a devida apreciação desses conceitos implica no desenvolvimento de outras discussões e no exame de fontes diversas. Na realidade, o foco concentra-se sobretudo em torno dos acusados de deístas, naturalistas, materialistas e espíritos fortes, que se situam no contexto maior envolvendo, entre outros, os processos inquisitoriais contra José Anastácio da Cunha, lente de matemática na Universidade de Coimbra, e contra os estudantes de 1779, assim como a publicação de escritos contrários aos livros filosóficos e a circulação de três obras anônimas: *O Reino da Estupidez* (1785), *O Filósofo Solitário* (1786) e a *Medicina Theologica* (1794). Nesse contexto, é a apreciação do significado e usos da noção de libertinagem e seus correlatos que se impõe.

1.3 O Libertino: um problema histórico

Tentar estabelecer uma definição precisa para os conceitos de *libertino* e *libertinagem* não é nada fácil, pois são muitas as variações sofridas pelo termo ao longo dos anos. Entre a *libertinagem erudita* do século XVII e a literatura libertina do século XVIII percebe-se uma diferença considerável.⁸⁵ A tarefa não é facilitada nem mesmo pela escolha de um período e espaço histórico bem delimitado. Mesmo nestes casos, a possibilidade dos conceitos comportarem diferentes empregos e significados continua servindo de obstáculo ao estabelecimento de uma definição precisa e unívoca dos termos. Não obstante, de modo algum, revela-se menos válida a tentativa de apresentar os problemas históricos envolvidos na questão.

Derivado etimologicamente do latim *libertinus*, ou seja, liberto, ao qual o direito romano opunha o homem nascido livre, o conceito, já remodelado, apareceu pela primeira vez em francês através da pena de Calvino por volta de 1554.⁸⁶ Com ele, pretendia designar os dissidentes oriundos das seitas protestantes do Norte da França, os quais seriam *libertinos* tanto no plano intelectual – a crença na moral da natureza, negando as religiões reveladas – quanto no plano dos costumes – a liberdade de costumes baseada, entre outros, na negação do pecado.⁸⁷ O desvio religioso associava-se à depravação dos costumes e à promiscuidade.⁸⁸ O

⁸⁵ Luiz Roberto Monzani. Origens do discurso libertino. In: Aduino Novaes (org). *Libertinos e libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 193.

⁸⁶ Aduino Novaes. “Por que tanta Libertinagem?” In: Aduino Novaes. *Libertinos e libertários...*, p. 10.

⁸⁷ Raymond Trousson. “Romance e Libertinagem no século XVIII na França”. In: Aduino Novaes. *Libertinos e libertários...*, p. 165-166.

⁸⁸ Idem. *Ibidem*.

uso do termo para denegrir grupos religiosos opostos, contudo, não era muito recorrente.⁸⁹ Apesar disso, importa destacar que a idéia tinha origem e se movia no interior de discussões religiosas.

Ao longo do século XVII outro sentido se impôs. Não era mais no interior das confissões religiosas antagônicas que o conceito circulava, embora a dimensão religiosa de maneira alguma estivesse ausente. Frequentemente associado à figura do ateu/materialista,⁹⁰ esse significado se ampliou ao longo do século passando a englobar igualmente os deístas⁹¹ e os livre-pensadores.⁹² *Espírito Forte* era um termo análogo.⁹³ Todos eles, contudo, destacavam-se por sua suposta irreligiosidade: por seus opositores, o libertino era entendido basicamente como um espírito irreligioso.

O sentido pejorativo do termo não foi de início consensual. Nem todos recusavam a designação de libertino. Foi La Bruyère nos *Caractères* (1688) que achou útil explicá-lo, visto que nem todos os *espíritos fortes* tinham consciência disso. Assim sendo, no âmbito do movimento conhecido como libertinagem erudita, historicamente situado no século XVII, predominou a aceção negativa veiculada pelos adeptos do cristianismo.⁹⁴ Para estes, o suposto desrespeito e desconsideração em relação aos preceitos religiosos tradicionais decorria da ausência de moralidade, o que, por sua vez, estava no cerne de uma complexa ligação causa-efeito estabelecida entre a libertinagem de espírito e a libertinagem de costumes.⁹⁵ Comportamento licencioso e ateísmo, dúvidas e/ou atitudes desdenhosas diante dos ensinamentos da Igreja e desregramento moral configuravam pares diretamente relacionados entre si. Incredulidade e devassidão de costumes constituíam, portanto,

⁸⁹ Lezch Kochakowicz. “O libertino”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Mythos/Logos. Sagrado/Profano. Imprensa Nacional, Casa da Moeda. 1987. p. 326.

⁹⁰ Negação da existência de qualquer deus espiritual, destacando, em seu lugar, tanto a suficiência da razão e da natureza, quanto a idéia de que o homem era composto por uma substância simples: a matéria. Para uma discussão em torno do conceito ver Sylvana Tomaselli. “Materialism.” In: Jeremy Black and Roy Porter (org.). *The penguin dictionary of Eighteenth-Century History*. England: Penguin Books, 1996. p. 450; Thomas L. Hankins. “The Character of the Enlightenment.” In: *Science and the Enlightenment*. Cambridge University Press, 1985.

⁹¹ Crença em um ser supremo criador do mundo, embora não atuante em seu posterior funcionamento. Repúdio à intolerância religiosa, à superstição e ao dogma. Confiança na razão e na religião natural, a qual se traduzia na percepção de que era possível chegar a Deus através das Leis da Natureza/Leis da razão, deixando de lado a revelação. Para uma discussão em torno do conceito, ver Thomas L. Hankins. *The Character of the Enlightenment...*; J. C. D. Clark. “Deism.” In: Jeremy Black and Roy Porter (org.). *The penguin dictionary of Eighteenth-Century History...*, p. 191; Dorinda Outram. *The Enlightenment...*, p. 34-35 e p. 40.

⁹² Raymond Trousson. *Romance e libertinagem ...*, p. 166.

⁹³ Lezch Kochakowicz. *O libertino...*, p. 326.

⁹⁴ Idem. *Ibidem*.

⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 327; Raymond Trousson. “Romance e libertinagem ...”, p. 166.

dimensões indissociáveis.⁹⁶ Como observou Raymond Trousson, por “ser a irreligiosidade fonte de imoralidade, o libertino de espírito é portanto ao mesmo tempo um libertino de costumes, um devasso e um depravado, já que o descrente não poderia ter moral”.⁹⁷

Foi Pierre Bayle quem, ao final do século XVII, procurou romper com esse paradigma. Na tentativa de desfazer a aliança entre religião e moral, Bayle sustentava que mesmo os ateus podiam ser virtuosos. Moralidade pessoal e crenças religiosas eram distintas. Com isso, pretendia superar o nexos pejorativo que aproximava a libertinagem de espírito da libertinagem de costumes.⁹⁸ No entanto, embora o século XVIII tenha tido início com essa tentativa, nem por isso o caráter infamante do termo se desfez. Nem a sua polissemia. No meio desta confusão semântica, Lezch Kochakowicz destaca que, de modo geral, o libertino, quando inserido nos debates filosóficos e teológicos e na linguagem comum, remetia a uma de três figuras: “em primeiro lugar, um depravado; em segundo, um diletante mundano e incrédulo; finalmente, um filósofo céptico.”⁹⁹ Na maioria dos casos elas não eram excludentes entre si. Muito pelo contrário. As representações construídas pelos escritores cristãos o demonstram. Como se viu, para estes, a despeito da tentativa de Bayle, libertinagem de espírito e libertinagem de costumes constituíam dimensões interligadas: irreligiosidade e comportamento moralmente desviante faziam parte de um mesmo processo.¹⁰⁰

O esquema simplista, esboçado acima, não deve iludir. Os historiadores da libertinagem confrontam-se, até certo ponto, com os mesmos problemas que os historiadores do Iluminismo: a diversidade das idéias propostas, dos debates e das discussões.¹⁰¹ Em geral, as palavras *libertino* e *libertinagem* cobrem um leque de opiniões, tendências e/ou comportamentos, que se afasta daquele ensinado pelos eclesiásticos e pelos fiéis, sendo o libertino, por isso mesmo, reputado como aquele que abusa da liberdade nos âmbitos moral e religioso, algo que acabava por extravasar para o campo político.¹⁰² Esse abuso, por sua vez, encontrava uma de suas raízes na liberdade de pensar: “Na solidão de seus gabinetes ou reunidos discutem, sem preconceitos, temas religiosos, de costumes e, por fim, invadem o

⁹⁶ Lezch Kochakowicz. O libertino..., p. 327.

⁹⁷ Cf. Romance e libertinagem ..., p. 166.

⁹⁸ Idem. *Ibidem*; Lezch Kochakowicz. O libertino..., p. 330

⁹⁹ Lezch Kochakowicz. O libertino..., p. 326.

¹⁰⁰ Idem. *Ibidem*, p. 330.

¹⁰¹ Dorinda Outram. *The Enlightenment...*

¹⁰² René Pintard. “Les problèmes de l’Histoire du libertinage. Notes et reflexions.” In: *Le Libertinage érudit dans le première moitié du XVIIe siècle*. Genève-Paris: Slatkine, 1983. p. XIV.

terreno da política.”¹⁰³

Rompendo com a autoridade e preocupados em seguir os caminhos da razão, embora não fossem necessariamente espíritos descrentes, como queriam as representações destacadas anteriormente,¹⁰⁴ os libertinos seiscentistas buscavam em geral abordar qualquer assunto sem se curvar aos dogmas da religião.¹⁰⁵ Apesar desse rótulo geral, a diversidade interna de posicionamentos e propostas era grande, o que fazia com que a questão complexa do relacionamento entre os pensamentos racional e religioso, característica da *libertinagem erudita*, não fosse abordada de maneira homogênea, do que seguiam-se leituras libertinas ora mais radicais, ora mais moderadas.¹⁰⁶ Galileu, La Mothe Le Vayer e Cyrano de Bergerac exemplificam-no.

Pretendendo resguardar a unidade da verdade, Galileu estabeleceu uma separação entre o campo da ciência e aquele da religião: “o Espírito Santo busca ensinar como a gente vai para o céu e não como vai o céu.”¹⁰⁷ A delimitação de um domínio próprio à investigação científica, distinguindo-o do domínio da salvação, resultava não apenas de uma tentativa de manter a autoridade da Igreja afastada da primeira, mas do desejo igualmente de evitar o estabelecimento de uma oposição manifesta entre a ciência e a religião. Enquanto à ciência cabia a investigação sobre as coisas naturais, à religião ficava reservado o domínio da salvação e dos costumes. Se ambas não possuíam o mesmo objetivo, não podiam entrar em contradição entre si. A unidade da verdade era assim mantida intacta, pelo menos em teoria.

A solução adotada por Galileu encontrou diferentes leituras nos anos seguintes. Enquanto La Mothe Le Vayer (1588-1672) seguia o caminho da contestação das verdades, realçando a incerteza do conhecimento em geral e considerando tanto o conhecimento humano quanto os discursos religiosos como hipóteses incertas, Cyrano de Bergerac (1619-1655) radicalizou a discussão ao refutar explicitamente a autoridade do campo religioso. Para ele, os modos de conciliação não eram válidos. Ao fazer da matéria algo eterno, era a ciência que assumia o primeiro plano, suplantando totalmente a autoridade das Escrituras. O mundo, sendo autossuficiente, não precisava de Deus, nem para funcionar, nem para ser.

¹⁰³ Luiz Roberto Monzani. *Origens do discurso libertino...*, p. 193. Reinhart Koselleck. “A compreensão que os iluministas tinham de si mesmos e a resposta à sua situação dentro do Estado absolutista.” In: *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

¹⁰⁴ Lezch Kochakowicz. *O libertino...*, p. 327-328.

¹⁰⁵ Idem. *Ibidem*.

¹⁰⁶ Alexandra Torero Ibad. “Vérités de science, vérités de foi: lectures libertines d’une distinction polysémique.” In: *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. Les libertines et la science. Publications de l’université de Saint-Étienne, 2005.

¹⁰⁷ Idem. *Ibidem*, p. 9.

Se os libertinos formularam, por um lado, cada um a seu modo o problema da distinção entre os campos da ciência e da religião, por outro, a crescente radicalidade de algumas reivindicações demonstrava o grau de ruptura a que muitos tinham chegado em relação à autoridade. A recusa de estabelecer um limite ao pensamento crítico caminhava lado a lado com tal ruptura. Nem mesmo a Bíblia era poupada ao ser compreendida como um simples texto, e passível, por isso mesmo, de um exame crítico, o que não deixava de trazer problemas.¹⁰⁸

Apesar dessa diversidade, para muitos historiadores, o movimento ocorrido no século XVII integrou ativamente o processo que levou à distinção entre discussões científicas e argumentos racionais da fé religiosa.¹⁰⁹ O que não quer dizer que todos os libertinos fossem, como queriam os escritores cristãos ortodoxos, necessariamente espíritos irreligiosos. Para muitos, dentre os quais ninguém menos do que Newton, embora fosse possível descrever o cosmos de forma matemática, esta não fornecia elementos para responder como ele fora criado e como se mantivera em movimento. Ainda desconhecida, a causa primeira encontrava-se no criador. Da mesma forma, meio século após o autor dos *Principia Mathematica*, Lineu continuava encarando a natureza como um todo criado por Deus.¹¹⁰ Nem todos, porém, conformaram-se com esses limites conciliadores, como sugere a força do materialismo. Ao negarem a existência de qualquer deus espiritual e colocarem a matéria como elemento central na formação e desenvolvimento do homem e do Universo, Diderot, La Mettrie e d'Holbach integraram esse grupo.¹¹¹

Além disso, ao longo do Setecentos, os elementos erótico e obsceno passaram a caminhar junto com o prazer pelo conhecimento. O foco deslocou-se das discussões em torno do relacionamento entre os pensamentos religioso e racional para aquelas sobre o prazer entendido como fonte de felicidade e de libertação.¹¹² Como lembrou Darnton, ao tentar redefinir a noção de livros filosóficos, o universo literário setecentista aproximou a pornografia da filosofia, fazendo com que liberdade e libertinagem dessem as mãos.¹¹³ Se, para esse especialista, já não intriga tanto o fato de Mirabeau, “encarnação do espírito de

¹⁰⁸ Idem. *Ibidem*.

¹⁰⁹ Lezch Kochakowicz. O libertino..., p. 336-337.

¹¹⁰ Dorinda Outram. *The enlightenment...*, p. 56-58.

¹¹¹ Jeremy Black and Roy Porter (org.). *The penguin dictionary ...*; Thomas L. Hankins. *The character...*, p. 6.

¹¹² Luiz Roberto Monzani. *Origens do discurso libertino...*, p. 194.

¹¹³ Robert Darnton. *Os best-sellers...*, p. 37

1789, ter escrito a pornografia mais crua e os tratados políticos mais ousados,”¹¹⁴ confesso que continuo intrigada com o fato de Diderot não somente escrever obras como *O Sobrinho de Rameau*, *Carta sobre o comércio do Livro* e *A Religiosa*, como ainda falar inclusive sobre fibras, estrutura que tinha adquirido grande importância no pensamento médico setecentista.¹¹⁵ E não sou a única. Em Portugal, Francisco Coelho da Silva, ao prefaciá-la a tradução de uma obra, mostrava percepção similar sobre Voltaire, embora com vistas a construir uma conclusão negativa sobre o autor:

O Candide a par de uma tragédia, hoje um Poema Épico, amanhã La Pucelle, hoje Theologo, amanhã Filósofo, hoje Historiador, amanhã Novelista. E esta mistura extravagante de burlesco, e sério, de prosa, e verso, de obsceno, e grave, de austero, e motejador, não prova a vastidão dos vossos talentos, mas a desordem da vossa imaginação.¹¹⁶

As considerações pejorativas do prefaciador a respeito da multiplicidade de talentos literários de Voltaire deixam entrever algo mais do que simples objeção aos seus escritos. Trata-se de uma dimensão da libertinagem. Em última análise, é o pleno exercício da liberdade que está no cerne dessa suposta *desordem* da imaginação. Em *O Sobrinho de Rameau*, diz Diderot:

Faça sol ou faça chuva, tenho o costume de passear, lá pelas cinco da tarde, no Palais-Royal. Posso ser visto, sempre sozinho, a divagar no banco de Argenson. Entretenho-me comigo mesmo, conversando sobre política, amor, gosto ou filosofia. Abandono meu espírito a toda sua *libertinagem*, deixo-o livre para seguir a primeira idéia sábia ou tola que lhe ocorra, tal como se pode ver, na aléia de Foy, nossos jovens dissolutos a seguir os passos de uma cortesã de aspecto volúvel, rosto sorridente, olhar vivaz e nariz arrebitado; deixo uma pela outra, assediando a todas e a nenhuma me atracando. Meus pensamentos são as minhas meretrizes.¹¹⁷

A figura do *libertinus*, entendido em sua origem etimológica como *liberto*, não podia ser mais esclarecedora. Ou seja, a libertinagem guarda uma íntima relação com a noção de liberdade. Fato assente não apenas na diversidade de matérias passíveis de reflexão, como na comparação, a princípio estranha, porém altamente compreensível, que Diderot estabelece entre o ato de refletir e o amor (as meretrizes): o seu caráter livre. Da mesma forma que os jovens dissolutos, ao se relacionarem com várias mulheres, a nenhuma se prendiam, assim fazia o filósofo com as idéias. O amor libertino setecentista era livre: convenções sociais, tais

¹¹⁴ Idem. *Ibidem*, p. 37.

¹¹⁵ Roy Porter & Georges Vigarello. *Corpo, saúde ...*, p. 475-6.

¹¹⁶ Francisco Coelho da Silva. (tradutor). “Prefácio do Tradutor” In: *O deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos principios de incredulidade, espalhados nas diferentes obras de Joao Jacques Rosseau*. 1787. p. XXII.

¹¹⁷ Denis Diderot. *O Sobrinho de Rameau*. São Paulo: Hedra, 2007. p. 29. Grifo meu.

como casamento e família, capazes de impor limites ao desejo, eram renegadas.¹¹⁸ A correspondência entre os atos de amor e de reflexão adquire assim todo o seu significado. Se, por um lado, estabelecia uma ruptura radical com o princípio de autoridade e, por conseguinte, com qualquer fidelidade passiva e acrítica, com qualquer sistema de pensamento inabalável, por outro, deixava entrever uma relação entre conhecimento e prazer.

Para boa parte dos libertinos do século XVIII, livre-pensamento e prazer do corpo andavam juntos.¹¹⁹ Ambos constituíam, pois, expressões do viver conforme a natureza, sendo contrariadas pelas convenções humanas, tais como as leis e a moral. Nesse processo, era a moralidade religiosa tradicional que ficava para trás. Em Portugal, ao final do Setecentos, a situação não chegara a esse ponto. No entanto, a relação causa-efeito entre liberdade e libertinagem não somente continuava em vigor, como era amplamente utilizada. E, na batalha semântica que envolvia o termo, a acepção negativa triunfou.¹²⁰ Embora não totalmente...

1.4 Portugal e as ideias libertinas

Apesar de o triunfo da acepção negativa do termo libertino ter implicado em recusa, por parte da maioria dos indivíduos que viveram no século XVIII português de assim se autodenominarem, outros, ainda que poucos, não deixaram de fazê-lo. Conforme relato de Antônio da Silva Lisboa, estudante da Universidade de Coimbra e implicado no processo de 1779, Antônio de Morais e Silva lhe teria dito que era o “*Pai dos libertinos.*”¹²¹ Algumas décadas depois, o próprio Morais e Silva veio a definir o libertino em seu *Dicionário* de 1813:

Entre os romanos, o filho do Liberto; daquele, que sendo cativo se forrara; it. O Liberto. O que sacudiu o jugo da revelação e presume, que a razão só pode guiar com certeza no que respeita a Deus, à vida futura, &c. fig. o que é licencioso na vida: neste sentido é moderno.¹²²

Dos significados atribuídos à figura do libertino em Portugal, no final do Setecentos, este é o que menos deixa transparecer o caráter negativo. Mesmo o ser licencioso, em sentido figurado, não é qualificado pejorativamente. Na verdade, Morais e Silva exime-se de valorá-

¹¹⁸ Para o problema do amor e do relacionamento com as mulheres entre os libertinos setecentistas ver Trousson. *Romance e libertinagem ...*

¹¹⁹ Aduato Novaes. *Origens do discurso libertino ...*, p. 16.

¹²⁰ Idem. *Ibidem*, p. 330.

¹²¹ IANTT. *Inquisição de Lisboa, proc. 2015...*, p. 29 v.

¹²² Antônio Morais e Silva. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. Lisboa: Na Typographia Lacerdina, 1813. p. 221.

lo. Isto, de modo algum era a regra, antes a exceção. Não há, na acepção de libertino que adota, o estabelecimento de relação direta com uma atitude de irreligiosidade, embora a referência ao licenciado deixe transparecer a relação com uma *vida dissoluta*, com o que *excede o que é lícito*, e que usa de liberdades não dadas pelas leis.¹²³ O confronto com uma outra definição, cronologicamente muito próxima, tornará a ideia mais evidente.

Em 1815, era publicado nas *Memórias da Academia de Ciências de Lisboa* o “Glossário das Palavras e Frases da Língua Franceza”. Parte da tentativa desempenhada pela Academia em criar um instrumento que explicitasse quais eram próprias da língua francesa e que haviam sido introduzidas no português contra o seu *antigo e bom uso*, o texto definia *libertino e libertinagem*, duplamente, como sendo

Vocábulos trazidos do Francez. O uso geral porém os tem adoptado, e não sem causa, se com elles significarmos a idéa complexa de *licenciosidade com irreligião*: homem *devasso em costumes*, com erradas *opiniões religiosas*.¹²⁴

Entre as duas definições apresentadas o descompasso é grande. Enquanto o dicionarista não estabelecia nenhuma relação causa-efeito entre a figura do libertino e uma atitude de irreligiosidade, esta, por sua vez, permeava a última definição. Morais e Silva, contudo, não parecia desconhecer esse sentido mais usual. A definição que ele deu para o termo *libertinagem* o demonstra. Com base no edital censório publicado em dezembro de 1768, define-o como sendo “o vicio de ser libertino, incrédulo, mal morigerado.”¹²⁵ Esta acepção, inclusive, conhecera-a pessoalmente quando foi acusado pela Inquisição em 1779, como atestam sua fuga para Londres e posterior retorno a Portugal, quando ao reapresentar-se ao Tribunal do Santo Ofício, por volta de 1785, enfrentou a reabertura de seu processo.¹²⁶ A negação do pecado original quando, ao ver uma gata parir, afirmou que também sentia dores do parto; a suposição que cometeria suicídio caso fosse preso pelo Santo Ofício; o ato de comer carne em dias proibidos pela Igreja; a leitura de filósofos proibidos e a adesão ao sistema do deísmo que o levava, conseqüentemente, a refutar a religião revelada e a duvidar da verdade das Escrituras em proveito de uma religião natural – todos estes elementos, presentes em seu processo, não somente articulavam-se como um todo, como davam forma à figura do

¹²³ Idem. *Ibidem*, p. 223.

¹²⁴ Francisco de S. Luiz. Glossário das Palavras e Frases da Língua Franceza, que por descuido, ignorância, ou necessida se tem introduzido na Locução Portugueza moderna. In: *História e Memórias da Academia das Sciencias de Lisboa*. 1816. v. IV, parte II. p. 84.

¹²⁵ António Morais e Silva. *Diccionario da Lingua Portugueza...*, p. 221.

¹²⁶ IANTT. Inquisição de Lisboa, proc. 2015...

libertino, tal qual a concebiam as autoridades régias e eclesiásticas portuguesas do período. Ou seja, compartilhavam o ato de falar com extrema liberdade em matéria de religião, duvidando de suas verdades, assim como a adoção de comportamentos considerados socialmente desviantes, atitudes por trás das quais somente podiam encontrar-se a lição de doutrinas tidas como desviantes.

José Anastácio da Cunha, lente de geometria na Universidade de Coimbra, também caiu nas malhas do Santo Ofício e, da mesma forma que Morais e Silva, foi acusado de ser libertino. As raízes do processo não estavam em sua atividade universitária, mas em sua atuação como tenente de Artilharia entre os anos de 1764 e 1773 no Regimento da Praça de Valença. Nesse caso, o acesso às doutrinas consideradas desviantes passava não somente pela leitura de livros proibidos, como pelo intenso contato com os militares protestantes estrangeiros, os quais formavam a maioria do regimento.¹²⁷

De forma similar ao caso dos estudantes de 1779, o herege e o libertino caminhavam de mãos dadas em seu processo. As testemunhas não se furtaram a descrever os supostos maus hábitos do acusado: comia carne em dias proibidos, vivia amancebado, participou do enterro de um cão, tratava com abandono a religião católica, transgredindo os seus preceitos e entrando nas igrejas sem veneração, defendia a tolerância, criticando, por sua vez, a intolerância, etc. Para elas e para os inquisidores, o caráter herético e libertino de seu espírito era provado pelo subsequente desrespeito às coisas sagradas, materializado, na maioria dos casos, não pelos seus discursos, mas pela vida e péssimos costumes que publicamente levava. Para isto, afirmavam, teria concorrido não somente a amizade com os militares hereges estrangeiros e a leitura das obras libertinas de autores como Voltaire, Rousseau, Pope, todos eles proibidos devido ao caráter corrompido de suas doutrinas, como o desejo de viver em “liberdade de consciência.”¹²⁸ A corrupção de seus costumes e a pública impiedade demonstrada por Anastácio em Valença encontravam, pois, as suas bases nesta tríplice determinação.

O caso não era único, nem tampouco restrito ao reino. No final de 1780, no Rio de Janeiro, um lavrador de nome Lopes foi denunciado à Inquisição como sendo um homem libertino. Atestavam-no algumas de suas afirmações: não somente questionava publicamente a validade das missas, esmolas e bulas, como negava o poder do padre de conceder

¹²⁷ João Pedro Ferro. “Introdução”. In: *O processo de José Anastácio (1778)*. Lisboa: Palas Editores, 1987. p. X-XI.

¹²⁸ *O processo de José Anastácio...*, p. 125.

indulgências e a necessidade da confissão para se salvar. As *libertinagens* do acusado, ao incidirem sobre a confissão, missas e outras dimensões relativas à religião católica, inseriam-no, assim, no grupo dos heréticos. Dessa forma, diante da acusação, foi levado aos inquisidores de Lisboa por volta de 1791. No decurso do processo, o padre dominicano Agostinho da Silva observou sobre os filósofos inimigos da religião cristã:

Nestes tempos fecundos de libertinos e ímpios, como têm aparecido no mundo muitos mascarados filósofos venenosos inimigos da religião christã há também *app* [escondido pela encadernação] *ream* muitos mofadores dos seus ministros. Pestíferos hálitos exalados do poço do abismo vomitam neste ponto os intérpretes de Belio, o Marquês de Argents nas suas Cartas Judaicas e Filosofia de bom sentido; Rousseau com o seu Emilio; Volter [sic] com as suas cartas, poemas, e romances juntamente com os novos políticos, cheios do espírito das leis e declamadores contra a Igreja: Hobbes, Spinoza e Tolando, e outros vários de cujas perniciosas doutrinas está experimentando o mundo revolto na religião e no Estado as mais funestas conseqüências.¹²⁹

Os contornos que delineavam as figuras dos libertinos e dos irreligiosos passavam, portanto, pela lição de alguns dos filósofos modernos proibidos. As alusões a Voltaire e Rousseau eram recorrentes. Em seus escritos, verdadeiro “Evangelho dos libertinos”¹³⁰ para alguns, os preceitos religiosos tradicionais eram transgredidos e subvertidos mediante o exercício da crítica.

A preocupação, de forma alguma, restringia-se aos Inquisidores. Pelo mesmo período, é possível notá-la nos escritos que, partindo de dimensões religiosas, procuravam refutar os escritos filosóficos circulantes. Também aqui libertinagem, transgressão dos preceitos católicos tradicionais e irreligiosidade eram apresentadas como dimensões diretamente relacionadas entre si. Os novos filósofos do século não eram esquecidos: a eles, essas obras de cunho religioso, atribuíam a responsabilidade pelo crescente espírito de incredulidade do século. Foi esta percepção que dirigiu boa parte dos argumentos da obra traduzida *O Deísmo refutado por si mesmo* (1787).¹³¹ E foi nesta mesma obra que o prefaciador português atribuiu aos escritos de Voltaire e de Rousseau a condição, já enunciada acima, de *Evangelho dos libertinos*. Ao valorizar a religião natural em detrimento da revelada, ao defender uma razão

¹²⁹ Apud David Higgs. “Linguagem Perigosa e a defesa da religião no Brasil na segunda metade do século XVIII.” In: Maria Beatriz Nizza da Silva. *A cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Editorial Estampa, 1995.p. 161.

¹³⁰ Francisco Coelho da Silva (tradutor). Prefácio do Traductor..., p. XIX.

¹³¹ C.f. *O deísmo refutado por si mesmo*...

natural e ao negar uma submissão acrítica à palavra de Deus, esse *Evangelho* concorria para o aniquilamento da fé.¹³²

Contudo, no que se refere ao compartilhamento desse imaginário, podemos ir mais longe. Aos inquisidores e às obras de caráter religioso somavam-se os editais régios de censura. Das 17 regras estabelecidas pela Real Mesa Censória em 1768 para designar quais livros deviam ser proibidos, uma destacava o caráter pernicioso daqueles tendentes à incredulidade, à impiedade ou à libertinagem, os quais pretendiam “reduzir a Onipotência Divina, e os seus Mistérios, e Prodígios à limitada esfera da compreensão humana.”¹³³ A preocupação persistiu nos anos seguintes, cujos editais continuaram enfatizando o problema representado pelas idéias libertinas. O de 1770, por exemplo, proibia vários livros e ressaltava que muitos desses escritos, “abomináveis produções da incredulidade, e da libertinagem de homens temerários, e soberbos, que se denominão Espíritos Fortes, e se atribuem o especioso título de Filósofos,” atacavam os princípios sagrados da religião, invadiam os sólidos fundamentos do trono e rompiam os vínculos com que mutuamente se sustentavam.¹³⁴

A mesma preocupação encontrava-se na proibição, em 1773, da obra *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes* do padre Raynal. Era preciso resguardar a fé e os direitos da monarquia do “mortífero veneno de suas libertinagens”, que ameaçavam infeccionar os jovens e os espíritos fracos.¹³⁵ Dois anos depois, diante da necessidade de resguardar a fé e de preservá-la “do mortífero contágio e dos funestíssimos estragos” ocasionados pelo sistema libertino, era proibida a obra *Le vrai sens du Système de la Nature*, com a justificativa do perigo representado pelos supostos erros dos filósofos libertinos. Afinal, o espírito de irreligião propagado, argumentava-se, podia levar à corrupção dos costumes.¹³⁶

Inquisidores, censores, escritores religiosos e alguns súditos pareciam compartilhar, por conseguinte, uma visão que atribuía aos novos filósofos do século e a seus escritos filosóficos a culpa pelas atitudes e opiniões irreligiosas do século. As libertinagens que divulgavam entre seus leitores, ao subverterem a ortodoxia religiosa tradicional e os seus respectivos preceitos, incitavam a corrupção dos costumes e perturbavam a tranqüilidade

¹³² Francisco Coelho da Silva. Prólogo do tradutor...

¹³³ Alvará de 18 de Maio de 1768...

¹³⁴ Edital de 24 de Setembro de 1770...

¹³⁵ Luiz Carlos Villalta. “Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1808).” Material gentilmente cedido pelo autor. p. 3.

¹³⁶ Edital de 5 de Dezembro de 1775. Proibindo e condenando um livro intitulado *Le vrais sens du Systeme de la Nature*. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt, Capturado em 19/01/08.

política e social do reino. Com isso, ao final do século XVIII, o termo libertino assumiu em Portugal uma forte conotação política, passando a significar, conforme Luiz Carlos Mott, citado por Villalta, em sua acepção corrente,

todo o livre-pensador influenciado pelas novas idéias dos filósofos e enciclopedistas, que por suas leituras, ações e omissões, punha em xeque alguns dogmas cristãos, assumindo abertamente o deísmo ou o ateísmo, ou ridicularizando o ritual e a hierarquia eclesiástica.¹³⁷

Como resultado, no imaginário compartilhado pelas autoridades régias e eclesiásticas portuguesas do último quartel do Setecentos, essa postura não somente implicava os contornos do incrédulo e do indivíduo moralmente corrompido, como demarcava a figura do sedicioso. Heresia e sedição eram assim apresentadas como pares diretamente relacionados. A qualificação pejorativa atribuída aos novos filósofos, aos supostos *espíritos fortes*, aos deístas, aos materialistas e aos seguidores de suas doutrinas diz respeito, portanto, a um mesmo problema: a crença de que tais idéias questionavam elementos basilares da sociedade monárquica, em especial, a ortodoxia religiosa católica, e ameaçavam a manutenção da ordenação social vigente. Dessa maneira, a eclosão da Revolução Francesa e seus desdobramentos, na maioria das vezes interpretados como efeitos da difusão das novas idéias filosóficas do século, não tinham como deixar de trazer ao primeiro plano a associação entre livre-pensamento, irreligiosidade e sedição.

1.5 Os escritos filosóficos e a revolução

A segunda metade do século XVIII português assistiu ao desenvolvimento de um duplo processo: ao mesmo tempo em que a Coroa chamava para si a tarefa de renovar o conhecimento cultural e científico do reino,¹³⁸ procurava evitar, mediante atividades repressivas, a entrada dos princípios filosóficos que estivessem além do pragmatismo que orientava suas ações. Indicativas desse projeto de renovação foram a criação do colégio real dos Nobres em 1760 e da Academia Real das Ciências de Lisboa em 1779, como a reforma da Universidade de Coimbra em 1772.¹³⁹ Já a repressão ficou por conta da censura literária, dos processos inquisitoriais e da intendência geral de polícia.

¹³⁷ Luiz Carlos Villalta. *Libertinagens e livros libertinos ...*, p. 3.

¹³⁸ Ângela Domingues. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império Português em finais de Setecentos. *Ler História*, 39 (2000), pp. 19-20.

¹³⁹ Idem. *Ibidem*.

Não obstante a divisão traçada acima, não é nada fácil avaliar os limites entre os conhecimentos considerados úteis e, por isso mesmo, estimulados pela Coroa portuguesa em seu desejo de promover o fortalecimento do reino, e aqueles considerados perigosos e, em decorrência, passíveis de repressão. Se, por um lado, era preciso precaver o “despotismo literário”, por outro, o exercício de uma “liberdade ilimitada de pensar e de escrever” mostrava-se igualmente pernicioso.¹⁴⁰ A emergência da noção de uma *boa filosofia*, pautada na “prudente temperança de uma razão *verdadeiramente* ilustrada que conhece e respeita os seus limites,”¹⁴¹ em oposição aos supostos excessos destruidores veiculados pelos pretendidos espíritos fortes, fazia parte deste processo.¹⁴² As regras da política de repressão literária não contradiziam o reformismo ilustrado régio: enquanto à primeira cabia a tarefa de examinar e proibir os livros considerados ameaçadores, porque assentes em uma *falsa filosofia*,¹⁴³ para o segundo importava difundir um conhecimento útil que contribuísse para a riqueza do reino e para a sua equiparação às demais nações europeias consideradas cultas.¹⁴⁴ O limite entre ambos encontrava-se, muitas vezes, não apenas nas matérias sobre as quais o exercício de reflexão podia incidir de forma direta, mas igualmente na forma como essa reflexão podia ser conduzida. Quando submetiam a natureza, o homem e a divindade a um livre exercício de reflexão racional e atacavam frontalmente as ortodoxias católicas, os novos filósofos transpunham decididamente essa barreira. Entre as libertinagens filosóficas do século e o pragmatismo do reformismo ilustrado régio abria-se um fosso considerável. Se a ocorrência da Revolução Francesa tornou ainda mais crítica essa divisão, não é possível esquecer que ela se manifestara anteriormente.

As atividades repressivas da Real Mesa Censória e a circulação de escritos que, partindo de premissas religiosas, procuravam refutar as novas idéias filosóficas são um exemplo disto. Criado em 1768, o órgão substituía o antigo sistema tríplice de censura, do

¹⁴⁰ Alvará de 30 de Julho de 1795...

¹⁴¹ Francisco de S. Luiz. Glossário das Palavras e Frases da Língua Franceza..., p. 51. Grifo meu.

¹⁴² Outro exemplo desta distinção entre uma *boa/verdadeira* e uma *falsa* filosofia pode ser encontrado no livro *Questão política, onde se examina, se os religiosos, que possuem rendas são úteis, ou nocivos ao Estado* por D. B. G. Tradução do Francês. Lisboa: Offic. de Lino da Silva Godinho, 1787. Disponível em <http://purl.pt/840/3/> e capturado em 29/07/2010. Logo no primeiro capítulo o autor destaca que muitos escritores modernos se arrogam, injustamente, o título de filósofos, “porque a verdadeira philosophia só tem por objecto o conhecimento das cousas naturaes, sem atrever-se a combater a Religião, que he muito superior á sua esfera.” p. 1-2. Já por volta do século XIX, encontramos a mesma distinção em Visconde de Cairu, para isto ver o capítulo 2, p. 117.

¹⁴³ Edital de 24 de Setembro de 1770...

¹⁴⁴ Guilherme P. das Neves. “O Estado e os intelectuais no século XVIII.” In: *O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos Tempos Modernos*. Dissertação de Mestrado. 1984; Lúcia Maria Bastos P. Neves. *Censura, circulação de idéias... Luiz Carlos Villalta. Reformismo Ilustrado ...*

qual participavam o Ordinário, a Inquisição e o Desembargo do Paço. A remodelação do aparato censório, cujo fulcro residia na política regalista implementada durante o reinado josefino, transferiu a censura, antes sob a principal responsabilidade da Igreja, para as autoridades régias, através da atuação do Desembargo do Paço.¹⁴⁵ O movimento nada tinha de excepcional. Ao longo do século XVIII, uma tendência geral de secularização da censura ocorreu na Europa.¹⁴⁶ Na base, estava a intenção de assegurar que o poder régio não admitisse poder algum na Terra – leia-se, em particular, o de Roma – como superior ao seu. Processo que se desdobrou de diferentes feições conforme a região – *regalismo* na península Ibérica, *galicanismo* na França, *josefismo* na Áustria –, mas sempre preocupado com o potencial de atuação do poder régio, que se alargava, e, por isso, destinado a subordinar o altar ao trono.¹⁴⁷

Em Portugal, foi a partir do reinado de D. José I (1750-1777) que tal política passou a ser implementada, intensificando, em certo sentido, o conflito entre os poderes secular e religioso.¹⁴⁸ O debate, embora tivesse ganhado força então, era antigo: desde o século XVII algumas correntes advogavam o primado da jurisdição régia sobre a papal.¹⁴⁹ Desta forma, Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro marquês de Pombal e principal agente do soberano, mais do que inaugurar a corrente regalista, apenas representava um reforço à teoria, para a qual o poder régio vinha diretamente de Deus, não havendo assim superior ao rei na Terra.

Em 1767, a publicação da obra *Dedução Cronológica e Analítica* emprestava um cunho oficial a essas teses, que se opunham às *maquinações* dos *pérfidos* jesuítas, expulsos em 1759. A defesa de uma completa independência da jurisdição temporal era acompanhada pela ideia de que o poder régio, emanando diretamente de Deus, não estava sujeito a nenhum outro poder temporal. O

Poder dos Príncipes soberanos emana de Deus, sem depender direta ou indiretamente de qualquer outro poder deste mundo para o governo das coisas humanas e de tudo em que se interessa a Ordem pública e bem do Estado temporal.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Kenneth Maxwell. “Reforma” In: *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1995. p.108 ; Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 190-192. ; Maria Adelaide Salvador Marques. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*. Coimbra, 1963.

¹⁴⁶ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*

¹⁴⁷ António Manuel Hespanha & Ângela Barreto Xavier. A representação da sociedade e do poder. In: Mattoso, José (dir). *História de Portugal*. Volume 4: *O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993; Kenneth Maxwell. *Reforma...*, p. 102.

¹⁴⁸ Maria Adelaide Salvador Marques. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional ...*, p. 16-24.

¹⁴⁹ António Manuel Hespanha & Ângela Barreto Xavier. A representação da sociedade e do poder...

¹⁵⁰ Apud Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 177.

Eis, em linhas muito gerais, o pano de fundo que serviu à criação da Real Mesa Censória. Parte de um contexto bem mais amplo, constituído igualmente por outras reformas e frentes de combate,¹⁵¹ a remodelação do aparato censório foi apenas uma das medidas empreendidas com o intuito de fortalecer o poder régio. Nesse caso, cabia à soberania temporal (e somente a ela) a censura dos livros. Um novo *Index* foi criado, não mais se confundindo com o *Index* proposto pelo papa. Este, para ser introduzido no reino e seus domínios, como os demais atos pontifícios, passava agora a depender do beneplácito régio. Com tais medidas, o ministro de D. José I procurava afastar a ingerência da Igreja, enquanto instituição, da atividade censória.¹⁵² Assim, o alvará de 1768, ao demarcar as atribuições dos deputados da Mesa pontuava a necessidade de não violarem nem o supremo poder da Igreja nem “a Real Independência do Império temporal estabelecido pelo mesmo Deus Senhor Nosso para defender a sua Igreja, propagar o seu Divino Nome, governar, e conservar a paz pública entre os Vassallos, e Povos”.¹⁵³

Não obstante, a criação de um tribunal régio com jurisdição própria sobre a censura não significou o fim da proibição às obras consideradas perniciosas do ponto de vista religioso, afinal, a preocupação régia em coibir a entrada de obras consideradas ofensivas à religião católica esteve presente tanto no reinado josefino como no mariano.¹⁵⁴ Por outro lado, se o reinado mariano, ao proceder a nova reforma no aparato censório, reconheceu a autoridade pontifícia em termos da censura literária, nem por isso a prerrogativa régia foi abafada.¹⁵⁵ Também neste caso a reorganização da censura literária tinha por fim manter, conservar e

¹⁵¹ Vide por exemplo o combate pombalino tanto contra a aristocracia nobiliária quanto contra o setor anti-monopolista da burguesia mercantil. Enquanto no primeiro caso o ponto de partida foi a suposta tentativa de regicídio em 1758 e acarretou que uma casa fidalga fosse praticamente extinta através da condenação pelos crimes de lesa-majestade, traição e rebelião; no segundo, além da criação de companhias monopolistas, houve a preocupação de reverter uma visão negativa sobre o comércio, que associaava comércio a ofícios mecânicos. Da mesma forma, é possível citar a ocorrência de outras reformas no período: a expulsão dos jesuítas em 1759 demandou a estruturação de um novo sistema de educação pública, visto que tal tarefa até então estivera sob tutela quase exclusiva dos inicianos; a criação do Erário Régio (1761), elemento chave no esforço de racionalização e centralização pombalina, uma vez que o órgão concentrava toda a renda da Coroa; o rompimento com Roma (na década de 1760) e a subordinação da Igreja à Coroa; a eliminação da distinção entre cristão velho e cristão novo; a secularização da Inquisição em Portugal; a criação da Intendência Geral de Polícia (1760); a Reforma da Universidade de Coimbra (1772), etc. Kenneth Maxwell. *Marquês de Pombal...*

¹⁵² Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 191-192.

¹⁵³ Alvará de 18 de Maio de 1768...

¹⁵⁴ Kenneth Maxwell. *Reforma...*, p. 108; Maria Adelaide Salvador Marques. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional...*, p. 8.

¹⁵⁵ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 193-194.

Defender os Sagrados Direitos da Religião, de que sou Protetora em Meus Reinos, e Domínios, a Literatura, Polícia, e Reputação de Meus Vassallos, e os Meus Soberanos Direitos, usando nesta parte do Supremo Poder Temporal, que o todo Poderoso me confiou [...].¹⁵⁶

Na postura adotada em ambos os reinados, a responsabilidade era do rei de garantir a conservação da Igreja e da fé católica, resguardando a integridade dos costumes e a estabilidade do trono. O soberano elevava-se, com isso, ao posto de “protector da religião, e dos Cânones.”¹⁵⁷ Como bem resumiu Marques, ao discutir o processo de constituição de uma censura que denomina de *estadual*, isso “não quer dizer que não continuasse a defender princípios religiosos, mas só que passa a ser uma instituição dependente do Estado, a quem os deputados por ele escolhidos tinham de prestar contas”.¹⁵⁸ Ou seja, a progressiva afirmação das autoridades régias não significou a eliminação da religião enquanto elemento fundamental de estruturação da ordem política monárquica.¹⁵⁹ Daí o caráter pernicioso que continuava sendo atribuído a todos aqueles que de alguma forma atentavam contra ela e, dessa forma, abalando os fundamentos do trono e da sociedade. Numa ordem em que o monarca, afirmando ter recebido o poder diretamente de Deus, dizia-se responsável pela conservação da pureza do cristianismo, criticar a religião era minar um de seus pilares.¹⁶⁰

As reformulações sofridas pela censura ao longo do último quartel do século XVIII não alteraram essa determinação formal. Reforçaram-nas. Afinal, durante os anos finais do século, a crescente preocupação com os riscos proporcionados pelo espírito de irreligiosidade, veiculado por alguns dos novos filósofos, emergiu dos editais de censura. Era preciso resguardar a *santa* fé dos livros considerados perniciosos: aqueles de autores ateístas, protestantes ou cismáticos, assim como os obscenos, supersticiosos, que apoiavam o fanatismo e abusavam das Sagradas Escrituras. De uma maneira ou outra, os editais eram unânimes ao destacar a importância da religião ao gênero humano. Dela dependia a felicidade temporal e eterna, a prosperidade da Igreja, a segurança do Império, o fundamento do Estado, da Igreja e da sociedade cristã e civil.¹⁶¹ Ao publicar uma lista de livros proibidos, o edital de

¹⁵⁶ Carta de lei de 21 de Junho de 1787...

¹⁵⁷ Alvará de 18 de Maio de 1768...

¹⁵⁸ Maria Adelaide Salvador Marques. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional...*, p. 8

¹⁵⁹ Embora o assunto ainda não tenha sido estudado a fundo, a oposição às atitudes de Pombal não deixou de existir, como revelam, à maneira de um espelho, as *Cartas apologéticas sobre o Estado passado e presente de Portugal*, redigidas logo após a sua saída do governo, que podem ser encontradas na Divisão de Manuscritos da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, sob a indicação 01,1,022.

¹⁶⁰ Edital de 24 de Setembro de 1770...; Edital de 5 de Dezembro de 1775...; Lei de 17 de Dezembro de 1794...; Alvará de 30 de Julho de 1795...

¹⁶¹ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 225.

1770 atestou os perigos representados pelos espíritos de irreligião e de *falsa filosofia*, constituindo ambas um veneno que precisava ser extirpado. A sua difusão não podia ser mais funesta à ordenação social, visto que não somente atacava “os princípios mais sagrados da mesma Religião, como invadia os mais sólidos fundamentos do Trono.”¹⁶² Em 1775, outro edital ressaltava igualmente a importância do cristianismo e o problema que representavam as críticas que os espíritos fortes lhe dirigiam em seus escritos sob o pretexto “de conduzir os Homens à perfeição da Natureza; e de lhes dissipar os abusos, para conhecerem a verdade.”¹⁶³ Com isso tentavam destruir os Altares e os Tronos e “fazer odiosos os dois supremos poderes, que Deus ordenou para governar os Homens.”¹⁶⁴

A mesma preocupação transparece dos editais régios seguintes: em 1787, mandava-se permitir aqueles livros considerados bons e proibir os nocivos tanto à religião quanto ao Estado. Em 1795, um ano depois da extinção da Real Comissão Geral, um novo alvará régio estabelecia novas regras para a censura dos livros, as quais deixam entrever uma crescente preocupação com as obras que, direta ou indiretamente, se voltavam contra a ortodoxia católica. Se as regras estabelecidas em 1768 já o demonstravam, a determinação parecia agora ainda mais forte, com a proibição explícita dos livros que sustentassem o ateísmo, o materialismo, o deísmo, a liberdade de crença; que combatessem a tradição cristã, a divindade das Escrituras; que contrariassem os mistérios da religião cristã ou os dogmas da fé cristã; que defendessem como verdades da fé divina argumentos meramente humanos, o indiferentismo, a tolerância religiosa, etc.¹⁶⁵ No cerne dessas proibições estavam, entre outras, as obras dos autores mais radicais da Ilustração: d’Alembert, Bayle, Buffon, Collins, d’Holbach, Rousseau, Voltaire, etc.¹⁶⁶ A tensão política justificava a preocupação: o processo de radicalização da Revolução Francesa encontrava-se no auge, com a ascensão dos jacobinos ao poder em 1792. Um ano depois, após a fuga frustrada, Luís XVI fora guilhotinado. Nesse mesmo ano, em ofício ao governador da Bahia, Martinho de Melo e Castro dava provas do horror causado por aquilo que considerava uma das maiores atrocidades cometidas pelos franceses.

Não satisfeita com este abominável Regicídio, e sanguinolenta ferocidade

¹⁶² Edital de 24 de Setembro de 1770...

¹⁶³ Edital de 5 de Dezembro de 1775...

¹⁶⁴ Edital de 5 de Dezembro de 1775...

¹⁶⁵ Alvará de 30 de Julho de 1795...; Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*; Lúcia Maria Bastos Pereira das Neves. *Censura, circulação de idéias...*, p. 669.

¹⁶⁶ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 225-228.

praticada no seu próprio País, [a França] tem feito os possíveis esforços para introduzir o espírito de sedição entre todas as outras Nações, propagando nelas as suas traidoras e horrorosas doutrinas como ultimamente se descobriu na Grande Bretanha.¹⁶⁷

Tratava-se nada menos do que da “*temível Revolução Literária e Doutrinal*” enfatizada pelo governo de D. Maria I ao dissolver a Real Mesa de Comissão Geral em 1794. Na sua base, estava a disseminação de novos princípios e sentimentos políticos, filosóficos, teológicos e jurídicos, os quais, no entender de algumas pessoas, podiam ocasionar a ruína da religião, dos impérios e das sociedades. Era preciso, portanto, evitar que o espírito revolucionário se infiltrasse em Portugal e seus domínios, garantindo, dessa maneira, a permanência da ordem tradicional, abalada pelos acontecimentos que se seguiram a 1789.¹⁶⁸ Isso significava vigiar os indivíduos, suas práticas e conversas; coibir a introdução e difusão de obras ímpias e sediciosas; evitar o contato com estrangeiros supostamente afeiçoados aos princípios franceses e residentes em Portugal; atentar para os discursos desrespeitosos em relação ao poder monárquico e à religião; impedir práticas libertinas e obscenas.

Para alguns bastava a leitura de livros em francês ou o simples conhecimento do idioma para reputar um indivíduo como partidário dos princípios revolucionários.¹⁶⁹ As alegações do alfaiate Manuel de Jesus são bastante enfáticas: para ele o problema não estava tanto em Voltaire, reputado como um dos maiores inimigos da fé, mas naqueles que aprendiam o francês. Em seu entender, todos aqueles que usavam livros franceses ou que simplesmente aprendiam a sua língua ficavam em *má fé*.¹⁷⁰ Associava-se, assim, o francês aos ideais sediciosos.¹⁷¹ No contexto pós-1789, as obras perniciosas, mais do que a qualificação genérica de escritos filosóficos, pareciam circunscrever-se aos escritos franceses. Um cronista anônimo, responsável por denunciar o contrabando de livros ao falar sobre o movimento ocorrido na Bahia em 1798, acusava as autoridades por conta de suas atitudes pouco enérgicas a respeito. Dizia ele que

governando esta capitania da Bahia D. Fernando de Portugal, aportou nesta cidade uma nau francesa que, depois de descarregar com todo o segredo e sagacidade os livrinhos cujo conteúdo era ensinar o modo mais cômodo de fazer sublevações nos estados com infalível efeito, única carga que sem

¹⁶⁷ IHGB. Lata 109. Pasta 9. fl 1-1v.

¹⁶⁸ José Augusto dos Santos Alves. *A opinião pública...*, p. 61-77.; Silva dias. *Os primórdios da maçonaria...*, p. 340 ss.

¹⁶⁹ David Higgs. *O Santo Ofício...*, p. 244.

¹⁷⁰ Idem. *Ibidem*.

¹⁷¹ Álvaro de Araújo Antunes. *Espelho de cem faces...*, p. 127.

dúvida traria, se retirou para o Rio de Janeiro.¹⁷²

O imaginário que associava os livros ao poder ativo de fazer agir e, no caso acima, de agir de forma rebelde perpassa o cenário de tensão política e intelectual de finais do século XVIII. Em 1799, o conde de Resende dava uma busca no camarote de Vicente Guedes, passageiro natural de Moçambique, em busca de livros que contivessem “os princípios, erros, e máximas dos novos Republicanos”, para que os achando procedesse a sua apreensão, evitando assim “que o mesmo homem vá com eles contaminar os habitantes daquela conquista.”¹⁷³ Da mesma forma, na América Espanhola, para um delegado do Tribunal do Santo Ofício, os livros proibidos eram como veneno. Contudo, se os venenos com o tempo perdiam a sua força, os maus livros continuavam em sua corrupção. Para ele, se “el veneno mata el cuerpo”, o livro “mata el alma.”¹⁷⁴ Diante do exemplo francês, aquilo que antes constituía apenas temores e possibilidades tornava-se uma necessidade vital, que animava a tarefa de repressão literária.

Ao mesmo tempo, porém, não bastava coibir o contato com as doutrinas revolucionárias. Era preciso ministrar também aos leitores o remédio e estimulá-los no gosto pelas supostas boas leituras. Antes mesmo de 1789, constata-se essa percepção no trabalho de tradução de algumas obras para o português, como foi o caso de *O Deísmo refutado por si mesmo* de 1787: era preciso “ministrar aos simples antídoto” contra o veneno veiculado pelos escritos de Rousseau e Voltaire. Foi essa mesma necessidade que levou o oratoriano Teodoro de Almeida a escrever, por volta de 1793, mais um volume de sua *Recreação Filosófica*, no qual justificava que, tendo o veneno se alastrado pelas

taças douradas de livros mui eloqüentes, que em línguas estrangeiras o dão a beber a pessoas que as possuem, parecia escusado dar na nossa língua remédio a esse mal, que também nas línguas estrangeiras achão contra-veneno.¹⁷⁵

Somente assim seria possível “atalhar o contagio.”¹⁷⁶ Por volta de 1804, o reitor da Universidade de Coimbra D. Francisco de Lemos, o mesmo que atuara durante a reforma

¹⁷² Apud István Jancsó. “A sedução da liberdade.” In: Laura de Mello e Souza. História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 402-403.

¹⁷³ ANRJ. Vice-Reinado. Cx. 491, pct 03, fl2

¹⁷⁴ Apud Renan Silva. *Los ilustrados de Nueva Granada*, 1760-1808. Medellín, 2002. p. 632.

¹⁷⁵ Teodoro de Almeida. *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Respostas Filosóficas*. Lisboa: Na Officina Patriarcal, 1793. s./p. In: http://purl.pt/13937/2/sa-27582-p/sa-27582-p_item2/index.html , capturado em 02/08/2010. Para a citação ver a dedicatória.

¹⁷⁶ Idem. Além da dedicatória, ver também o prefácio. Ambas as partes não estão numeradas.

pombalina de 1772, procedia a um rigoroso controle sobre o comportamento e as leituras dos estudantes:

Sendo um dos meios excogitados pelos falsos filósofos do tempo o de encherem o mundo de livros perniciosos contra a religião cristã; contra a moral evangélica; e contra os princípios da sã política; e de os espalharem pelos livreiros, difundidos por todos os estados; é necessário que se obste a este mal, impedindo-se que semelhantes livros passem às mãos da mocidade acadêmica.¹⁷⁷

Em contrapartida, procurava estimular o gosto pela leitura dos catecismos entre os estudantes. Posição semelhante apresentara Pina Manique no decorrer do processo de Bocage. Preso no final do XVIII sob a acusação de autor de escritos sediciosos, ele foi encaminhado para o hospício das Necessidades em 1798 para que pudesse “ser doutrinado pelos oratorianos, entre os quais se contava o Pe. Teodoro de Almeida”. Seja como for, a iniciativa não parece ter rendido os frutos desejados, visto que uma vez solto voltou a ser denunciado à Inquisição como maçom.¹⁷⁸

Nem mesmo Rodrigo de Sousa Coutinho ficou de fora dessas iniciativas. Em ofício encaminhado ao conde de Resende por volta de 1798, o ministro comunicava o envio de algumas obras que, defendendo princípios contrários à Revolução Francesa, mandava fazer circular pelo Rio de Janeiro. Eram elas: uma obra traduzida em Londres para o português, que mostrava os princípios e a situação do governo da França, cuja circulação recomendava para que

a todos os seus habitantes seja constante e notorio, que tão odiosos e tão horrendos são os crimes que tem caracterizado a atroz Revolução Franceza e manchado aquela nação, que até os mesmos Americanos detestam e aborrecem com indignação a péssima doutrina e as máximas mais depravadas ainda daquele governo feroz e pérfido.¹⁷⁹

E o *Mercúrio Britânico*, obra periódica escrita em Londres, da qual enviava 120 exemplares a fim de que, circulando pelo Rio, “a todos possa chegar a doutrina puríssima, que prega o Autor contra os princípios revolucionários dos Franceses.”¹⁸⁰

¹⁷⁷ Apud Diogo Ramada Curto. “D. Rodrigo de Sousa Coutinho e a Casa Literária do Arco do Cego”. In: *A casa literária do arco (1799-1801): Bicentenário “sem livros não há instrução”*. Lisboa: Biblioteca Nacional, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999. p. 37.

¹⁷⁸ Idem. *Ibidem*, p. 43.

¹⁷⁹ ANRJ. Secretaria de Estado. Códice 67. Volume 23. nº 47.

¹⁸⁰ Idem. *Ibidem*, nº 102.

Alguns anos depois, também no Rio de Janeiro, saíram à luz os *Extractos das obras políticas e economicas de Edmund Burke*. Elaborados por José da Silva Lisboa e publicados sob recomendação de Rodrigo de Sousa Coutinho, o livro consistia em uma tentativa de tradução do pensamento do inglês Edmund Burke. O propósito era claro, visto que desse modo propiciava-se o *antídoto* contra os pestilentos princípios franceses. Afinal, tendo Burke contribuído para “libertar a sua nação do monstro da revolução”, era de particular relevância que fosse igualmente traduzido para o português, facilitando o seu acesso a leitores incapazes de ler em inglês, disseminando assim o “antídoto contra o pestífero miasma, e subtil veneno das sementes d’anarchia e tirania da França, que insensivelmente voam por bons e maus ares, e por todos os ventos do globo”.¹⁸¹

Desse modo, ao final do século XVIII e, sobretudo, após a ocorrência da Revolução Francesa, ler livros dos *supostos espíritos fortes* ou *filósofos libertinos*, adotar práticas contrárias ou heterodoxas em relação à religião católica assumiam aspectos cada vez mais ameaçadores. Para quem procedesse dessa forma, como para a ordem estabelecida. O fato é que, a despeito dos princípios racionais que circulavam e ganhavam terreno na Europa e do processo de secularização do conhecimento e da política na França, na Inglaterra e até na Alemanha, em Portugal, o pensamento religioso continuava a ocupar um lugar fundamental. E, ao contrário do que se podia esperar, o regalismo somente contribuiu para essa situação, viabilizando-a, ao lhe fornecer os quadros necessários para as políticas culturais implementadas. Nesse sentido, nem mesmo o processo de valorização do conhecimento estimulado pelo reformismo ilustrado régio alterou essa situação. Afinal, o saber a acumular devia assentar-se sobre uma *boa filosofia*, que conhecia e respeitava os seus limites, em oposição à *falsa filosofia* dos espíritos fortes, e, portanto, via-se contido em uma dimensão pragmática, que pretendia preservar e engrandecer o reino português, mas jamais subverter as estruturas tradicionais. Se, para frei Manuel do Cenáculo, a imagem das Luzes, que ele reivindicava, era indissociável da esfera religiosa e do “estudo pertinaz por excelentes livros”,¹⁸² para outros, como foi o caso de Antônio de Morais e Silva, essas Luzes exigiam mudanças mais profundas, que, embora sem desconsiderar totalmente a esfera religiosa, submetessem-na ao domínio e à apreciação crítica da razão natural. E, nesse caso, a revelação

¹⁸¹ José da Silva Lisboa. *Extractos das obras políticas e economicas de Edmund Burke*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1812. Para as citações ver respectivamente p. XIII e p. XVI.

¹⁸² Diogo Ramada Curto. *Cultura Escrita: séculos XV a XVIII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007. p. 348.

passava para segundo plano. Considerar esse movimento de idéias e os jogos de poder que se desenhavam por detrás dele não é nada fácil. Os problemas em torno da trajetória de Francisco de Mello Franco, médico luso-brasileiro, pode contribuir para considerar esse movimento de idéias e os jogos de poder que escondia, lançando alguma luz a respeito dessa questão.

CAPÍTULO 2

Sob o véu do segredo

Leituras anônimas de um suposto autor

Acho-lhe toda a razão em não gostar que se indague quem he elle. Isso não importa para a verdade dos seus escritos. Quer viajar incognito no paiz das letras. Faz muito bem, que poupa trabalho, e caminha em mais liberdade.

Anônimo. Parecer sobre os dous papeis O Filosofo Solitario, e o Filosofo Solitario Justificado [...].¹⁸³

Era o dia 20 de novembro de 1794 quando saiu à venda, em Portugal, o livro anônimo *Medicina Theologica ou Supplica Humilde*. Alguns meses antes, havia sido enviado à Real Mesa da Comissão Geral, órgão encarregado do sistema de censura, em busca de aprovação para publicação. Ao final da obra, ainda manuscrita, um parecer de 29 de maio de 1794 mandava imprimi-la, mas destacava que depois voltasse a ser conferida.¹⁸⁴ O problema maior, contudo, adveio, não dos tramites legais pelos quais a obra teve que passar até conseguir o aval para ser impressa, mas sim uma vez publicada e posta à venda.

O público leitor, ou pelo menos, parte dele, parece não ter gostado do que leu nas páginas impressas do novo livro. Refiro-me a parte do público apenas, porque, segundo consta a Inocência, após a proibição do livro, a obra ficou famosa e o valor dos poucos exemplares não confiscados aumentaram. O fato é que, para além desse parcial sucesso pós-proibição, a obra ao ser lida causou alvoroço e queixas que chegaram ao trono: clamores de que era perigosa ecoaram de algumas bocas. Diante de tamanho alarde, ela foi recolhida e teve início uma investigação para descobrir o nome de seu autor, de que ficou encarregado o Intendente Geral de Polícia de Lisboa, Diogo Inácio de Pina Manique.¹⁸⁵ Também a Real Mesa da Comissão Geral parece ter sofrido com a confusão causada pelo livro, visto que logo depois foi dissolvida e extinta, retornando-se ao antigo sistema tripartite. Para além disto, cinco anos depois, já por volta de 1799, veio à luz o livro-resposta *Dissertações theologico-medicinaes*.¹⁸⁶

¹⁸³ Lisboa, 1787. p. 19.

¹⁸⁴ Francisco de Mello Franco. *Medicina Theologica ou Supplica aos Confessores*. Arquivo Nacional Torre do Tombo. 1794. Cota?

¹⁸⁵ Inocência Francisco da Silva. “Medicina Theologica”. In: *Dicionário Bibliográfico Português*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1859-60. v. 7.

¹⁸⁶ Frei Manuel de Santa Anna. *Dissertações theologico-medicinaes*. Lisboa: Regia officina typografica. II v. 1799.

O caso não era único. Poucos anos antes, pelo menos outras três obras, igualmente anônimas, circularam por Portugal: *Reino da Estupidez* (1785), *Resposta ao Filósofo solitário* (1787) e *Resposta segunda ao Filósofo Solitário* (1787); porém não chegaram ao leitor da mesma forma. Enquanto as duas últimas saíram com a permissão dos órgãos responsáveis pela censura literária portuguesa, a primeira precisou adotar a forma manuscrita para circular entre os estudantes da Universidade de Coimbra. As primeiras edições impressas ocorreram somente em 1818. E ainda assim supostamente em Paris.¹⁸⁷ Dois anos depois, uma nova edição, agora com a indicação de Hamburgo.¹⁸⁸ Teófilo Braga afirma que a primeira edição portuguesa data de 1822.¹⁸⁹

Assim como a *Medicina Theologica*, a circulação destes livros causou queixas em alguns leitores, revelando acaloradas disputas literárias. E, neste ponto, nem o *Reino da Estupidez*, nem a *Medicina Theologica* juntos seriam capazes de superar a discussão gerada em torno da obra *O Filósofo Solitário*¹⁹⁰, da qual faz parte, inclusive, a publicação dos opúsculos *Resposta ao Filósofo Solitário* e *Resposta Segunda ao Filósofo Solitário*. Não eram os únicos. Entre os anos de 1786 e 1789 a disputa literária gerou algo em torno de 17 panfletos.¹⁹¹

Se é certo que estas disputas assumiram feições e dimensões particulares, também o é que, de modo geral, expressavam um movimento de reflexão crítica e, até certo ponto, livre sobre determinados assuntos. O fio condutor dos livros nem sempre era o mesmo. Contudo, a despeito do caráter variável das argumentações apresentadas, uma mesma dimensão corruptora parecia unificá-las. Avaliar as especificidades desta dimensão não é nada fácil. Não obstante, o exercício de um livre pensar, pautado pelo pensamento racional e, em alguns casos, por uma dose de ironia, não deixava de ter a sua parte nisto.

A estratégia do anonimato o comprovava: o autor sabia que estava falando sobre algo que era melhor silenciar. Contudo, ao invés do silêncio, optara pelo segredo. Ao sair da esfera do institucional e do legal e penetrar no mundo do anonimato, a crítica e a ironia têm a possibilidade de emergir ao primeiro plano. Envolto e protegido pelo véu do segredo, o autor

¹⁸⁷ Francisco de Mello Franco. *Reino da Estupidez*. Paris: A. Bobée, 1818.

¹⁸⁸ Francisco de Mello Franco. *Reino da Estupidez*. Hambourg: [s.n.], 1820.

¹⁸⁹ Teófilo Braga. *História da Literatura Portuguesa: Os árcades*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p. 257.

¹⁹⁰ *O Filósofo Solitário*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica. 3 v. 1786-1787.

¹⁹¹ Ana Cristina Araújo. O Filósofo Solitário e a esfera pública das Luzes. Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos. *Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 2004. pp. 197-210. In: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4962.pdf>, Capturado em 10 de Junho de 2010.

se libera das limitações formais e institucionais e permite às idéias fluírem com tudo aquilo que elas podem ter de corrosivo e desestabilizador. Mas não vamos exagerar. Esta suposta liberdade também tinha os seus limites. Como veremos ao longo do capítulo, mesmo no caso do poema *Reino da Estupidez*, que circulou manuscrito, a maior liberdade na exposição das idéias não foi acompanhada por uma crítica profunda às estruturas sociais do período. A crítica e a ironia paravam em alguns limites bem nítidos, mas nem por isso eram menos problemáticas.

Desta forma, como já foi destacado, a circulação destas obras não deixou de causar alvoroço em alguns leitores. Umas mais, outras menos. Mas todas elas, de certa forma, se inserem num cenário de discussão e de debate, implicando, por isso mesmo, no desenvolvimento de conturbadas disputas literárias. Se não foram amplas, também não foram inexistentes. Os títulos e as obras sobreviventes ao tempo dão-nos um indício destas disputas e, na medida do possível, servirão de guia neste estudo. Disto segue-se que os quatro livros destacados anteriormente não estavam sozinhos nisto. Mas então por que razão justamente estes quatro foram selecionados como objeto de estudo? Primeiro por que, segundo alguns estudiosos, todos eles derivaram de uma mesma mão: a do médico luso-brasileiro Francisco de Mello Franco.¹⁹² Fato que, mediante um exercício de crítica histórica, tentaremos problematizar, sem, contudo, buscar respostas conclusivas. E segundo, porque põem em relevo questões que nos permitem refletir sobre as peculiaridades do contexto político e doutrinal de Portugal em finais do século XVIII: através delas é possível questionar como algumas das novas idéias filosóficas foram lidas e apropriadas pela sociedade, ou pelo menos, por parte dela. E, com isto, quem sabe, ser capaz de ir além daquela imagem tão generalizada, e para muitos negativa, de um Iluminismo católico e diretamente vinculado ao reformismo ilustrado régio.¹⁹³ O que não significa, em hipótese alguma, desconsiderar as influências e o impacto de algumas das medidas empreendidas no âmbito deste reformismo.

¹⁹² Alguns autores costumam atribuir a Mello Franco os versos intitulados *Noites sem sonno*. Supostamente escritos durante o período em que esteve preso nos cárceres da Inquisição. Ver Francisco Adolfo Varnhagem. "O Dr. Francisco de Melo Franco". *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. 1843-44. v. 5. p. 316. Sacramento Blake foi além ao afirmar que o dito poema encontrava-se publicado no livro *Collecção de poesias ineditas dos melhores authores portuguezes*. No Real Gabinete Português de Leitura há o dito livro e nele um poema intitulado *Noite sem sonno*. Contudo, apenas a partir de sua leitura, não foi possível atribuí-lo a Francisco de Mello Franco, sendo mais provável ser de autoria de José Anastácio da Cunha. Ver *Collecção de poesias ineditas dos melhores authores portuguezes*. Tomo III. Lisboa: na off. de Joaquim Rodrigue d'Andrade, 1811. p. 57-64. De sua leitura transparece uma crítica às leis escolásticas e ao matrimônio.

¹⁹³ Para os trabalhos que apresentam esta visão de um Iluminismo Católico ver: Cândido dos Santos. *Padre Antônio de Figueiredo: Erudição e Polémica na Segunda Metade do século XVIII*. Lisboa: Roma Editora,

Assim, as discussões travadas e os embates revelados por estas publicações são incompreensíveis quando apreendidos de forma descontextualizada. É sob o pano de fundo deste contexto de efervescência que adquirem toda a sua expressão. O reformismo ilustrado e o combate à filosofia escolástica, as novas idéias veiculadas pelos filósofos modernos, o exercício de um livre pensamento crítico-racional e os limites a ele impostos, a repressão aos escritos filosóficos, o sentido pejorativo atribuído às figuras do libertino e do *espírito forte* e a ocorrência da Revolução Francesa fazem parte deste cenário.

De qualquer forma, avaliar o sentido social destes livros não é uma tarefa nada fácil. A apreciação do contexto do qual eles emergiram ajuda, mas não resolve todos os problemas. Após uma leitura das obras *O Filósofo Solitário* e *Medicina Theologica* é difícil não se perguntar como é que foram aprovadas pela censura. Formalmente, as suas aprovações fugiam às regras estabelecidas pelos órgãos censórios. O fato de terem sido publicadas anonimamente rompia com um dos procedimentos adotados durante o exame de livros: junto com a obra manuscrita era entregue informações sobre o seu respectivo autor.¹⁹⁴ Não bastasse isto, o caráter radical de algumas de suas afirmações, quando inserido nos referenciais teóricos da época, reforça o espanto causado pelas aprovações. Este é apenas um dos problemas que dificilmente será resolvido nos limites desta dissertação.

Dificuldades à parte, avaliar o sentido social destas obras pressupõe outro questionamento: por que (e por quem) elas foram consideradas problemáticas? Somente a partir da interação social é que podemos tentar responder a esta pergunta. Ou seja, avaliar o significado dessas publicações implica em um movimento relacional. Nem sempre isso é possível. Por vezes faltam-nos as fontes. Este não é o caso, por exemplo, da obra *Medicina Theologica*. É por isso que, como veremos ao longo do capítulo 3, das quatro obras apresentadas, o acento recairá sobre ela.

Quatro obras anônimas, um suposto autor – Francisco de Mello Franco – e complexas ideias em debate. Não se trata aqui de esmiuçar cada uma destas ideias, procurando suas raízes e particularidades. Mas tão somente de perceber as implicações sociais de um determinado tipo de debate que as envolve: a valorização do estudo das ciências naturais, baseado na experiência e na observação, e a crítica, direta e indireta, a um pensamento

2005; Laerte Ramos de Carvalho. “Iluminismo e Pombalismo.” In: *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978; Pedro Calafate. *Metamorfoses da palavra: Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.

¹⁹⁴ Maria Adelaide Salvador Marques. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*. Coimbra, 1963. p. 40.

religioso tradicional, supostamente acrítico e centrado na superstição. O problema não é tão simples. Complexas subdiscussões dão vida a este debate, e pode dizer-se que formam o seu pano de fundo. As considerações em torno do conceito de razão e da capacidade do homem de raciocinar por si é uma delas; da mesma forma que aquelas em torno de uma religião natural e de uma religião revelada. A defesa da utilidade das artes e das ciências para a realização do progresso público e da civilização também as integra. Sem esquecer, é claro, das referências à Natureza e suas leis. Por trás deste debate há, pois, uma combinação variada de questões, embora interligadas, que nem sempre poderá ser devidamente abordada neste capítulo. Recortes precisarão ser estabelecidos. Sendo assim, comecemos com uma apresentação destas obras e seus argumentos.

2.1 As obras anônimas: apresentação e argumentos

O Reino da Estupidez (1785)

Composta em quatro cantos, a sátira narra o processo de chegada e estabelecimento da deusa *Estupidez* e de suas deusas-irmãs (a *Raiva*, a *Inveja*, o *Fanatismo* e a *Superstição*) em Portugal. Expulsas do resto da Europa pela deusa Minerva, elas decidiram, por sugestão do Fanatismo, que em terras lusas fundariam o seu reino. Tomada a decisão, aportaram em Lisboa, onde disfarçadas percorreram os lugares públicos a fim de saber o que as pessoas diziam e faziam. A cidade já não era mais a mesma de anos atrás:

Lisboa já, não é, torno a dizer-vos,
A mesma que há dez anos se mostrava.
É tudo devoção, tudo são terços,
Romarias, novenas, vias-sacras.¹⁹⁵

A partir daí tem início uma série de críticas a alguns dos elementos constituintes da sociedade portuguesa pós-Pombal: os abusos da fidalguia, cujo excesso de poder nem mesmo o Ministro conseguia conter; o luxo do bispo que, devendo ser humilde, ostentava fausto e riquezas; as superstições sustentadas pelas fiéis e pelo frade que realizava o exorcismo; a intolerância religiosa fruto do fanatismo. Era, pois, o local perfeito para que as deusas instalassem o novo reino. Não obstante, decidiram tomar assento em Coimbra e, mais

¹⁹⁵ Francisco de Melo Franco. *Reino da Estupidez*. São Paulo: Editora Giordano, 1995. p. 66-67.

especificamente, na Universidade, local de onde a Estupidez havia sido injustamente expulsa, anos atrás.

Assim que chegaram a Coimbra, o reitor Francisco José de Mendonça convocou um claustro universal para decidir o que fazer: devia-se ou não restituir à Estupidez o seu antigo posto? À exceção de Tirceu, todos assentaram que sim. Assim, o professor de Teologia sem demora pronunciou-se a favor da deusa, prestando-lhe votos de sincera fidelidade. Afinal,

Ponderai sem paixão para que serve
As pestanas queimar sobre os autores,
A estimável saúde arruinando?
P'ra levar este tempo em bom sossego,
Divertir e passear alegremente,
Acaso precisais de mais ciência?
Se os dias desta breve e curta vida
Tivéssemos com os livros perturbado
Teríamos acaso mais prebendas,
Mais dinheiro, mais honra, mais estima? ¹⁹⁶

A geometria, um dos estudos da moda, estava cheia de proposições heréticas. ¹⁹⁷ A anatomia praticada com os corpos humanos, os estudos naturalistas, a química, nada disso tinha serventia. Era preciso que tudo voltasse a ser como era antes e para isso clamava que

[...] Como bons filhos
Recebamos a nossa Protetora;
O que foi sempre seu, em paz governe. ¹⁹⁸

Tirceu foi o único a se opor: pela “glória do meu rei, [pelo] amor da pátria”, decidiu dizer o que pensava. Logo de início trouxe à lembrança a figura de Sebastião José de Carvalho e Melo, o marquês de Pombal. As palavras eram ao mesmo tempo de louvor e de indignação. Louvor à figura do marquês que, “qual o sol brilhante”, dissipou as trevas de Portugal ao expulsar a Estupidez e elevar ao trono a ciência. Mas também de indignação contra aqueles que outrora se mostraram entusiasmados com as iniciativas do ministro, embora prestassem, desde aquele tempo, fidelidade oculta à Estupidez. Consternado questionava:

As sublimes ciências da Natura
Como podeis tratar com tal desprezo? ¹⁹⁹

¹⁹⁶ Idem. *Ibidem*, p. 76.

¹⁹⁷ A este respeito é interessante notar que no volume II do livro *O Filósofo Solitário* é estabelecida uma argumentação semelhante. Ao questionar se o homem é o único ser sensitivo na natureza destaca o tumulto que tal proposição causaria nos séculos passados: “Séculos infelizes, em que augmentar hum insecto por hum microscopio, era ter pacto com o diabo, e ser fysico era ser herege.” *O Filósofo Solitário*. Tomo II..., p. 23.

¹⁹⁸ Francisco de Melo Franco. *Reino da Estupidez...*, p. 77.

Em vão foram os seus esforços. O reitor decidiu pela restituição da deusa ao seu antigo posto. Grande alegria resultou da notícia. Nem mesmo os estudantes deixaram de comemorar o fato. A festa tomou conta de Coimbra. Finalmente,

Em triunfo é levada a Deusa Augusta
A um soberbo e majestoso trono,
Gemem debaixo dele aferrolhados
A Ciência, a Razão, o Desabuso.²⁰⁰

Elogios lhe são dirigidos. Em latim, é claro. Nas aulas, o uso do português profanava a “sacra Teologia e as mais Ciências”. O silogismo, por sua vez, era louvado: sem ele “não se sabe como possa haver verdade.”²⁰¹ Nem mesmo o direito romano foi esquecido. Elogios e ofertas consumadas, a Estupidez enfim retomava o seu reino.

Estes versos irônicos circularam manuscritos pelo ano de 1785. Segundo os trabalhos de Antônio Cândido²⁰² e Wilson Martins²⁰³, a obra insere-se num contexto maior, do qual fizeram parte igualmente os poemas satíricos *O Hissope* (1772) de Antônio Diniz da Cruz e Silva e *O Desertor das Letras* (1774) de Manuel Inácio da Silva Alvarenga.

O Hissope tem como linha argumentativa central uma disputa entre o deão da Igreja de Elvas e o bispo. A querela era aparentemente irrelevante: o deão, que até então tinha o costume de, na porta da Casa do Cabido, oferecer ao bispo o hissope²⁰⁴ todas as vezes que ele se dirigia à Sé, deixou de fazê-lo por causa de alguns problemas na amizade. Não querendo aceitar a mudança e considerando-a uma grande ofensa a sua pessoa, o bispo decidiu arrumar um jeito de obrigá-lo a continuar a antiga prática. A querela levou à apresentação de recursos à Coroa e estendeu-se no tempo. Pouco tempos depois da morte do deão, o seu sobrinho, que o tinha substituído no deado, continuava a sofrer dos mesmos infortúnios que o tio.²⁰⁵ Gordo e vaidoso, o bispo via-se ironizado ao longo da exposição da querela.²⁰⁶ De acordo com Antônio Cândido, a crítica aos padres se transformou em “virulento anticlericalismo” e, com

¹⁹⁹ Idem. *Ibidem*, p. 79.

²⁰⁰ Idem. *Ibidem*, p. 92.

²⁰¹ Idem, *Ibidem*.

²⁰² Antonio Cândido. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins Fontes. v. 1. p. 159 e ss.

²⁰³ Wilson Martins. *História da Inteligência Brasileira*. (1550-1794). São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. v. 1, p. 464 e ss.

²⁰⁴ Instrumento utilizado para borrar água benta.

²⁰⁵ “O hyssope.” Poema Heroi-Comico de Antonio Diniz da Cruz e Silva. In: *Satyricos Portugueses*. Collecção selecta de poemas herói-comico-satyricos; illustrada com notas. Em casa de J. P. Ailaud na Officina Typografia de Casimir. p. I.

²⁰⁶ Idem. *Ibidem*, vide, por exemplo, o canto I.

isto, acabou gerando polêmicas.²⁰⁷ Não deixa de ser interessante notar que o poema foi escrito pela mesma pessoa que, anos depois, por volta de 1794, iria atuar como desembargador na devassa da sociedade literária do Rio de Janeiro, aberta pelo vice-rei Conde de Resende com o fim de descobrir as pessoas que discursavam ofensivamente contra a religião e que aprovavam o sistema da França depois de 1789.²⁰⁸

Escrito dois anos depois, já *O Desertor das Letras* conta a história de um bando de estudantes que, instigados pela ignorância, decidiram fugir de Coimbra para um lugar onde pudessem “cultivar a indolência.” Tal qual o poema *Reino da Estupidez* louvava a figura de Pombal como aquele que dissipou as trevas e instaurou as ciências. Porém, diferentemente deste, o faz ainda em um tom de otimismo: a reforma estava então em seu auge.²⁰⁹ A Estupidez ainda não havia retornado.

O retorno e o subsequente tom pessimista ficaram, pois, para o *Reino da Estupidez*, escrito alguns anos após a saída de Pombal do poder. O tom da crítica é forte. Nele são atacados a fidalguia; o clero ignorante, supersticioso e corrupto em seu modo de vida; a ignorância e o seu desprezo às ciências naturais. Mas não só de críticas vive o poema. Junto a ela, verifica-se igualmente a louvação da figura de Pombal, responsável, segundo o autor, pela dissipação das trevas e expulsão da Estupidez de Portugal anos antes, erigindo em seu lugar a ciência. A adesão, contudo, não se restringe a uma identificação com os projetos culturais reformistas do ministro. Ampliou-se para o plano político mediante o manifesto compartilhamento dos propósitos pombalinos. Desta forma, os estudantes de leis saíam da Universidade “enfarinhados unicamente em quatro petas de Direito Romano”, sem saber “nem o Direito Patrio, nem o Publico, nem o das Gentes, nem Politica, nem Commercio, finalmente, nada util.”²¹⁰ De acordo com os princípios regalistas, por sua vez, os canonistas

saem daqui com o cerebro entumecido com tanto Direito de Graciano, sem critica, sem método, engolindo, com alguns verdadeiros, imensos Cânones apócrifos, dando ao Papa a torto e a direito, poderes que lhe não competem por titulo nenhum e desbulhando os Reis dos que por Direito da Monarchia lhes são devidos.²¹¹

Na realidade, a Reforma da Universidade de Coimbra em 1772, na esteira das idéias propostas por Verney no *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), pautou-se, sobretudo, pela

²⁰⁷ Antonio Candido. *Formação...*, p. 160.

²⁰⁸ *Autos da Devassa: Prisão dos Letrados do Rio de Janeiro – 1794*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. p. 69.

²⁰⁹ Antonio Candido. *Formação...*, p. 161-162.

²¹⁰ Francisco de Melo Franco. *Reino da Estupidez...*, p. 49.

²¹¹ Idem, *Ibidem*.

valorização das ciências naturais e de uma postura que, indo além da autoridade, buscasse o conhecimento através de um método crítico, fundamentado na experiência e na observação.²¹² Eis, pois, a bandeira levantada pelo poema. Neste caso, porém, a defesa das ciências naturais, do método crítico e da experiência foi acompanhada por uma crítica feroz aos clérigos e ao seu modo de vida desregrado:

Santa religião, tempos ditosos!
Ou tu não és a mesma, ou teus ministros,
De pastores o nome não merecem!²¹³

Note-se bem: não é a religião que é atacada, mas os abusos de seus ministros. Não há no poema uma recusa do catolicismo, mas tão somente das práticas supersticiosas de alguns fiéis e padres, do luxo e hipocrisia do bispo, das práticas libidinosas de alguns religiosos, do fanatismo e da intolerância religiosa que daí resultava:

Um inglês, um gentio, um maometano,
Se as leis civis o não vedassem a tanto,
Com a mesma presteza assassinados
Aqui seriam como a um cão se mata,
Pois por alma de cão qualquer é tido
Que a santa fé de Roma não professa.²¹⁴

É o desejo, até certo ponto, de reformar este clero, de adequá-lo ao estilo de vida dos “santos Instituidores” que move a crítica: “só desejára, que aqueles que se prezão de ser seus filhos, fossem vivas copias suas, porque então não chegariam a muitas duzias em Portugal”, tornando-se, assim, capazes de cumprir os votos feitos.

Os versos são fortes e não deixaram de causar reações. Teófilo Braga, na *História da Universidade de Coimbra*, transcreveu alguns dos versos que correram pela Universidade em resposta ao dito poema. Procuravam defender os ofendidos das acusações. Basta-nos uma estrofe do poema *O Zelo*:

Fervia a papelada, que inspirava
O rancor, e inveja a vates pobres,
E sem rebuço impavida atacava

²¹² *Compendio Histórico do estado da Universidade de Coimbra*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica. 1771. In: http://books.google.com.br/books?id=2IbpAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=compendio+historico+da+Universidade&source=bl&ots=pyFC8XXQX8&sig=BcQb9qqMxzFGWg4cj-H457mdrpM&hl=pt-BR&ei=Uj47TJDbL5btnQeo1_CxBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=6&ved=0CCgQ6AEwBQ#v=onepage&q&f=false, capturado em janeiro de 2010. Ver também Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1999. p. 134-175.

²¹³ Francisco de Melo Franco. *Reino da Estupidez...*, p. 63.

²¹⁴ Idem. *Ibidem*, p. 72.

Illustres almas e talentos nobres,
Das batinas, das becas, do Prelado
Querendo vêr o credito offuscado.²¹⁵

As duas *Respostas: Resposta ao Filósofo Solitário por hum amigo dos homens em abono da verdade* (1787) e *Resposta segunda ao Filósofo Solitário* (1787)

A publicação destes panfletos faz parte de uma intensa discussão literária gerada em torno da obra *O Filósofo Solitário* (1786-1787).²¹⁶ Publicado sob o aval dos órgãos de censura da época, o livro causou grande alarde no meio literário. Como já foi dito anteriormente, em pouco menos de quatro anos, foram impressos 17 panfletos relativos ao tema, o último em 1789. Depois disso, o sucesso da Revolução Francesa e os temores das autoridades quanto a um possível alastramento das idéias liberais pelo reino levaram ao encerramento oficial da discussão. Foi preciso esperar até o ano de 1813 para a versão original de *O Filósofo Solitário* ser reimpressa com o consentimento da censura.²¹⁷

Composto em três grandes tomos e oscilando entre temáticas diversas, o livro tem como eixo argumentativo central a defesa de uma vida solitária e, portanto, longe da sociedade, para aqueles que buscam a verdade. Somente longe das cidades e dos povoados é que a Natureza pode ser de fato compreendida e estudada:

Quem busca as causas naturaes dos efeitos naturaes, deve habitar nos montes; porque a Natureza falla por huma boca na solidão, e por outra nos povoados. Eu nasci na sociedade, vivi na sociedade, e estudei na sociedade; mas só depois que a deixei, conheci as vantagens que sobre ella tem a vida solitaria.²¹⁸

Assim, já gozando de uma vida solitária e estudando diretamente a natureza, o Solitário se propõe a discorrer sobre o Homem e os seus ofícios, sobre a origem das Artes e das Ciências, sobre o culto que se deve “*ao Autor da Natureza*”, entre outros.²¹⁹ E o faz sem deixar de citar os principais filósofos antigos e modernos: Aristóteles, Bacon, Berkeley, Boerhave, Boyle, Buffon, de la Metrie, Descartes, Galeno, Harvey, Leibnitz, Newton,

²¹⁵ Teófilo Braga. *Historia da Universidade de Coimbra*. 1898. v. 3 p. 685.

²¹⁶ *O Filósofo Solitário...*

²¹⁷ Ana Cristina Araújo. *O Filósofo...*, p. 205.

²¹⁸ *O Filósofo Solitário*. Tomo I..., s/p.

²¹⁹ Idem. *Ibidem*.

Marcello Malpighi, Montesquieu, Pascal, Platão, Pitágoras, Thomas Sydenham, Thomas Willis etc.²²⁰

O primeiro volume é dedicado ao estudo do corpo, ou seja, da parte material de que é composto o Homem: os cinco sentidos, a perfeição do corpo humano e a sua degradação em função da sociedade – as modas e seus usos extravagantes, os perigos da Medicina, a ingestão de carne – a origem dos corpos sensíveis e o seu elemento primitivo, a variedade da espécie humana com as suas diferenças – os negros, os gigantes, os homens degenerados, o hermafroditismo, os homens castrados; enfim, todo este misto variado de questões integra a primeira parte.

O segundo volume não foge ao ecletismo do primeiro. Dedicado ao estudo da alma, a segunda substância de que é composto o Homem, aparece igualmente subdividido em vários itens, nos quais argumenta quanto à existência da alma, ao seu carácter simples, sensível, imaterial, ativo, imortal e livre em pensar:

Quem pôde cativar o entendimento de hum Homem? Que ferros o podem prender, para que não discorra? Nesta parte he livre a pezar dos sofismas de hum Fanatico, dos caprichos de hum Enthusiasta, e das prizões subterraneas de hum Dispotico. Almas escravas só as tem os homens mal organizados, dispoticos, e enthusiastas. [§] A nossa Alma pelo seu pensamento sacode o jugo de todos os poderes da terra: alarga os limites da Natureza, e corre pela immensa região das abstracções. Tanto lhe custa crear monstros, como perceber objectos sensiveis. Tudo me prova a extensão da sua liberdade: nada a limita. Posso definilla como Paschal definio a Natureza. Hum circulo infinito, cujo centro está em tudo, e cuja circumferencia se não vê de parte alguma.²²¹

O terceiro volume é ainda mais abrangente. Nele apresenta os princípios de uma nova lógica, discorre sobre as leis naturais e o direito natural, sobre o amor universal, tenta provar a

²²⁰ Alguns destes nomes fizeram parte de um grupo de “médicos” que, ao longo dos séculos XVI e, principalmente, XVII e XVIII, iniciaram pesquisas empíricas sobre o corpo humano e o seu funcionamento. Diferenças a parte, compartilhavam a defesa da observação, do estudo prático e da crítica na condução de suas pesquisas. Três exemplos bastam. Influenciado pela filosofia mecanicista, Malpighi integrava um grupo de “médicos” que, ao longo do século XVII, se debruçou sobre o corpo humano, iniciando novas pesquisas, as quais complexificaram a teoria humoral hipocrática. Neste ponto Malpighi se voltou para as pequenas estruturas: fígado, pele, pulmão, baço e etc. E para isto se valeu do microscópio. O mesmo vale para Thomas Sydenham. Considerado o “Hipócrates inglês” e escrevendo pela segunda metade do século XVII, valorizava a observação, a medicina clínica e buscava as causas das doenças epidêmicas, as quais supunha que fossem causadas pelas propriedades atmosféricas. Thomas Willis, um dos membros fundadores da Royal Society de Londres, realizou estudos sobre a anatomia do cérebro, das doenças do sistema nervoso e dos músculos. Foi um dos pesquisadores que continuou o trabalho de William Harvey – responsável por descobrir a circulação sanguínea – sobre o coração, pulmões e a respiração. Para uma discussão em torno das transformações vividas pela medicina ao longo dos séculos XV-XVIII ver Roy Porter e Georges Vigarello. *Corpo, Saúde e Doenças*. In: Georges Vigarello. *História do Corpo...*, p. 441-486.

²²¹ *O Filósofo Solitário*. Tomo II..., p. 17.

existência de Deus através de um princípio natural, defende o teísmo, critica a superstição, além de retomar a análise sobre a alma humana. Neste ponto em particular, a defesa da liberdade do homem é ilustrada através de um diálogo entre o filósofo Leibniz e Carlos XII, rei sueco. O caráter radical do diálogo ao discorrer, tal qual o trecho destacado anteriormente, sobre a liberdade do homem e, inclusive, sobre o poder político intriga. Afinal, como isso foi aprovado pela censura portuguesa? Vejamos um pequeno trecho deste diálogo:

Carlos XII: Leibnitz, eu trato os meus vassallos, segundo a sua natureza. Que cousa he liberdade? Por ventura existe algum Homem, que seja livre?

Leibnitz: Senhor, o Homem livre he o Homem natural. As Leis são feitas para protegerem a liberdade; e os Reis existem para protegerem as Leis.

Carlos XII: Eis-aqui hum sonho de todos os Homens de gabinete; mas os Homens d'espada, que fazem mover o mundo, sabem todos que o que diz hum Rei o diz hum despotico; e que os Homens não são governados pelas Leis, são governados por canhões. [§] Os Filósofos fundão a liberdade politica sobre aquillo, a que elles chamão liberdade natural ; mas isto he uma quimera fundada sobre outra quimera. A Natureza não produzio entes livres: nós obedecemos todos necessariamente ao impulso de hum primeiro movel. Eu figuro muitas vezes o Universo como hum relógio superiormente trabalhado: Deos he a sua mola principal; os Reis são os seus eixos; e o resto dos Homens rodas subalternas.²²²

O diálogo prossegue no mesmo tom e sempre em torno do tema da liberdade e da lei natural.²²³ Seja como for, não foi esta discussão que motivou a publicação dos dois panfletos anônimos *Resposta ao Filósofo Solitário* e *Resposta Segunda ao Filósofo Solitário*. E nem poderia sê-lo, visto que quando o primeiro saiu a público o Solitário só havia aparecido o

²²² *O Filósofo Solitário*. Tomo III..., p. 17-18. O diálogo intriga e em alguns momentos nos leva a tentar estabelecer possíveis relações com o problema do regalismo e a ideia de que o poder dos reis vinha diretamente de Deus. Assim, Francisco Contente Domingues, ao analisar a polêmica gerada em torno da Oração de Abertura recitada pelo padre Teodoro de Almeida na Academia de Ciências de Lisboa, citou uma carta-resposta, assinada por Emílio Lúcio Crispo. Dela transparecia a defesa do regalismo: O vassalo deveria adorar todas as decisões do trono e executá-las cegamente. Os reis, em seu entender, eram os substitutos de Deus, enfim deuses na terra, “e assim como contra Deos he hum grande atentado, e impiedade falar, ou querer entender sobre a sua providencia; do mesmo modo no governo politico da terra para com os Reis.” Apud Francisco Contente Domingues. *Ilustração e Catolicismo*: Teodoro de Almeida... p. 133. A fala de Leibniz parece romper com este paradigma ao defender a precedência das leis naturais e deslocar a atuação do rei para a de mero defensor destas leis.

²²³ Depois de perguntar ao rei sueco se o homem é inteligente e de obter uma resposta, Leibniz concluiu que se os homens são inteligentes é porque têm entendimento, se têm entendimento é porque possuem vontade, logo, entre as muitas possibilidades de proceder podem escolher aquela que mais contribui para a sua felicidade. “Logo a liberdade he o constitutivo essencial da razão.” *O Filósofo Solitário*, tomo III..., p. 19. Para Carlos XII a liberdade do homem é encadeada por Deus: “ainda que eu obre, não sou hum agente livre.” *Idem*. *Ibidem*, p. 23.

primeiro volume de sua obra.²²⁴ O ponto de discórdia situava-se, portanto, noutras dimensões.

Um duplo desejo parece ter levado o anônimo a publicar o primeiro panfleto: inicialmente, combater a idéia de que o homem nasceu para viver na solidão; em seguida, defender a medicina dos ataques sofridos. Começamos pelo primeiro argumento.

Segundo o autor, o homem nasceu para viver em sociedade e, em especial, nas grandes sociedades. É a natureza quem o dita. Viver na solidão significava, pois, ir contra um princípio natural. Aquela suposta idade de ouro, em que os homens tinham vivido no estado de inocência e na natureza, não passava de uma quimera dos “filósofos de romance”. Era a própria necessidade de sobrevivência física que os levava a se reunir pelo menos em famílias: sozinhos, sem socorro, morreriam todos. O estado de solidão era, portanto, impossível de existir, afinal,

Hum homem só não póde nada; em sociedade póde tudo. Com effeito elle só he grande, só he forte, e só vive tranquillo, porque soube sugeitar ás leis, que se quiz impor: o homem em fim só he homem, por que se soube unir ao homem.²²⁵

Se o homem nasceu para viver em sociedade, por sua vez, somente nela ele pode cumprir o que deve a si, aos outros homens e a Deus. A sobrevivência da “República”, portanto, dependia da existência de “membros activos, e officiosos.”²²⁶

Exposto um dos equívocos do Solitário, era preciso passar ao outro: os erros em matérias de medicina. A tarefa era necessária, afinal a medicina era “huma das principais bases de qualquer Estado.”²²⁷ Desta forma, enquanto o Solitário qualificava-a como um dos mais perigosos conhecimentos humanos²²⁸ e defendia que bastava ao homem viver conforme a natureza para não adoecer ou que, adoecendo, bastava a natureza para curar a enfermidade,

²²⁴ *Resposta segunda ao Filosofo Solitário*, por hum amigo dos homens. Lisboa: Off. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787. p. 4-5.

²²⁵ *Resposta ao Filosofo Solitario*, em abono da verdade por hum amigo dos Homens. Lisboa: Off. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787. p. 8.

²²⁶ *Idem. Ibidem*, p. 9.

²²⁷ *Idem. Ibidem*.

²²⁸ “Certo Filosofo, que professou a Arte da Medicina, convencido da sua inutilidade, explicou-se a seu respeito com hum Apologo bem celebre: A Natureza (disse elle) muitas vezes lucta com a doença; quando isto succede, chega um cego (he o Medico) armado com hum bastão para fazer as pazes, levanto-o sem saber em que há de descarregar o golpe; se pilha a enfermidade, destroe a enfermidade; se pilha a Natureza, destroe a Natureza.” *O Filosofo Solitário*. Tomo I..., p. 34.

bem ao estilo de Rousseau em *Emílio*²²⁹, o Amigo dos Homens argumentava o contrário. Médico de profissão, o autor do panfleto lança a pena em favor do seu ofício:

A Medicina, direi eu, manejada por hum Charlatão he mais terrivel que a mesma peste: mas entãõ não he Medicina, he hum meio seguro de matar impunemente os seus semelhantes. Quando porém he manejada por maõ mestra he o conhecimento mais util de todos quantos pôde abraçar o entendimento humano; porque o homem não tem cousa mais preciosa do que a sua vida.²³⁰

Ditada pela razão e pela experiência, a medicina tinha como guia a própria natureza. Não havia propriamente uma oposição entre as duas, mas um caráter complementar. Se, por um lado, a natureza, socorrida pelo médico, podia conservar ainda mais as suas forças²³¹, por outro, o discípulo de Esculápio não devia ter por guia senão a própria natureza.²³² E para escutá-la era preciso observar.

O segundo panfleto, *Resposta segunda ao Filósofo Solitário*, também publicado em 1787, segue a mesma linha do primeiro: repudia tanto a idéia de viver na solidão quanto a crítica à medicina:

Creio, e o Juiz he o Publico, que evidentemente mostrei quão falsos, e damnosos são ao Estado estes dois paradoxos, excellencia da solidão, e futilidade da Medicina.²³³

O homem que foge da sociedade, “e lhe faz guerra, deve ser contemplado como hum membro gangrenado.”²³⁴ O tom é de crítica: a seu ver, a miscelânea da segunda parte do livro pouco ou nada “influe na boa ordem da sociedade.”²³⁵ Entretanto, o mérito deste panfleto é outro: nele denuncia-se que a obra *O Filósofo Solitário* não passava de uma tradução, com algumas modificações, do livro proibido *Philosophie de la Nature*. Para demonstrar a veracidade da denuncia, trechos do original em francês foram transcritos.²³⁶

²²⁹ Jean-Jacques Rousseau. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 35-36. Importa notar que as apropriações são seletivas. Isto fica claro no panfleto *Defesa do Filósofo Solitário*, igualmente anônimo, mas de afirmações muito próximas da obra original, o que me leva a supor que pode ter sido escrito pelo próprio Solitário. Nele, embora diga que a medicina é o mais perigoso dos conhecimentos ou então que a natureza não produz doentes, tal qual Rousseau, por outro lado atribui à “rebeldia dos primeiros homens contra o seu Creador”, ou seja, ao pecado original a causa da origem das doenças. *Defesa do Filósofo Solitário*. Lisboa: Off. De Francisco Borges de Sousa, 1787. p. 12.

²³⁰ *Resposta ao Filósofo solitario...*, p. 37.

²³¹ Idem. *Ibidem*, p. 36.

²³² Idem. *Ibidem*, p. 32.

²³³ *Resposta segunda ao Filósofo Solitario...*, p. 4.

²³⁴ Idem. *Ibidem*, p. 5.

²³⁵ Idem. *Ibidem*, p. 7.

²³⁶ Idem. *Ibidem*, p. 8-41.

A polêmica gerada em torno do livro *O Filósofo Solitário* certamente merece um estudo a parte. As referências ao assunto são pouquíssimas. Só Ana Cristina Araújo parece lhe ter dedicado um estudo exclusivo, ainda assim, em um artigo de pouco mais de dez páginas!²³⁷ Ainda há por muito por fazer. Não obstante, não é o objetivo deste trabalho se debruçar especificamente sobre esta polêmica.

De qualquer forma, das obras anônimas, esta certamente é a mais difícil de ser analisada. As duas *Respostas* centram-se exclusivamente na discussão em torno do caráter sociável do homem e da importância da medicina. Embora o Solitário aborde inúmeras outras questões, tais como a crítica ao fanatismo, à superstição²³⁸, considerada prejudicial ao trono e altar, e ao ateísmo, reputado como o crime mais grave que se pode imputar a um homem.²³⁹ Ou ainda a defesa do estudo da natureza, por meio da observação e da experiência, com o fim de se chegar ao conhecimento e à verdade, rompendo com o princípio de autoridade acrítica.²⁴⁰ Natureza que, inclusive, demonstrava a existência de um Deus, embora deixasse oculta a sua essência e atributos.²⁴¹ O debate que tais afirmações geraram foi intenso e nada homogêneo. Enquanto as *Respostas* centraram em alguns aspectos, outros panfletos abordaram outros. Assim, o panfleto *O filósofo solitário convencido por si mesmo* questionou uma das apreciações feitas pelo Solitário, segundo a qual era importante estudar a natureza para ocupar o vazio do entendimento. Para o crítico o estudo da natureza obedecia a outros fins, mais sublimes: “porque nella, como em hum espelho, se vê (conforme diz o Apostolo) a virtude, o poder da Divindade, em quanto a não vemos face a face em a nossa pátria.”²⁴² Não deixa de ser notória a aproximação dos argumentos desenvolvidos pelo oratoriano Teodoro de Almeida, para quem o estudo da natureza e o conhecimento do mundo físico demonstravam a onipotência divina.²⁴³

Dificuldades à parte, fica claro que a discussão vai além da simples defesa do estudo da natureza. Não é isto que está em jogo, mas sim um confronto em torno de como – e mais

²³⁷ Ana Cristina Araújo. *O Filósofo Solitário...*

²³⁸ *O Filósofo Solitário...* Tomo III. p. 73-79

²³⁹ Idem. *Ibidem*, p. 54-55. Prossegue destacando que Sócrates, Galileu, Fontenele, Descartes, entre outros, foram considerados ateus, contudo, diz ele: “Criar ateos he tão fácil, como crear Mágicos. Havendo tinta, e papel, há tudo quanto he necessário para haver esta gente.” p. 55-56.

²⁴⁰ “...authoridades sem experiência entre Naturalistas, he o mesmo que fé sem obras entre Theologos.” Idem. *Ibidem*, Tomo I. p. 98. Ver também o tomo III, p. 37 para a defesa do uso da razão natural e não da autoridade para o exame do homem natural.

²⁴¹ Idem. *Ibidem*, Tomo III. p. 57.

²⁴² *O Filósofo Solitário convencido por si mesmo*. Lisboa: Officina de Lino da Silva Godinho, 1788. p. 11.

²⁴³ Francisco Contente Domingues. *Ilustração e Catholicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Edições Colibri, 1994. p. 147.

precisamente, de onde – deve ser feito este estudo: se na solidão ou se na sociedade. O que nos conduz a um outro tipo de debate em que entra em jogo o próprio conceito de civilização e a sua validade. No fundo, ambos os lados partilham a mesma necessidade de estudar a natureza por meio de um pensamento racional crítico, pautado na observação e na experiência, rompendo com o princípio da autoridade, além de combater a superstição e o fanatismo.

A Medicina Theologica (1794)

Apresenta-se o livro como uma súplica aos confessores e diretores de consciência. A súplica, um tanto quanto inusitada, refere-se aos modos de proceder na cura dos pecados da lascívia, da cólera e da bebedice. Era preciso que os confessores conduzissem os penitentes e pecadores através de um

caminho seguro e racional, livre daqueles perigos da ilusão, em que aos confessores e penitentes têm metido tantos escritores, despidos das ciências físicas, e mesmo mui pouco críticos nas teológicas que tudo querem atribuir à violência do demônio e nada às enfermidades da natureza humana.²⁴⁴

Eis, pois, o carro chefe do livro: combater os erros do fanatismo e da superstição por meio de um conhecimento, racional e crítico, da natureza humana. Ao longo da narrativa fica nítida a tentativa de introduzir o saber científico dentro das questões teológicas. O que, no extremo, significou a reestruturação de muitos elementos religiosos ao adquirirem novos sentidos e significados.²⁴⁵ É um movimento mais sutil e sorrateiro do que uma simples oposição entre “ciência” e religião. O que se visualiza é a invasão do campo religioso pela medicina racional e crítica. Embora o faça sem desprezar a importância da religião.

É fundamental destacar que a crítica à Igreja católica emerge de forma forte logo no início do livro. Esta, dominada pela desordem, pela iniquidade e pela libertinagem, estava repleta de pecado. Sensibilizado pela situação, o autor, desejoso de curar tais males que causavam ruína e estragos “geralmente em todos os estados”²⁴⁶, voltava-se então para a Confissão, o remédio, a seu ver, mais eficaz para curar os pecados da lascívia, cólera e

²⁴⁴ Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica*. São Paulo: Editora Giordano, 1994. p. 6-7.

²⁴⁵ Um exemplo dessa reestruturação emerge do termo *pecado*. Ao longo da *Medicina Theologica* o pecado passa a ser entendido não mais como fruto de uma tentação do demônio ou da fraqueza humana. O pecado relaciona-se diretamente a uma doença física corporal. Passa a ser considerado um distúrbio orgânico.

²⁴⁶ Idem. *Ibidem*, p. 3.

bebedice, construindo, a partir daí, a exposição sobre a necessidade de se ampliar os seus limites para além da Teologia.

Segundo o pensamento teológico católico, o confessor deveria conjugar em si quatro qualidades no exercício do sacramento da Penitência: de pai, de doutor, de juiz e de médico.²⁴⁷ É sobre a última qualidade que incide a obra. Assim, conforme argumentava o anônimo, o ofício de médico estava sendo limitado pelos teólogos quando afirmavam que os confessores eram médicos do Espírito. Era preciso que eles fossem igualmente médicos do corpo. Isto porque, alma e corpo estando unidos e em mútua correspondência, não havia ação que ocorresse em um sem que o outro se ressentisse da mesma. Partindo então desta mútua correspondência entre a alma e o corpo, a qual era mediada pelos nervos, o autor buscava demonstrar que as enfermidades espirituais tinham as suas causas nas enfermidades do corpo. Logo, para curá-las, devia o confessor curar antes as corporais:

deve somente ser considerado bom confessor aquele que, tendo antecipadamente um conhecimento exato das causas das enfermidades da alma, as sabe depois remediar por métodos diferentes. Ora estas causas, tanto na medicina do corpo como na do espírito são todas corporais, pois, ou no corpo têm seu assento ou dele dependem; logo também devem ser corporais os remédios, mas destes remédios só quem é bom médico corporal tem perfeito conhecimento; logo, só será também bom médico espiritual o que for bom médico corporal.²⁴⁸

Entretanto, para que a sua função fosse cumprida com sucesso e o penitente enfim encontrasse a saúde do corpo e a salvação da alma, não era preciso um conhecimento total da medicina. Bastava ao confessor o conhecimento da neurologia, já que era por intermédio dos nervos que se dava a comunicação do corpo com a alma e se produziam as paixões humanas como as da lascívia, cólera e bebedice.²⁴⁹ E por ser a paixão uma enfermidade que desordenava a harmonia da alma com o corpo, rompia o equilíbrio entre os sólidos e líquidos, perturbava as funções espirituais e consumia a vida do homem, ele devia ser combatida.²⁵⁰ Daí a importância do conhecimento da neurologia: sem esta ciência o ministério da Penitência não podia ser cumprido com segurança.

Basta que tenha algum conhecimento da natureza dos nervos, de sua estrutura, sua disposição, seus usos e sua simpatia porque, tendo-se destes pontos alguma inteligência, que fenômenos poderão apresentar as paixões

²⁴⁷ Padre J. Gaume. *Manual dos Confessores*. Porto: Casa de A. R. da Cruz Coutinho, 1880; Jean Delumeau. *A confissão e o perdão: a confissão católica (séculos XIII a XVIII)*. Companhia das Letras. 1991.

²⁴⁸ Francisco de Melo Franco. *Medicina...*, p. 22.

²⁴⁹ Idem. *Ibidem*.

²⁵⁰ Idem. *Ibidem*, p. 38.

humanas, principalmente a da lascívia, cólera e bebedice, que não possam depois ser conhecidos pelos senhores confessores e por eles mesmos remediados?²⁵¹

A súplica não parava por aqui. Se por um lado os pecados, ao originarem-se de enfermidades corporais, necessitavam, para serem extirpados, que as enfermidades do corpo fossem curadas visto que “o espírito muitas vezes deixaria de pecar se o corpo estivesse são”²⁵²; por outro isso só poderia ser feito através do uso de remédios físicos retirados da natureza. Os remédios morais – orações, jejuns e disciplinas – utilizados pela Igreja eram insatisfatórios por si só, tampouco bastava ao penitente força de vontade para fugir ao pecado:

A Teologia não há dúvida que bem intima a obrigação que têm os fiéis de recorrer a Deus em todas as suas tentações, principalmente nas que são contra a castidade, que é o mesmo que dizer que se busquem remédios morais, para não dizer milagres no tempo das enfermidades que atacam a carne e o espírito [...]; e que para as curar há Deus deixado remédios físicos na natureza.²⁵³

Desta forma, a lascívia é descrita como um estado inflamatório, cujas causas advinham daquelas que induziam à inflamação. Logo, os remédios que os confessores deviam usar para curá-las deviam ser os mesmos utilizados nas febres inflamatórias: sangrias, banhos, purgantes, comidas e bebidas refrigerantes e etc.²⁵⁴ Apenas uma receita basta para que tenhamos uma idéia das demais:

Eletuário da castidade

Réspice [sic]. De sementes de urtigas: uma oitava.

Cânfora: duas oitavas.

Misture-se tudo muito bem e depois se ajunte: conserva de flores de gólfãos – três onças; xarope do mesmo, quanto baste para o eletuário.

Mande-se tomar oitava e meia deste eletuário todos os dias de manhã e de tarde, bebendo-se logo em cima um copo de soro de leite, em que se extinguirá um ferro em brasa, e depois lançando-se cinco gotas do licor antiespasmódico de Boudon, o que se repetirá até acabar a massa do dito eletuário.²⁵⁵

Entretanto, ainda que essas receitas fossem eficazes, não o eram tanto quanto os ácidos retirados do Vitriolo que, quando misturados com água em abundância, produziam um efeito

²⁵¹ Idem. *Ibidem*, p. 31.

²⁵² Idem. *Ibidem*, p. 26.

²⁵³ Idem. *Ibidem*, p. 105.

²⁵⁴ Idem. *Ibidem*, p. 63.

²⁵⁵ Idem. *Ibidem*, p. 77.

refrigerante. Contudo, não convinha exagerar no uso do ácido, já que deste excesso podiam resultar graves consequências e, até mesmo, doenças. Ele chega a afirmar que o uso do ácido em excesso conduzia à castração do indivíduo. O exemplo é elucidativo: tendo um religioso tomado vitríolo em excesso tivera os seus genitais reduzidos ao tamanho de uma pequena fava. Outros religiosos tinham sido acometidos do mesmo mal, o que fora confirmado por Haller, que também citava um caso parecido com o precedente.

Tal como em vários momentos do livro, os religiosos são chamados à cena, neste caso para personalizar os efeitos funestos do abuso no uso do vitríolo. Esses exemplos, em que os religiosos são evocados, não devem passar despercebidos; eles são uma constante no texto quando comparados aos outros exemplos utilizados. Neles, percebe-se uma crítica e, por que não, uma ironia sutil quanto aos modos de vida dos eclesiásticos. Noutra momento, ao falar sobre a saudade como uma enfermidade, a ironia parece ser mais aberta e audaciosa. Nesta parte, o autor argumentava que, muitas vezes, uma freira que vivia em um mosteiro, longe de sua pátria e que desejava voltar para ela sem podê-lo, ficava triste e acabava buscando amizades e correspondências indecentes.²⁵⁶ De modo que muitos religiosos e eclesiásticos, arrependidos de seu estado e desejosos de retornar ao antigo sem ter como o conseguir, acabavam por se precipitar em escândalos funestos e que tinham como princípio as saudades primitivas. O desfecho da argumentação é forte. Em suas palavras:

Atrevia-me a dizer que não há convento em Portugal que não pudesse ministrar algum exemplo para a instrução, mas não digamos mais nada e vejamos somente que remédios podem atalhar tão grande dano.²⁵⁷

Em alguns momentos da narrativa a crítica torna-se mais aberta e audaciosa, ultrapassando o campo da exposição das enfermidades e suas curas para penetrar na apreciação, ou talvez, depreciação, do modo de vida dos religiosos. Nesses casos, a leitura parece assemelhar-se àquela presente no livro *A religiosa* de Diderot, que narra os infortúnios pelos quais passou uma freira que, mandada para o claustro contra a sua vontade, lá sofrera toda a espécie de abusos e perseguições.²⁵⁸ Mas não somente, já que os exemplos não se restringiam à apreciação dos desejos lascivos de alguns religiosos. Também a vida desordenada, oriunda da ociosidade e vagabundagem em que viviam muitos clérigos, frades,

²⁵⁶ Idem. *Ibidem*, p. 47-48.

²⁵⁷ Idem. *Ibidem*, p. 48.

²⁵⁸ Denis Diderot. *A religiosa*. Circulo do Livro S.A. 1973.

freiras e seculares, era ressaltada pelo autor.²⁵⁹ Da mesma forma lembrava as omissões dos religiosos em relação às suas funções: nem sempre se ocupavam como deviam da lição da Bíblia ou dos exercícios de piedade, tais como a oração e a penitência, a que estavam obrigados.²⁶⁰

Saindo da esfera da crítica ao modo de vida dos religiosos e retornando a apreciação que faz sobre os três pecados, resta-nos falar da cólera e da bebedice. Ocupam, cada uma, apenas um capítulo no livro, sendo a maior parte da discussão destinada aos ardores da lascívia. A cólera é tratada como uma enfermidade corporal, cujas origens remetem ao humor bilioso e que só pode ser curada com remédios físicos. Esta, quando chega a ser pecado capital,

é uma enfermidade que tem sua origem na agitação da bÍlis e que comunica por seu estímulo maior movimento nos sólidos e líquidos, inverte o influxo do suco nervoso e faz, por consequência, jogar toda a máquina com movimentos tão perturbados quais são aqueles em que rompe um homem colérico, e os sabem pintar tanto os físicos como os moralistas.²⁶¹

A descrição sobre a enfermidade da cólera revela claramente a ênfase nos distúrbios físicos e corporais. Entretanto a definição citada acima não era novidade. Hipócrates, por volta do século V a.C., já havia descrito a cólera como um excesso de bile amarela.²⁶² A adesão ao modelo hipocrático, embora reavaliado pelas inovações médicas modernas – do que é um exemplo a noção de corpo-máquina, utilizada igualmente no trecho destacado –, emerge de todo o livro.

Tal como a lascívia, os remédios físicos emergiam ao primeiro plano:

Os remédios físicos, pois, são os mais necessários para que os penitentes coléricos possam moderar suas iras e não romper com excessos que produzem mil escândalos no cristianismo.²⁶³

Contrapondo esse tipo de discurso ao religioso sobre a cólera, tornam-se evidentes a percepção e o entendimento diferentes sobre uma mesma temática. No manual dos confessores recomendavam-se os seguintes remédios para a cura do vício do ódio:

áquelle que guardou odio direis que recommende a Deus essa pessoa, recitando em cada dia por ella um Padre-Nosso e Avê-Maria. Quando se

²⁵⁹ Francisco de Melo Franco. *Medicina ...*, p. 146.

²⁶⁰ Idem. *Ibidem*, p. 106.

²⁶¹ Idem. *Ibidem*, p. 115.

²⁶² Roy Porter. Cambridge – História da Medicina. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 2006. p. 81-83, p. 221 e p. 247.

²⁶³ Francisco de Melo Franco. *Medicina ...*, p. 118.

sentir commovido com a lembrança de uma affronta, deve pensar nos ultrajes que elle mesmo tem feito a Deus.²⁶⁴

Entre a cólera entendida como um mal derivado da desordem de um fluido corporal, como destacou o anônimo, e a sua percepção a partir das tentações do demônio, ou então de um ato de recusa, consciente ou não, à observação das leis e preceitos divinos, não é apenas o conhecimento médico que adentra no mundo das explicações religiosas, mas é todo um sistema que, baseado no sobrenatural, é deslocado para as apreciações e considerações terrenas. A mesma observação pode ser feita para o caso do livro *O Filósofo Solitário* ao abordar o processo de formação dos corpos sensíveis e a sua estrutura. Embora estejam tratando de assuntos diferentes, no fundo percebe-se uma mesma ruptura com as discussões teológicas tradicionais.²⁶⁵

A Bebedice, última enfermidade a ser apreciada, nunca se cura com os remédios morais e dificilmente com os físicos. Mas, ainda assim, alguns remédios podiam ser usados para emendar-se este vício, tais como o uso de água fria bebida em jejum, a comida de coisas salgadas e misturadas com azeite, o banho frio e o espírito de sal amoníaco. Receitas também são apresentadas.

Ao analisar a obra como um todo, percebem-se dois movimentos. Primeiro, fica nítida a existência de uma tensão entre duas formas distintas de encarar uma mesma temática. Um exemplo similar encontra-se em Darnton, que destaca que enquanto os padres viam no raio a fúria divina e tocavam os sinos para se protegerem, Benjamin Franklin encarava os raios como uma descarga elétrica.²⁶⁶ Entretanto, no caso da obra *Medicina Theologica*, a tensão não se encerra em uma diferença de percepção que um leitor de fora e conhecedor de ambas é capaz de perceber, mas ultrapassa-a, revelando a tentativa de penetração mais direta pelo pensamento racional – no caso a ciência médica da época – no pensamento religioso com o intuito de modificá-lo, senão totalmente, pelo menos, no que tange à confissão. Oscilando entre a sutileza e a ironia, as questões propostas no livro, caso colocadas em prática, significariam a dessacralização do sacramento da confissão.

Entretanto, não se pode deixar de mencionar que a confissão enquanto tal não é posta diretamente em xeque na obra, ainda que, no limite, fique claro que, caso todas as mudanças propostas fossem implementadas, o sacramento perderia muitos de seus significados e

²⁶⁴ Padre Gaume. *Manual dos confessores...*, p. 39.

²⁶⁵ Para um aprofundamento da discussão, ver nesta dissertação o capítulo 3.

²⁶⁶ Robert Darnton. “A eclosão das Luzes”. In: R. Darnton & O. Duhamel (org.). *Democracia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001. p. 21-30.

reduzir-se-ia ao campo de atuação da medicina da época. Mas, então, como o anônimo encarava a confissão – no sentido do ato do penitente de confessar a sua culpa – e sua importância? Essa não é uma pergunta simples, mas não seria de todo exagero afirmar que a importância da confissão, no sentido mais ortodoxo do termo, centrava-se na possibilidade de o penitente aliviar a sua consciência ao relatar as suas angústias e faltas. A confissão, até certo ponto, continuava sendo a tábua de salvação, como sempre foi, ao longo da época moderna, segundo o pensamento católico.²⁶⁷ Contudo, um elemento novo e desestabilizador se colocava para que esta determinação se cumprisse: a prescrição e o uso dos remédios físicos medicinais com os quais se podiam curar e emendar os maus hábitos, tal qual discutido e apontado pela medicina. A figura do Deus misericordioso, que se alegrava com o penitente desejoso de confessar as suas culpas e crimes, e que então o felicitava com a sua graça, com a qual o pecador se via liberto, saía de cena. O papel principal cabia agora aos remédios físicos. Como ele mesmo afirmou:

A confissão alimpará a consciência dos pecados, a comunhão mudará para Deus os afetos e apegos que se tinham às criaturas, e desenganará das vaidades da vida. Os remédios físicos, enfim, extirpando aquelas concupiscências que se levantam dos ardores da carne, ficará o homem livre da escravidão e tirania do pecado e viverá em paz com Deus, consigo e com os demais homens.²⁶⁸

A obra *Medicina Theologica* fornece assim indícios de um movimento que se processou na virada do século XVIII para o século XIX: o deslocamento do campo da moral, antes pertencente à religião, para o campo da medicina.²⁶⁹ Ou seja, é a preocupação com o desenvolvimento de um pensamento religioso crítico e pautado pelos ditames da razão, com a moral pública e privada dos indivíduos, com os destinos da sociedade e o seu desenvolvimento que transparece da obra.

2.2 Francisco de Mello Franco: o autor e o anônimo

Reza a tradição que estas quatro obras anônimas foram escritas por Francisco de Mello Franco. Quem a iniciou não sabemos, embora seja possível traçar algumas linhas gerais a

²⁶⁷ João da Fonseca. *Espelho de Penitente*. 1687; Jean Delumeau. *A confissão e o perdão...*

²⁶⁸ Francisco de Melo Franco. *Medicina...*, p. 136.

²⁶⁹ Jean Luis Neves Abreu. A educação física e moral dos corpos: Francisco de Mello Franco e a medicina luso-brasileira em fins do século XVIII. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS. v. XXXII, n. 2. p. 65-84, dez. 2006. p. 77.

respeito. Não obstante, a tradição permanece até hoje: continua-se aceitando a suposta autoria. Desta forma, ao iniciar uma busca no site da Biblioteca Nacional de Portugal com o nome de “Francisco de Melo Franco” o pesquisador irá se deparar não apenas com os livros *Tratado de Educação Fysica, Elementos de Hygiene e Ensaio sobre as Febres*, mas igualmente com os títulos *Reino da Estupidez, Resposta ao Filósofo Solitário, Resposta Segunda ao Filósofo Solitário e Medicina Theologica*.²⁷⁰ Porém, antes de iniciar esta discussão, cumpre apresentar o nosso ilustre personagem.

Nasceu em Paracatu, Minas Gerais, em 1757. Ali o seu pai, João de Melo Franco, natural de Portugal, não somente se fixara por volta de meados do século XVIII, como teria conquistado o enriquecimento através da mineração e da criação de gado. Segundo Afonso Arinos, logo se tornou uma personalidade bastante respeitada em sua região. Além de “homem bom” do distrito, teria sido também familiar do Santo Ofício.²⁷¹ Dos onze filhos que teve, Francisco de Mello Franco era o primogênito. Ao morrer o pai, foi o único filho a ser excluído do testamento paterno, ato consentido pelo próprio Mello Franco. Justificavam-no os altos custos que tinham representado os seus estudos, a princípio de gramática e depois na Universidade de Coimbra.²⁷²

As informações disponibilizadas por Afonso Arinos, embora relevantes, demandam cautela do pesquisador. Membro da família Mello Franco, o aspecto genealógico de sua obra apresenta não somente algumas lacunas, sobretudo no que se refere às fontes utilizadas, cuja procedência não é indicada, como alguns tons laudatórios. Há de considerar-se, portanto, o problema de construção da memória, sempre seletiva e social.²⁷³ O tom laudatório, contudo, não lhe era exclusivo. Varnhagen, ao compendiar uma biografia sobre Francisco de Mello Franco, também o demonstrou.²⁷⁴

Ressalvas a parte, o fato é que já aos doze anos saiu de Minas rumo ao Rio de Janeiro, onde foi matriculado no Seminário de S. Joaquim. Após o que se mudou para Portugal e lá,

270

http://porbase.bnportugal.pt/ipac20/ipac.jsp?session=O2756Q1S49060.221828&profile=porbase&uri=link=3100018~!167566~!3100024~!3100022&aspect=basic_search&menu=search&ri=3&source=~!bnp&term=Franco%2C+Francisco+de+Melo%2C+1757-1823&index=AUTHOR capturado em 3 de Junho de 2010.

271 Afonso Arinos de Melo Franco. *Um Estadista da República*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1955. p. 25-27.

272 Idem. *Ibidem*, p. 26-29.

273 Michael Pollak. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, 1992.

274 Francisco Adolfo Varnhagen. “O Dr. Francisco de Melo Franco”. In: *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*. 1843-44. vol. 5. p. 315.

posteriormente, ingressou no curso de Medicina da Universidade de Coimbra.²⁷⁵ Entretanto, em 1781 o curso teve de ser interrompido. O motivo: problemas com o Santo Ofício. Em auto de fé de 26 de Agosto de 1781, foi sentenciado como herege, naturalista, dogmático e que negava o sacramento do matrimônio e, em função disto, condenado a quatro anos de prisão em Rilhafoles, além de confiscação de bens e Sambenito.²⁷⁶ Fazia parte dos estudantes implicados no processo de 1779, conforme mencionado no capítulo 1. Dos quatro anos cumpriu apenas um, sendo solto já em 1782, após o que retornou à Universidade de Coimbra, graças a um aviso régio assinado por D. Maria I, para concluir o curso de medicina.²⁷⁷ O que ocorreu somente em 1786.²⁷⁸ A partir de então fixou residência em Lisboa, local em que permaneceu até o ano de 1817.²⁷⁹

Por volta de 1792 o *Almanach para o anno de 1792* o descrevia como mais um dos médicos da cidade.²⁸⁰ Dois anos antes, já como correspondente de número da Academia Real das Ciências de Lisboa e membro da comissão para o adiantamento da medicina nacional, publicou, por ordem da mesma Academia, o seu primeiro livro de forma aberta: *Tratado de educação fysica dos meninos para uso da Nação Portuguesa*.

Alguns historiadores costumam destacar que já em 1793 figurava como médico do Paço.²⁸¹ As fontes com as quais tive contato são contraditórias a este respeito. Em primeiro lugar, há o pequeno opúsculo *Lista das pessoas de que se compõem a Academia Real das Sciencias em maio de 1794*. Neste, Mello Franco continua sendo apresentando sem qualquer indicação ao ofício citado. Ainda entre os correspondentes de número, nada permite afirmar que já era médico da câmara real.²⁸² Basta-nos um contraponto. Ao nome de José Martins da Cunha Pessoa, também correspondente de número, se seguia à designação de “medico da câmara de S. Magestade.”²⁸³ E, em segundo, uma petição feita ao rei na qual se dizia médico

²⁷⁵ Inocêncio Francisco da Silva. “Francisco de Mello Franco”. In: *Dicionário Bibliográfico Português*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa. 1859-60. v. 2. p. 10.

²⁷⁶ Idem. *Ibidem*; Agradeço à sra. Odete Martins que, através de email, enviou os dados descritos sobre Mello Franco no Auto de 26 de Agosto de 1779 sob a seguinte notação: Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, liv. 433, fl. 417, microfilme 7460. O seu processo está desaparecido.

²⁷⁷ Afonso Arinos de Melo Franco. *Um Estadista...*; Alberto Dines. “A Inquisição como farsa.” In: Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica*. São Paulo: Editora Giordano, 1994. p. XXXIII.

²⁷⁸ Afonso Arinos de Melo Franco. *Um Estadista...*, p. 31.

²⁷⁹ Idem. *Ibidem*; Francisco Adolfo Varnhagem. O Dr. Francisco de Melo Franco...; Inocêncio Francisco da Silva. Francisco de Melo Franco...

²⁸⁰ *Almanach para o anno de 1792*. Lisboa: Typographia Academial Real das Sciencias, 1792.

²⁸¹ Jean Luis Neves Abreu. A educação física e moral dos corpos..., p. 67.

²⁸² *Lista das pessoas de que se compõem a Academia Real das Sciencias em Maio de 1794*. p. 142 Opúsculo sem mais referência. Está na divisão de obras raras da BNRJ, sob a seguinte inscrição: 40, 10, 2.

²⁸³ Idem. *Ibidem*, p. 145.

da câmara régia por 20 anos. Datado de 1813, pelas contas teria entrado no ofício justamente no ano de 1793.²⁸⁴

Não se sabe ao certo a seqüência cronológica de algumas graduações que alcançou; ainda assim, ao mesmo tempo em que era médico do rei, atuava igualmente como um dos deputados extraordinários da Real Junta do Proto-Medicato²⁸⁵, criada em 1782 por decreto régio com o objetivo de substituir os empregos de *Fysico mór* e de *cirurgiãõ mór*.²⁸⁶ Nos anos seguintes, a sua participação junto à Academia Real de Ciência de Lisboa foi tomando maiores proporções: não somente integrou ativamente a instituição vacínica, criada em 1812 com o objetivo de introduzir e difundir a vacina antivariólica no Reino e em seus domínios²⁸⁷, como chegou a assumir o posto de vice-secretário, substituindo José Bonifácio de Andrada e Silva, seu amigo pessoal e então secretário da Academia em viagem pela Europa.²⁸⁸ E foi neste período, por volta de 1814, que a mesma Academia publicou o seu livro *Elementos de Hygiene*.²⁸⁹

Finalmente, em 1817 foi chamado pelo rei para integrar a comitiva que levaria a princesa Leopoldina ao Brasil: seria um de seus médicos particulares. O retorno ao Brasil não foi dos melhores. Segundo Afonso Arinos, o médico tinha sido acusado de envolvimento em uma conspiração contra o rei ainda em Lisboa, sendo, por conseguinte, expulso do Paço. Como observa o autor do *Dicionário Bibliográfico Português*,

Não encontrou porém na côrte o acolhimento que era de esperar, chegando a ser-lhe vedada a entrada no paço, onde os recentes acontecimentos de Pernambuco traziam os animos convulsos e irritados contra as doutrinas liberaes, a que Mello Franco era reconhecidamente afeiçãoado.²⁹⁰

Não se sabe de onde estes autores tiraram tais informações. Nos documentos existentes no Arquivo Nacional, não encontrei nenhum que mencione o dito infortúnio por que supostamente teria passado o médico. O *Almanaque* para o ano de 1820 continua apresentando-o como médico da câmara do rei.²⁹¹ Da mesma forma, logo após a sua morte

²⁸⁴ ANRJ, Graças Honoríficas, Francisco de Melo Franco.

²⁸⁵ Almanach para o anno de 1807. *RIHGB*. Rio de Janeiro, 290, 1971. p. 230 e p. 159.

²⁸⁶ Carta de lei de 17 de Junho de 1782. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt, capturado em dezembro de 2009.

²⁸⁷ *História e Memórias da Academia das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: Na typografia da mesma Academia, 1817. v. 5

²⁸⁸ Idem. *Ibidem*. Para o discurso que recitou na sessão pública de abertura da Academia em 1816, ver p. I ss.

²⁸⁹ Francisco de Mello Franco. *Elementos de Hygiene ou Dictames theoreticos, e practicos para conservar a saúde e prolongar a vida*. Lisboa: Na Typografia da Academia, 1814.

²⁹⁰ Inocêncio Francisco da Silva. Francisco de..., p. 10. Ver também Afonso Arinos de Melo Franco. *Um Estadista...*

²⁹¹ *Almanach para o ano de M.DCCC.XX*, Lisboa, na Offic. de J. F. M. de Campos, 1820. p. 826. Agradeço ao

em 1822, Francisco de Mello Franco, seu segundo filho, iniciou várias petições em nome do pai, antigo médico do rei. Todas foram atendidas.

Seja como for, a possível expulsão do Paço não teria sido o único infortúnio do médico. Ao sair de Lisboa e vir para o Brasil, Mello Franco perdera a fortuna, em função da quebra fraudulenta de um negociante.²⁹² A precariedade de sua situação é demonstrada em carta que escreve ao irmão, logo após a sua chegada ao Brasil:

Trouxe tôda a minha gente e queimei tudo o que tinha, como quem por uma vez se retirava de Portugal [...] Aqui estou há um mês e ainda não tenho casa que acho aqui raríssimas, caríssimas e péssimas, nem arranjo algum próprio do país [...].²⁹³

O mesmo tom de lamento transparece de uma carta que escreveu, dias antes, ao amigo José Bonifácio de Andrada e Silva. Após quatro meses e um dia de viagem finalmente havia chegado ao Brasil no dia 5 de Novembro de 1817. No momento habitava em uma casa emprestada por amigos. Era difícil encontrar uma casa na cidade. As que existiam eram “*difficeis, más e caras*”. E prosseguia:

Assim vamos lutando com os trabalhos, de que estava livre, e para os que já não tenho animo. Já não tem remédio, e he penosa olhar para traz, quando de huma verde planície se entra em montanhas escabrosas. [...] He preciso meu bom amigo ter força e valor para resistir a desastres desta natureza, para os quais nada contribuímos; mas lembre-se, que he pai de famílias, e que deve conservar-se para bem dos outros. Esta maxima he quem me traz (pelo) aqui arrastado sem precisão individual.²⁹⁴

Em 1822, retornando de uma viagem que fizera a São Paulo, Francisco de Mello Franco morreu.²⁹⁵

Não interessa aqui discutir as honrarias que recebeu do rei e a sua atuação junto à Academia de Ciências de Lisboa. Deixemos a trajetória do médico Francisco de Mello Franco para o último capítulo deste trabalho. Por ora, cumpre apenas delinear os traços gerais de sua trajetória. E sendo assim, os elementos destacados até o momento formam apenas o lado público de sua história. Resta-nos, porém, o suposto lado anônimo. Eis, pois, onde se concentra a maior parte das dificuldades, principalmente, para o pesquisador iniciante.

professor Guilherme estas informações.

²⁹² Inocêncio Francisco da Silva. Francisco de Melo Franco...

²⁹³ Afonso Arinos de Melo Franco. *Um Estadista...*, p. 35.

²⁹⁴ BNRJ. Divisão de Manuscritos. Carta a José Bonifácio de Andrada e Silva. Rio de Janeiro, 20 de Novembro de 1817. I-4, 29, 76.

²⁹⁵ ANRJ, Desembargo do Paço, cx 311. doc. 3.

Confesso que desde o primeiro momento desta pesquisa – que aliás se iniciou há alguns anos atrás, ainda durante o curso de graduação em História – o problema do anonimato me preocupou. Afinal, será que foi mesmo Francisco de Mello Franco o autor dos quatro livros? Eu sabia que, caso continuasse a pesquisa no mestrado, deveria confrontar a questão. Não era possível fugir como fiz na monografia de conclusão de curso. De qualquer modo, a pergunta é necessária, embora não indispensável. Neste ponto há várias possibilidades.

Por um lado estas obras falam por si. Ou seja, apenas uma análise sobre os seus argumentos e debates gerados já constitui matéria autônoma. Não é preciso provar o nome de seu autor para perceber que a discussão que apresentam faz parte de um contexto histórico muito maior do que elas. Ou seja, as matérias que abordam e a forma como o fazem não lhes são exclusivas. Dialogar mais profundamente com o seu contexto, avaliar as implicações de sua mensagem, as rupturas que procedem em relação a outros textos, enfim, tudo isto já constitui objeto de análise, sem precisar, necessariamente, passar por uma discussão em torno da autoria. Até certo ponto, tal como foi argumentado na epígrafe deste capítulo, para analisá-las não é preciso comprovar a sua autoria. O que não significa desconsiderar em absoluto a sua importância. É lógico que enriquece a análise e lança, enfim, outras questões e debates.

Assim, por outro lado, se tomarmos como base a trajetória de Mello Franco o problema do anonimato torna-se central. Ou seja, as possibilidades de investigação abertas pelo diálogo entre uma trajetória anônima e outra pública são riquíssimas: através dele é possível problematizar o processo de construção de representação sobre o sedicioso na sociedade portuguesa de finais do século XVIII; o processo de valorização do pensamento racional e do estudo das ciências naturais. Os limites impostos a publicização das ideias e as estratégias adotadas para burlá-los. E ainda, as estratégias de inserção e ascensão social na lógica de uma sociedade de Antigo Regime mediante a busca de honras e mercês. Todas essas dimensões formam um todo, embora por vezes difícil de ser compreendido. Esse diálogo, portanto, trás à tona a tensão que perpassa a sua trajetória: de um lado a repressão oficial, direta e indireta e, de outro, a conquista de reputação e vantagens. Não é mero desejo de reconstrução biográfica que move a análise sobre esta tensão, mas a preocupação de, a partir do estudo de um caso específico e das possibilidades históricas que oferece, refletir sobre o contexto político e doutrinal de Portugal ao final do Setecentos. E sendo assim, ainda que eu não seja capaz de comprovar a autoria das quatro obras, nada impede que, pelo menos, tente problematizá-la. Começemos pela tradição.

Varnhagen²⁹⁶, Inocêncio Francisco da Silva²⁹⁷, Teófilo Braga²⁹⁸ e Sacramento Blake²⁹⁹ atribuíram ao futuro médico a autoria das obras anônimas *Reino da Estupidez* e *Medicina Theologica*. A mesma certeza não paira sobre os panfletos *Resposta ao Filósofo Solitário* e *Resposta segunda ao Filósofo Solitário*. Francisco da Silva limita-se a dizer que alguns acreditam ser estes papéis de autoria de Mello Franco. Neste ponto Sacramento Blake é mais enfático e não parece ter dúvidas. Inclusive vai além ao inserir, tal qual Varnhagem, o poema manuscrito *Noites sem sonno* na lista dos escritos de Mello Franco.³⁰⁰

A estes autores somam-se as análises de Antônio Candido³⁰¹, Wilson Martins³⁰², Luiz Carlos Villalta³⁰³, Ana Cristina Araújo³⁰⁴, etc. Enquanto os dois primeiros centram-se exclusivamente sobre o *Reino da Estupidez*, Luiz Carlos Villalta vai além ao atribuir-lhe igualmente a autoria da obra *Medicina Theologica*. Silva Dias³⁰⁵ e Ana Cristina Araújo, por sua vez, mencionam apenas a última.

A situação torna-se mais complicada quando saímos da tradição em direção aos livros propriamente ditos. Uma leitura conjunta de todas as obras, incluindo as assinadas, não revela nenhuma contradição aparente. Ou seja, não há argumentos que se contradizem ou a defesa de ideias opostas.

Em todas, elas sobressai a valorização das ciências da natureza, mediante o uso de um pensamento racional, pautado na experiência e na observação e, logo, não submisso às autoridades. Assim, enquanto o *Reino da Estupidez* ironizava o retorno da deusa e a desvalorização das “sublimes ciências da Natureza”³⁰⁶, a *Medicina Theologica* destacava a necessidade dos confessores conhecerem as *ciências físicas* e as *enfermidades da natureza humana* para realizarem a sua função.³⁰⁷ Para isso, era igualmente necessário que, tal qual a medicina, os confessores se valessem da experiência e da razão: “Os dois braços da boa Medicina são a razão, e a experiência, com elles adquirem os Professores hum bom nome,

²⁹⁶ Francisco Adolfo Varnhagem. O Dr. Francisco ...

²⁹⁷ Inocêncio Francisco da Silva. Francisco de ...

²⁹⁸ Teófilo Braga. *História da Literatura* ..., p. 255-257.

²⁹⁹ Sacramento Blake. “Francisco de...”, p. 44-47.

³⁰⁰ Para uma breve discussão em torno do poema ver nota 326.

³⁰¹ Antônio Candido. *Formação da Literatura*..., p. 163-165.

³⁰² Wilson Martins. *História da Inteligência*..., p. 465-466.

³⁰³ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura*..., p. 165-173.

³⁰⁴ Ana Cristina Araújo. *A cultura das Luzes em Portugal: temas e problemas*. Lisboa: livros horizonte, 2003. p. 88

³⁰⁵ J. S. da Silva Dias. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. v. 1. p. 382.

³⁰⁶ Francisco de Melo Franco. *Reino da Estupidez*..., p. 79.

³⁰⁷ Francisco de Melo Franco. *Medicina teológica*..., p. 6-7.

tanto na Theoria, como na pratica: o Confessor tambem deve exercitar o seu ministerio com estes dois braços.”³⁰⁸ As duas *Respostas* não se afastam muito disto. Se não estão lutando diretamente com um pensamento religioso considerado acrítico, também não estão desconsiderando as ciências naturais e o uso da razão. Muito pelo contrário. Também ali é criticada a submissão à autoridade.³⁰⁹

O mesmo se visualiza nas obras autorais. Em 1790, o *Tratado de Educação Fysica* afirmava que “a Medicina nunca deo passos pela mão de vans especulações: a sua base he a observação e a experiência.”³¹⁰ Décadas mais tarde, os *Elementos de Higiene* estruturam-se com base na razão, na experiência e na observação. Deste modo, ao falar sobre a Natureza, afirmava que somos capazes de conhecer, através da observação, das experiências e dos raciocínios, os efeitos das suas leis.³¹¹ A mesma valorização do estudo e das ciências emerge do *Discurso* que recitou na Academia de Ciências de Lisboa: “tudo o que nos cerca, tudo o que somos, claramente nos indica, que o maximo bem de qualquer Nação he a sua apropriada civilização, que se deve sempre á cultura das nossas faculdades intellectuaes, isto he, ás Sciencias.”³¹²

Quando voltamos os nossos olhos para o pensamento médico que informava as obras percebemos a mesma semelhança. A defesa da teoria humoral hipocrática e da importância de se manter o equilíbrio entre os líquidos e os sólidos, já sob influência das inovações médicas modernas³¹³, a fim de conservar a saúde, transparece, por exemplo, das obras *Medicina Theologica* e *Elementos de Higiene*.

A mesma leitura conjunta permite visualizar que a crítica a uma vida solitária e a defesa do caráter sociável do homem perpassa vários de seus escritos: na introdução do livro *Elementos de Higiene* e no *Discurso* recitado na Academia de Ciências de Lisboa estas

³⁰⁸ Idem. *Ibidem*, p. 23.

³⁰⁹ *Resposta ao filosofo solitario...*, p. 26.

³¹⁰ Francisco de Mello Franco. *Tratado de Educação Fysica dos meninos para uso da nação Portuguesa*. Publicado por ordem da Academia Real das Sciencias de Lisboa. 1790. p. 118.

³¹¹ Francisco de Mello Franco. *Elementos de Hygiene, ou dictames theoreticos, e practicos para conservar a saúde, e prolongar a vida*. 3ª edição. Lisboa: 1823. p. 2.

³¹² *Discurso recitado...*, p. XIII.

³¹³ Um exemplo destas transformações advém do anatomista holandês Herman Boerhaave, para quem o corpo era uma rede de vasos e tubos pelos quais circulavam os fluidos corporais. Assim, ao mesmo tempo em que preservava a idéia do equilíbrio humoral hipocrático – a saúde entendida pelo perfeito movimento dos fluidos – o explicava por meio de um vocabulário mecânico e conforme as leis da mecânica em voga no período. Outro exemplo emerge, na esteira de uma visão mais complexa sobre o corpo, da valorização do estudo das fibras e dos nervos ao longo do século XVIII. Estes são apenas alguns dos debates e das inovações do período. Destaquei-as propositalmente, em função da presença nas obras médicas destacadas neste capítulo. Para uma discussão mais completa ver Roy Porter & Georges Vigarello. “Corpo, Saúde e Doença.” In: Georges Vigarello (dir.). *História do Corpo...*, p. 441-486.

dimensões são postas de forma explícita. A semelhança com os argumentos desenvolvidos nas duas *Respostas* é evidente.³¹⁴ Assim, nos *Elementos*, crítica o argumento de alguns filósofos segundo o qual “o homem em sociedade he desgraçado, e que nasceo para viver solitario, e selvagem”, defendendo, por sua vez, que “somente em Sociedade póde desempenhar os altos fins do seu destino.”³¹⁵ Da mesma forma, afirma no *Discurso* que o homem é “por necessidade sociavel”³¹⁶ Em ambos os casos, a fragilidade natural do homem, que nasce fraco e desprovido de defesas, explicava essa necessidade vital por uma vida em sociedade. Nela não apenas encontrava proteção, como posteriormente se punha a trabalhar em prol do Estado e da utilidade pública. A mesma preocupação sobressai das *Respostas*. Nelas, defende que o homem nasceu para viver em sociedade:

Hum homem só não póde nada; em sociedade póde tudo. Com effeito elle só he grande, só he forte, e só vive tranquillo, porque soube sugeitar ás leis que se quis impor: o homem em fim só he homem, por que se soube unir ao homem.³¹⁷

Ainda no âmbito das *Respostas*, e mais especificamente da primeira, não deixa de ser relevante notar a reflexão que fez acerca da alimentação do homem. Ao negar o argumento do *Solitário* de que o homem não devia comer carne, ele defendeu que devia se alimentar de ambos os reinos. O homem é, a seu ver, uma classe média entre carnívoros e herbívoros. Logo não é contrário à natureza comer carne. O mesmo argumento é defendido no livro *Elementos de Higiene*. O homem pertence aos dois reinos, fato assente em sua estrutura corporal, que “he media entre herbivoros, e carnívoros.” E sendo assim, deve se alimentar tanto do reino animal como do vegetal.³¹⁸

Estas correspondências, ao demonstrar o compartilhamento de determinados argumentos e doutrinas, se não provam a autoria comum, tendem a confirmá-la, embora tais argumentos e doutrinas não fossem exclusivos a Francisco de Mello Franco. Como veremos na próxima parte deste capítulo, o diálogo com outros textos contemporâneos revela que a

³¹⁴ Um exemplo destas semelhanças pode ser percebido nestes dois trechos retirados, respectivamente, do *Discurso* (1816) e da *Resposta* (1787): “[...] a idade de ouro, que dizem haver acompanhado as Nações nos seus principios, foi huma deleitosa fabula, que servio de entretenimento á fecunda imaginação dos Poetas” - p. VI; “Creio que v.m. he hum destes Filozofos de Romance, que imaginaõ hum mundo ideal, affastando os olhos do real. Dizem estes chamados Filozofos que nos seculos de oiro, na primeira idade o homem então innocente [...] comia os fructos [...]” Mais abaixo conclui qualificando estes filozofos de “chimericos”. - p. 5.

³¹⁵ Francisco de Mello Franco. *Elementos...*, p. IV.

³¹⁶ *Discurso recitado...*, p. V.

³¹⁷ *Resposta ao filosofo solitário...*, p. 8.

³¹⁸ Francisco de Mello Franco. *Elementos...*, p. 88-90.

defesa das ciências naturais, do experimentalismo e do racionalismo e a crítica a um pensamento baseado na autoridade e na superstição era muito maior. Nem mesmo ao reformismo ilustrado promovido pela Coroa a tendência era estranha: a reforma da Universidade de Coimbra em 1772 é apenas um dos exemplos. No âmbito da medicina, a teoria humoral hipocrática, apesar de transformada pelas pesquisas dos séculos XVII-XVIII, continuava em pleno vigor. Tampouco foi o único, por exemplo, a considerar a cólera uma enfermidade física. Podemos ler a mesma definição em Rousseau.³¹⁹ Da mesma forma que o confronto entre os defensores de uma vida solitária e de uma vida em sociedade não lhe era particular. Neste ponto, é possível inclusive mudarmos de ares. Pelo mesmo período, os ilustrados de Nova Granada, preocupados com a prosperidade e felicidade do reino, defendiam a importância da vida em sociedade. Negá-la era mostrar-se falto de “humanidade.”³²⁰

Multiplicar-se-iam os exemplos e continuaríamos sem ir muito longe. Neste ponto, tanto Marc Bloch quanto Bourdieu ou Pocock, cada qual ao seu modo, demonstraram que as ideias de um indivíduo nunca estão sozinhas. Ou seja, fazem parte de um grupo maior, de uma linguagem ou de hábitos e técnicas compartilhados à época por outras pessoas. É preciso, portanto, ir além deste estilo comum em busca, quem sabe, do estilo próprio de escrita. Eis onde pretendo parar a minha análise. Superficialmente sou capaz de perceber o recurso a frases longas em ambos os livros, o uso constante da terceira pessoa do plural, porém não passe disso. Até porque buscar um estilo próprio em obras de características tão diversas parece correr o risco de cair no erro da simplificação. Um poema manuscrito, obras satíricas e de combate anônimas e obras *científicas* não parecem ter sido escritas com a mesma finalidade. Da mesma forma que foram escritas em momentos diferentes, o que certamente deixa marcas no texto. Parece complicado querer que uma obra de 1785 e outra de 1814 guardem o mesmo estilo, como se os acontecimentos cotidianos, a leitura de outros livros e a própria experiência de vida não o pudesse alterar.

Se não fica provada a autoria, também não há por que a desautorizar. A própria participação de Francisco de Mello Franco no grupo de estudantes que, em 1779, passou pela Inquisição sob a acusação de seguir idéias irreligiosas, já nos serve de indício quanto ao teor de suas ideias. Do mesmo modo, uma breve leitura conjunta das obras, o que inclui anônimas

³¹⁹ Jean- Jacques Rousseau. *Emílio* ..., p. 101.

³²⁰ Renan Silva. “Cultura, política y sociedad: el mundo de los ilustrados.” In: *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808*. Medellín, 2002. p. 580.

e autorais, revela não somente o compartilhamento de certos argumentos, mas uma mesma preocupação com o desenvolvimento das ciências naturais, com a eliminação da superstição e da ignorância da sociedade portuguesa e com a realização do progresso público. Neste ponto, ele não estava certamente sozinho.

2.3 Das trevas da ignorância às luzes do conhecimento

Em 1800, o padre Miguel Joaquim de Almeida e Castro, o futuro padre Miguelinho da Conjuração de 1817, abria a sua *Oração Acadêmica*, recitada na abertura do Seminário episcopal de Olinda, destacando que a “verdadeira glória das Nações” derivava das ciências e das artes.³²¹ Eram úteis não somente ao cidadão como a cristão. Por meio delas era promovido o bem da sociedade e da religião, a felicidade comum dos povos e dos soberanos:

sam elas as que formam a verdadeira gloria dos Povos, que ajustam os laços indissolúveis da sociedade que nos mostram os direitos inalienáveis de Deos, e de Cesar, e que constituem e firmam os grandes fundamentos da Religiam e do Estado, do sacerdocio e do Imperio. [...] sem as sciencias, perdida a força das Leys, alterados os direitos, confundidos os poderes, e arruinadas as bases da felicidade publica, caminha tudo a submergir-se n'hum orroso cahos, n'huma anarquia funesta, n'hum despotismo insuportavel, n'huma liberdade pernicioso, e finalmente n'hum precipicio inevitavel.³²²

Se do cultivo das ciências e das artes advinha o bem da sociedade, de seu desprezo resultavam funestas conseqüências. Em seu lugar passavam a reinar a ignorância, a barbaridade, a força e o despotismo. A sociedade se consumia em fermentações violentas: os grandes querendo oprimir os fracos que, por sua vez, desejavam acabar com a tirania dos grandes. Não havia estabilidade. Uma relação direta entre promoção das ciências e das artes e progresso social e político era estabelecida: por meio delas, afirmava, “podem-se muito bem augurar a revolutam dos Povos, nos Costumes, e no governo.”³²³

O louvor das ciências, responsável a seu ver por dissipar as “trevas da ignorancia e do erro”³²⁴ e, com isto, consolidar os Estados, não lhe era exclusivo. Anos depois, já por volta de

³²¹ Orasam Acadêmica que na abertura do seminário episcopal de Olinda recitou o Reverendo Pe. Miguel Joaquim de Almeida e Castro. *RIAHGP*. 35(172-189), Recife, 1937-38. p. 172. Esta edição contém alguns erros de transcrição. Agradeço ao professor Guilherme por ter disponibilizado o documento e as suas anotações indicando os ditos erros, assim como as correções que fez através de uma confrontação com o original.

³²² Idem. *Ibidem*, p. 173.

³²³ Idem. *Ibidem*, p. 175.

³²⁴ Idem. *Ibidem*, p. 174.

1816, o então vice-secretário da Academia Real das Ciências de Lisboa, Francisco de Mello Franco, dirigia-lhe os mesmos elogios em seu *Discurso* recitado em sessão pública. Para ele, o maior bem de uma nação era a sua apropriada civilização, a qual julgava fruto do desenvolvimento das ciências, ou para ser mais específico, da “cultura das nossas faculdades intellectuaes.”³²⁵ E sendo assim, era possível medir o grau de civilização de um determinado povo pelo nível de desenvolvimento das ciências e das artes que apresentavam. Na base deste processo estava o “dom de perfectibilidade” do homem.³²⁶ Era esta capacidade de progredir ilimitadamente que distinguia os homens dos demais animais e tornava possíveis os maiores níveis de civilização.³²⁷ A história dos povos demonstrava-o. Se na infância da humanidade tudo tinha sido barbaridades e superstições, à medida que as “faculdades moraes” dos homens foram se desenvolvendo, o cultivo das ciências e das artes foi crescendo. Desta forma, se a “restauração das letras” começou com os egípcios, gregos e romanos, não parou por ali. A Europa moderna continuou o processo, e em alguns ramos, até os excedeu. Para comprová-lo bastava citar os nomes de

Verulamio, de Newton, de Locke, de d'Alembert, de Buffon, do infeliz Lavoisier... e poderia por largo tempo ficar referindo os de muito Escriptores da primeira ordem, a quem o mundo he devedor de innumeraveis descobrimentos da maior utilidade para todas as Nações em geral.³²⁸

O louvor das ciências e de sua capacidade de afastar as trevas da ignorância era anterior ao século XIX. Embora, nos anos seguintes à Revolução Francesa, valorizá-las implicasse em confronto com aqueles que reputavam ao desenvolvimento das ciências e das artes as causas do movimento político revolucionário. Nem o Padre Miguelinho, nem Francisco de Mello Franco fugiram desta discussão. Como explicar que da França, nação considerada mais culta e civilizada do período, emergisse a “mais horrenda e furiosa revolução de quantas tem havido”?³²⁹ A resposta centrava-se, pois, nos abusos da falsa

³²⁵ *Discurso recitado ...*, p. XIII.

³²⁶ Sobre este assunto não deixa de ser interessante notar a existência do livro de Vandermonde, *Essai sur la maniere de perfectionner l'espece humaine*. Paris. 2 vol. 1756 em sua biblioteca particular. Catálogo de Livros de Francisco de Melo Franco. BNRJ, divisão de manuscritos.

³²⁷ O conceito de civilização utilizado no *Discurso* parece se aproximar muito daquele descrito por Mirabeau: um “estado de aperfeiçoamento moral e material da sociedade francesa no tempo.” Apud Ana Cristina Araújo. *O Filósofo Solitário...*, p. 210.

³²⁸ *Discurso recitado...*, p. X.

³²⁹ Idem. *Ibidem*, p. XIII.

filosofia libertina. Não obstante, argumentavam ambos, pior do que estes abusos e os crimes alimentados por eles, era a cega ignorância.³³⁰

Ciência e ignorância: dois termos relacionados, porém, antagônicos. Dir-se-ia sem exagero que eram inversamente proporcionais. À medida que aumentava o desenvolvimento das Ciências, diziam, diminuía o poder da ignorância. Em 1775, a *Tradução da Defesa de Cecília Faragó*, explicitava claramente esta relação. A crença na magia, defendia o livro, tinha a sua origem na ignorância e na fantasia. Desta forma, quanto maior fosse o desenvolvimento das artes e das ciências menor seria a ignorância, fonte de todas as feitiçarias e feiticeiras. Afinal, era o desconhecimento da Natureza e de seus mistérios que levava os indivíduos a acreditar em magias, fantasmas e milagres:

A gente que por infelicidade vive nas espessas trevas da ignorância, até desconhecem os termos da História Natural, e da Fysica. Tudo quanto obra a Providencia fora daqueles limites que os néscios lhe prescreveram no amplo reino da Natureza, julgam magia, fantasma e milagres.³³¹

Tudo aquilo reputado por magia não passava, pois, de dimensões naturais. Não havia arte mágica, mas tão somente mistérios da Natureza, os quais deviam ser explicados racionalmente mediante o estudo da física. Assim, os obsessos não estavam possuídos por espíritos malignos, mas apenas atacados de uma doença fruto de um desequilíbrio humoral. Os supostos fantasmas vistos em cemitérios não passavam de “exalações de hálitos venenosos” que os corpos mortos lançavam de si.³³² A explicação racional, baseada no estudo da natureza e do mundo físico, invadia o campo dos supostos fenômenos sobrenaturais e desconhecidos. A bruxaria e a possessão eram inseridos no mundo das explicações médicas sob o nome de fraude ou, dependendo do caso, de histeria. O poder do diabo de produzir o mal físico – o chamado malefício – era questionado. Em seu lugar eram destacados os distúrbios orgânicos, ou seja, as doenças do corpo.³³³ O movimento é muito similar ao da obra *Medicina Theologica*, embora no caso da *Tradução* o conflito fosse menos

³³⁰ O padre Miguelinho após dizer que reconhecia os crimes praticados na França e que os considerava menos problemáticos do que aqueles inspirados pela ignorância e pelo fanatismo, destacou: “Pode-se abusar das sciencias; he verdade, mas esse mesmo abuso he menos pernicioso e criminal do que os efeitos tristissimos de hua ignorancia cega.” *Orasam Acadêmica...*, p. 179. De forma similar, embora menos radical, Mello Franco reconheceu a possibilidade de os filósofos errarem, embora “a indagação da verdade, ainda quando he desgraçada, não deixa de aproveitar; e que só a cega ignorancia he que para nada presta.” *Discurso...*, p. XV.

³³¹ *Tradução da Defesa de Cecília Faragó acusada do crime de Feitiçaria*. Lisboa: Na offic. De Manoel Coelho Amado, 1775. p. 24. Agradeço ao professor dr. Evergton Sales a indicação e o envio deste texto.

³³² Idem. *Ibidem*, p. 23-25.

³³³ Roy Porter. “Religion and Medicine.” In: F. W. Bynum & Roy Porter. *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. London and New York: Routledge, 1993. v. 2. p. 1458-1459.

problemático. Afinal, não era a confissão, um dos elementos centrais da religião católica, que estava sendo atacado, mas apenas práticas mágicas supersticiosas do povo ignorante.

A tradução da obra para o português, ainda durante o reinado de D. José I, fazia parte do combate empreendido pela Coroa contra a superstição e o fanatismo, do qual nos dá conta a própria criação da Real Mesa Censória em 1768. Dentre as regras estabelecidas pelo tribunal, duas destacavam a necessidade de proibir os livros de astrologia, magia e quiromancia e aqueles promotores da superstição e do fanatismo.³³⁴ Em 1780, constava entre os livros disponíveis na loja do livreiro João Baptista Reycende.³³⁵ Poucos anos depois, já em 1783, uma nova edição, agora pela Academia Real das Ciências de Lisboa saiu a público.³³⁶

A mesma discussão transparece do livro *Impugnação Analítica* (1814), escrito pelo médico mineiro Antônio Gonçalves Gomide e publicado de forma anônima. Nele procurava mostrar que as manifestações de êxtase vivenciadas pela irmã Germana, em uma pequena cidade de Minas Gerais, não passava de uma doença orgânica: sofria de catalepsia convulsiva.³³⁷ Contrariava com isto as afirmações locais que consideravam a irmã santa em função dos fenômenos milagrosos que supostamente estava vivenciando. Desta forma, a *Tradução*, a *Medicina Theologica* e a *Impugnação Analítica* formam uma tríade interessante: em todos os casos, as explicações sobrenaturais e supostamente supersticiosas dão lugar ao estudo da natureza e do mundo físico. A doença sai do âmbito do religioso para entrar no campo da ciência médica moderna, a qual estava pautada pela experiência e a observação. O que, como veremos depois, não contradizia as determinações do reformismo ilustrado régio, muito pelo contrário. O problema, entretanto, veio dos usos e destinos que muitos deram a estas ideias. Mas não adiantemos os fatos.

Seja como for, o combate à superstição não se encerrou em uma negação da magia e das feiticeiras, mas implicou igualmente em uma reavaliação da condição de alguns santos. Ao caso de Germana, pode-se acrescentar o manuscrito *Dissertação crítica sobre o antigo e moderno calendário bracarense* (1771), escrito pelo padre Antônio Pereira de Figueiredo e que, diante das reações negativas, nunca chegou a ser impresso. A linguagem não é a mesma:

³³⁴ Alvará de 18 de Maio de 1768. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt Capturado em 19/01/08.

³³⁵ “Novo Catalogo dos livros portuguezes que se achão em grande numero na loja de João Baptista Reycende e Companhia.” In: SILVA, José Virissimo Alvares da. *Introdução ao Novo Código, ou Dissertação crítica sobre a principal causa da obscuridade do nosso código autentico*. Lisboa: Na Regia Off, 1780. p. 3

³³⁶ A. A. Gonçalves Rodrigues. *A tradução em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. p. 177.

³³⁷ Simone Santos de Almeida Silva. *Illuminismo e ciência luso-brasileira: uma semiologia das doenças nervosas no período joanino*. Dossie doutorado. Orientadora: Cristiana Facchetti. Co-orientadora: Lorelai Kury. Rio de Janeiro: FioCruz, 2009.

a ciência médica não é chamada à cena. Mas ainda assim compartilhava uma mesma vontade de dissipar a ignorância. Tratava-se de uma proposta de reforma no breviário e missal de Braga. Na base desta proposta, estava o desejo de livrar as coisas santas da superstição, distinguindo com isto o verdadeiro do falso. Com este intuito foram eliminados mais de quarenta santos do breviário, os quais haviam sido considerados falsos. D. Gaspar, arcebispo de Braga, aprovou a obra: iluminava o entendimento. Afinal, a eliminação destes santos era mais do que necessária, “porque é grande a miséria que nas causas mais santas se misture a superstição mais estragadora, adoptando por próprios santos que nunca houve.”³³⁸ Contudo, nem todos viram no livro os mesmos benefícios. O primeiro obstáculo foi colocado pela censura que negou a permissão para a publicação. Outros se seguiram e, em 1773, sob o pseudônimo de Lusitano Philopatrio, foi publicado um livro-resposta pelo padre Manuel Silvestre.³³⁹

Outra sorte teve o livro *O Filósofo Solitário* ao abordar o problema da superstição. À negação das feiticeiras, reputadas quimera, somava-se o problema das ideias falsas sobre a divindade, da construção de deuses pelos homens segundo a sua vontade, dos dogmas falsos e do abuso do culto. Desta forma, ao fazer os seus deuses, o homem acabava por adorar “na estatua o que não está nella.” Por sua vez, “os sábios que intentão rasgar estes frívolos ornamentos, são logos tratados de sacrílegos.”³⁴⁰ Não obstante, os efeitos funestos da superstição não paravam por aqui. Iam além. Afinal, em muitos casos ela era utilizada como justificava para crimes. Neste ponto da argumentação, o foco voltou-se para os atos supersticiosos de vários reis e seus crimes: Henrique III, antigo rei da França, justificava os seus excessos com procissões e Luís XI usava relíquias enquanto derramava o sangue do justo. Sem falar de Cromwell e o assassinato do rei. Nestes casos, destaca o *Solitário*, a superstição era chamada para justificar crimes.³⁴¹

O reformismo ilustrado da Coroa integra diretamente toda esta movimentação. A preocupação da Real Mesa Censória em combater o fanatismo e a superstição constitui uma clara demonstração disto. Embora não se restrinja de todo às determinações da Coroa. Não é fácil perceber as disputas e os jogos de poder que se desenharam neste cenário. A recusa oficial à publicação da obra *Dissertação crítica* do padre Antônio Pereira de Figueiredo, uma

³³⁸ D. Gaspar apud Cândido dos Santos. *Padre António Pereira de Figueiredo...*, p. 171.

³³⁹ Idem. *Ibidem*. p. 170-171.

³⁴⁰ *O Filósofo Solitário...* Tomo III. p. 73.

³⁴¹ Idem. *Ibidem*, p. 73-79.

das personagens promotoras dos projetos políticos e culturais pombalinos, demonstra bem isto. Conflitos a parte, é inegável a participação da Coroa neste processo de valorização das ciências e das artes e, por conseguinte, de nomes como Newton e Galileu como um meio de estimular o progresso do reino e igualá-lo às demais nações europeias. Da reforma da Universidade de Coimbra (1772) à criação da Academia Real das Ciências de Lisboa (1779), vários exemplos podem ser destacados. Fiquemos com o *Compendio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771).

Parte do projeto reformista pombalino e, mais precisamente, do processo de reforma da Universidade de Coimbra em 1772, o documento expressa as novas diretrizes adotadas em relação ao ensino. À preocupação com o desenvolvimento das ciências e das artes somava-se a luta contra os jesuítas e a sua filosofia peripatética. Afinal, justificava o livro, os jesuítas, responsáveis pela destruição dos estudos das artes e das ciências em Portugal, inseriram o reino nas trevas da ignorância contra toda a utilidade do Estado. Era preciso reparar os estragos feitos pela *Sociedade*. E para isto era fundamental uma reforma geral do ensino, a qual passava tanto pelos estudos menores – as primeiras letras e base de todas as ciências³⁴² – quanto pelos estudos maiores.³⁴³

No que se refere à Medicina, destacou-se a necessidade de combater a física escolástica, o estudo meramente teórico, a partir de autoridades. Em seu lugar, devia ser estimulado o estudo da física, da química, da botânica e da anatomia. O estudo prático era valorizado, da mesma forma que o da experiência e da natureza. As propostas não eram novidade. Anos antes, Luís Antonio Verney, autor de o *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), e Antônio Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), de origem judia, exilado de Portugal a maior parte da vida e aluno Hermann Boerhaave (1688-1738), já haviam destacado a importância de reformar os estudos médicos portugueses mediante a introdução do método moderno, centrado na experiência e na observação.³⁴⁴ As novas diretrizes adotadas com a reforma de 1772 não estavam alheias às críticas e contribuição de Verney e Sanches. Na verdade, colocaram-nas em prática.

De qualquer forma, a preocupação em restabelecer o estudo desta ciência implicava, antes de tudo, em uma reestruturação dos estudos menores, ou seja, do conhecimento das

³⁴² Cândido dos Santos. *Padre António Pereira de Figueiredo ...*, p. 62-63.

³⁴³ *Compendio Histórico da Universidade de Coimbra...*, p. II-IX.

³⁴⁴ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 139-140. Ver também Jean Luis Abreu. A educação física...

línguas, das humanidades e da filosofia. Por meio do estudo das línguas antigas (o grego e o latim), argumentavam, era possível ir diretamente às fontes originais, deixando de lado as distorções escolásticas e o princípio de autoridade. O conhecimento das Belas Letras, da Antiguidade e da História, por sua vez, tanto era preciso para compreender e fazer um bom uso das línguas e autores antigos, como para refinar os argumentos. Já a Filosofia, formada pela lógica, física (no sentido amplo de conhecimento do ser e da natureza) e matemática (a qual se dividia em inúmeras outras partes tais como a geometria e a aritmética), era fundamental para que o médico pudesse realizar com sucesso e plenamente a sua função.³⁴⁵ Junto a isto se somava a necessidade de estudar a Química (fundamental para o preparo dos remédios), a Botânica (o conhecimento da História Natural) e a Anatomia (conhecimento da estrutura do corpo humano por meio da dissecação de cadáveres).³⁴⁶ Ao conhecimento teórico juntava-se o prático. Razão, experiência e natureza eram os três grandes elementos-chave da ciência médica, que se buscavam recuperar, depois dos supostos estragos jesuíticos:

A observação, e a experiencia (isto he, o solido estudo da natureza, que Hippocrates cultivou, e deixou recomendado à posteridade nos seus admiraveis escritos) era o único meio de sahir deste cahos.³⁴⁷

Na base de todas essas renovações estava a valorização das contribuições de Hipócrates, entre os antigos, e de Boerhaave, Baglivio, Borelli, Harvey, Malpighio e Sydenhã,³⁴⁸ entre os modernos. Todos eles nomes importantes no desenvolvimento dos estudos médicos europeu, o que demonstrava a tentativa de inserir Portugal nas inovações do período.³⁴⁹ Neste caso, o combate à filosofia escolástica viu-se acompanhado pela defesa de uma nova filosofia, na qual o estudo da natureza, através da experiência e da observação, passava a ser valorizado. E, neste ponto, era fundamental valorizar não apenas os nomes responsáveis pelas novidades e avanços em termos médicos, mas todos aqueles que de alguma forma haviam contribuído para a renovação das ciências e do estudo da natureza:

Os nomes de Bacon, de Descartes, de Gassendo, de Galilei, de Buffon, de Boile, de Paschal, de Newton, de Torricelli, de Hallei, de Leibnitz, de Thomasio, de Walfio, e de outros muitos, serão sempre ouvidos com

³⁴⁵ *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra...*, p. 298-304.

³⁴⁶ *Idem. Ibidem*, p. 317-326.

³⁴⁷ *Idem. Ibidem*, p. 335.

³⁴⁸ Ver nota 354 para uma breve discussão em torno das mudanças no pensamento médico europeu ao longo dos séculos XV e XVIII.

³⁴⁹ Para uma discussão sobre o desenvolvimento do pensamento médico, desde Hipócrates até o final do século XVIII ver Roy Porter & Georges Vigarello. *Corpo, Saúde e Doença...*; Roy Porter. *Cambridge – História da Medicina...*

admiração. São estes Espiritos Creadores, os que deram nova face ás Sciencias, que abriram um espaçoso caminho para o interior da Natureza; que lançaram os fundamentos da verdadeira Fysica; que inventáram os instrumentos, e máquinas admiraveis, que fortemente combateram a Filosofia Aristotelica; e deram ocasião ao estabelecimento de tantas Academias, e Sociedades Literarias para o fim de se cultivar, e aperfeiçoar-se este util estudo.³⁵⁰

Se estes “espíritos” lançaram os fundamentos da “verdadeira fysica”, por outro lado, a medicina era descrita como uma de suas partes mais importantes.³⁵¹ Uma consideração sobre o conceito atual de física não desviará demais o argumento. Apesar das variações sofridas pelo termo ao longo do Setecentos, pode-se relacioná-lo ao estudo da natureza e de seus efeitos de forma geral, incluindo os fenômenos orgânicos e inorgânicos. Daí a ligação entre medicina e física. Dimensões que, para ser mais exato ao vocabulário da época, estavam agrupadas sob o nome de *filosofia natural* e que incluía igualmente a química e a matemática. O problema não é tão simples. O uso da experiência, tal qual Newton e alguns outros já haviam demonstrado, foi elevado ao primeiro plano.³⁵² Por sua vez, na base do método experimental estava o apelo ao uso da razão para se chegar à verdade, deixando de lado a revelação divina em detrimento das referências verificáveis.³⁵³ Da mesma forma que por trás da idéia de filosofia natural continuavam confrontando-se questões filosóficas, para nós hoje, mais gerais, tais como aquelas em torno da existência da alma e de Deus.³⁵⁴ Neste ponto, a obra *O Filósofo Solitário* é um ótimo exemplo. A aparente abrangência e confusão de temas não eram estranhas às determinações do período.

Em Portugal, tal qual no resto da Europa, estas ideias não se apresentaram de forma uniforme. A defesa da necessidade de uma reforma cultural, que eliminasse os atrasos da filosofia escolástica mediante a introdução da filosofia moderna, não seguiu sempre as mesmas diretrizes, nem tampouco se fez sem conflitos. No âmbito do reformismo ilustrado da Coroa, a valorização desses novos conhecimentos, considerados úteis ao progresso do reino, se fez dentro de alguns limites. Em geral, a historiografia luso-brasileira sobre o período tende a concordar que o iluminismo em Portugal assumiu um caráter essencialmente reformista e de vinculação cristã e católica, identificando-o, muitas das vezes, com o projeto político

³⁵⁰ *Compendio Histórico da Universidade de Coimbra...*, p. 335.

³⁵¹ *Idem. Ibidem*, p. 336.

³⁵² Thomas L. Hankins. *Science and the Enlightenment*. Cambridge University press, 1995. p.10-11; p. 46-47.

³⁵³ Dorinda Outram. *The Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1995. p. 48-49.

³⁵⁴ Thomas Hankins. *Science and the Enlightenment...*, p. 11

pombalino.³⁵⁵ De sua feição cristã derivava a busca por harmonizar os princípios da revelação divina com os da razão.³⁵⁶ Frei Manuel do Cenáculo fornece um exemplo claro desta postura ao declarar que “neste seculo presumido de ser a idade da razão, ella se ache sempre desassombrada e pura entendida com o adoravel segredo dos Mysterios. Ella os sirva e já mais queira dominallos.”³⁵⁷ Mistério que, diferentemente da quimera (algo contrário à razão), invocava algo maior do que a razão humana.³⁵⁸ A diferença, aparentemente sutil, é fundamental. Entre o que é contrário à razão e o que está além dela emerge um fosso considerável: enquanto a primeira era reprimida como coisa supersticiosa, a última, ao sustentar a necessidade de uma revelação divina, materializava os limites humanos. A razão do homem, em função do pecado original e do seu caráter limitado e finito, não era capaz de compreender a natureza sem o auxílio da revelação divina.³⁵⁹ Daí a afirmação de Cenáculo. Em lugar da falsa Filosofia que duvidava das verdades religiosas e que ia além daquilo que lhe era permitido conhecer, era preciso não somente harmonizar a razão com os mistérios, mas subordiná-la a eles.

Desta forma, a luta do reformismo ilustrado contra a filosofia escolástica, contra as pretensões temporais do papa e contra a superstição não significou um movimento de ruptura com o pensamento religioso e com o catolicismo. Como vimos no capítulo 1, Voltaire e Rousseau, ou de maneira mais geral, os filósofos libertinos continuavam sendo perseguidos ao final do século XVIII.

O padre oratoriano Teodoro de Almeida (1722-1804), embora não partilhasse os propósitos regalistas de Pombal, demonstrou a mesma preocupação com o desenvolvimento da filosofia moderna no reino. E, tal como o reformismo ilustrado da Coroa, não estava olhando para os filósofos libertinos que abusavam do uso da razão e desmereciam a revelação divina. No cerne de sua proposta, junto à valorização da física experimental, do conhecimento crítico da natureza por meio da observação e da experiência, estava a figura de Deus e a dimensão religiosa. O conhecimento do mundo físico e das maravilhas da natureza era para ele uma prova da onipotência divina. Com o avançar dos anos e com o curso dos

³⁵⁵ Cândido dos Santos. *Padre António Pereira de Figueiredo...*; Laerte Ramos de Carvalho. *Iluminismo e Pombalismo...*; Pedro Calafate. *Metamorfoses da palavra...*; Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*; Para uma visão contrária ver os trabalhos de Ana Cristina Araújo. *A cultura das Luzes...* e de José Augusto dos Santos Alves. *A opinião publica em Portugal (1780-1820)*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2000.

³⁵⁶ Pedro Calafate. *Metamorfoses da palavra...* Francisco Contento Domingues. *Ilustração e Catolicismo ...*

³⁵⁷ Frei Manuel do Cenáculo. *Cuidados Literários*. 1791. p. 549.

³⁵⁸ Pedro Calafate. *Metamorfoses da palavra...*, p. 197-203.

³⁵⁹ Idem. *Ibidem*.

acontecimentos políticos, suas ideais confrontaram-se com diferentes inimigos: entre o combate à filosofia escolástica e a crítica aos incrédulos libertinos emergiu a Revolução Francesa. Neste cenário de radicalização, outra postura tornava-se indispensável: a luta contra a filosofia escolástica e contra os impedimentos que esta supostamente colocava ao desenvolvimento da física experimental e do estudo da natureza não tinham mais lugar. A esta luta seguiu-se outra, agora contra os abusos dos filósofos libertinos: diante do avanço da impiedade e da crítica à revelação divina, era preciso demonstrar que razão e revelação não eram dimensões antagônicas, mas harmônicas e complementares. A natureza humana decaída e a insuficiência da razão natural justificavam-na.³⁶⁰

Em certos aspectos as suas afirmações, embora se afastem daquelas defendidas por Rousseau, Voltaire e outros, apresentam certas semelhanças com as de Galileu e de Lineu. Assim, no âmbito da luta contra os escolásticos, após destacar a necessidade de o filósofo se guiar pelo *experimentalismo racionalista* na averiguação da verdade, não se esqueceu de deixar clara a existência de limites e de exceções a este movimento. Em suas palavras:

Para nos governarmos nas matérias de Theologia, deixou-nos Deos a luz da Fé e a autoridade da Igreja. [...] Mas para as matérias naturaes deu-nos a luz da razão e da experiência que pôde em huma hora desmentir o discurso de todos os Sábios do mundo.³⁶¹

A divisão entre um campo de atuação da religião e outro das coisas naturais lembra muito a separação feita por Galileu em sua tentativa de demonstrar a unicidade da verdade, embora com objetos e domínios separados: “*L’intention du saint-esprit est de nous enseigner comment on va au ciel et non comment va le ciel.*”³⁶² Com isto Galileu não estava negando a validade das verdades religiosas, mas apenas destacando que o seu objeto não eram as coisas naturais, mas apenas as morais e relativas à salvação. À ciência competia debruçar-se sobre o mundo físico. E neste ponto não havia ou, pelo menos, não deviam existir contradições: a conciliação entre os dois domínios de investigação, separados e ao mesmo tempo unidos pelos objetos diferenciados, dava conta da pretendida unicidade da verdade. Não negava, tampouco,

³⁶⁰ Francisco Contente Domingues. *Ilustração e Catolicismo...*

³⁶¹ Teodoro de Almeida. Prólogo. Recriação Filosófica Apud Francisco Contente Domingues. *Ilustração e Catolicismo...*, p. 60.

³⁶² Galileu. Lettre à Christine de Lorraine apud Alexandra Torero Ibad. Vérités de science, vérités de foi: lectures libertines d’une distinction polysémique. In: *Libertinage et philosophie au XVIIIe siècle*. Les Libertines et la science. Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005. p. 9.

o poder divino. Afinal, a natureza continuava sendo percebida como uma criação divina, assim como a razão e os sentidos.³⁶³

Saindo de Galileu em direção a Lineu e, mais especificamente, ao problema da natureza, é interessante notar que as influências não se restringiram ao oratoriano. Para Lineu, por volta da primeira metade do século XVIII, a natureza continuava sendo um todo harmonioso e a-histórico criado por Deus.³⁶⁴ As novas pesquisas que se seguiram ao longo do Setecentos, e que indicavam as transformações sofridas pela natureza ao longo dos milhares de anos, não pareciam ter muito espaço nos argumentos do padre. De forma similar, o termo *natureza* em Francisco de Mello Franco parece remeter a esta mesma visão harmoniosa e total, como se o objetivo maior fosse o de descobrir as leis naturais ocultas que regiam o mundo, sem perceber, contudo, as suas alterações. Digressões à parte, como destacou José Esteves Pereira, Teodoro de Almeida exemplifica uma forma de exposição científica que

desde cedo foi mobilizada para uma percepção teleológica em que a perfeição na máquina do mundo, a harmonia lineana da natureza serviam apologeticamente como espelhamento da perfeição divina.³⁶⁵

Sob a idéia das Luzes a dissipar as trevas da ignorância escondem-se várias frentes de batalha. O problema do regalismo e o embate entre a cúria e o poder régio é uma delas.³⁶⁶ Da mesma forma que a repressão aos jesuítas e a defesa, dentro de certos limites, da filosofia moderna e seu método experimental. Sem esquecer, é claro, dos combates à superstição, ao fanatismo e aos filósofos libertinos. Era preciso acabar com a ignorância, através das Luzes do entendimento. Para alguns, isto significava valorizar o estudo e o conhecimento das maravilhas da natureza e do mundo físico. Neste ponto houve quem enxergasse neste estudo uma prova da existência divina e da grandeza de seu poder e defendesse uma postura menos radical em que a razão conciliava-se com as verdades reveladas.³⁶⁷ Para outros, renovar o catolicismo através da reforma de algumas das suas antigas práticas. Aqui as propostas não pararam na eliminação de alguns santos, mas implicou na adoção do método francês de

³⁶³ Idem. *Ibidem*, p. 9-15.

³⁶⁴ Dorinda Outram. *The Enlightenment...*, p. 58.

³⁶⁵ Apud Francisco Contente Domingues. *Ilustração e Catolicismo...*, p. 160.

³⁶⁶ Neste sentido é exemplar a atuação do padre Antônio Pereira de Figueiredo: através de uma leitura crítica das fontes e do conhecimento da história eclesiástica, criticou as pretensões temporais do papa demonstrando a falsidade dos argumentos e da tradição em que supostamente se assentava este poder. Ver Cândido dos Santos. *Padre Antônio Pereira de Figueiredo...* No cerne deste processo parece estar a valorização do estudo da história e das línguas antigas. O problema da renovação dos estudos médicos e a, subsequente, preocupação com o desenvolvimento dos estudos menores também integra esta discussão.

³⁶⁷ Pedro Calafate. *Metamorfoses da palavra...*, p. 199-203. Francisco Domingues Contente. *Ilustração e Catolicismo...*

pregação em oposição aos defeitos da oratória barroca.³⁶⁸ Sem esquecer da valorização dos estudos menores e, posteriormente, dos embates entre os defensores do pombalismo e os seus adversários já no período mariano: se, para os primeiros, couberam às iniciativas de Pombal os louros pela reforma cultural e a introdução das Luzes em Portugal, para os últimos, dentre os quais se situava o padre Teodoro de Almeida, elas somente emergiram após a queda do ministro.³⁶⁹ Divergências à parte, no conjunto deste processo foi consagrado um lugar privilegiado às ciências e, em especial, às naturais: a elas cabia a nobre tarefa de dissipar as trevas da ignorância e do erro. As polêmicas geradas e o recurso ao anonimato demonstram que a disputa não foi nada fácil. Principalmente porque algumas vezes a defesa das ciências físicas foi acompanhada por uma inserção crítica no campo da religião. Das quatro obras anônimas apresentadas logo no início deste capítulo, pelo menos duas se inserem com grande força neste caso: o *Reino da Estupidez* e, como maior polêmica, a *Medicina Theologica*.

Isso leva de volta a Francisco de Mello Franco. Ao longo de suas obras, a defesa do experimentalismo moderno, do estudo da natureza e do pensamento racional foi acompanhada por uma crítica a um pensamento religioso tradicional, acrítico e pautado na autoridade, e ao modo de vida desregrado e luxuoso de muitos religiosos. Enquanto na sátira *Reino da Estupidez*, o bispo e o padre exorcista são pintados de forma pejorativa, na *Medicina Theologica*, os religiosos novamente são chamados à cena para personalizar os efeitos funestos dos ardores da lascívia. O problema maior, contudo, adveio não das denúncias destes supostos abusos, mas do abuso que ele próprio tinha cometido ao tentar submeter a religião e, em especial, o sacramento da confissão, à apreciação crítica da razão. Se tomarmos por sua a responsabilidade pela escrita do livro, então teremos igualmente que considerar que não tinha sido a primeira vez que tomava tal postura. Segundo Joaquim José Ferreira, também implicado no processo dos estudantes de 1779, Mello Franco lhe teria dito que muitas das ações de Jesus foram consideradas milagrosas por alguns autores por que eles ignoravam as leis da natureza e os princípios da química.³⁷⁰ Nada mais conforme aos seus escritos científicos e à argumentação desenvolvida nas obras anônimas e, em especial, na obra *Medicina Theologica*. E, de forma contraditória, tais afirmativas não se afastavam muito dos projetos reformistas da Coroa. Pelo menos em teoria, estes, como ele, defendiam a importância da física experimental, do pensamento crítico e do racionalismo para a realização

³⁶⁸ Candido dos Santos. *Padre António Pereira de Figueiredo...*, p. 171-172.

³⁶⁹ Francisco Contente Domingues. *Ilustração e Catolicismo...*, p. 130-136.

³⁷⁰ Alberto Dines. *A Inquisição como farsa...*, p. XXIX- XXX.

do progresso público e da felicidade da sociedade portuguesa. A sua formação médica, realizada na Universidade de Coimbra no contexto das transformações de ensino, explicam, até certo ponto, esta comunhão de princípios e argumentos. Entretanto, as semelhanças e adesões não se fizeram sem rupturas. Eis, pois, onde entra o libertino.

A trajetória de Mello Franco encontra-se, ainda que indiretamente, marcada pela noção de libertinagem. Se não chegou a ser acusado publicamente de libertino – pelo menos não temos nenhum conhecimento a respeito –, em sua biblioteca não eram poucos os livros proibidos pelas autoridades régias em função de seu caráter pernicioso e prejudicial. De modo que os ditos filósofos libertinos estavam presentes em número considerável, tendo em vista os riscos que implicavam sua posse – um pouco menos de 40 autores, sendo que em alguns casos indicava-se a existência de obras completas, o que totalizava vários volumes como é o caso de Helvetius, com 10 no total.³⁷¹ Ao que se soma a sua passagem pela Inquisição em 1779, quando, em conjunto com outros estudantes, dentre os quais Antônio de Morais e Silva, assumiu posturas heterodoxas em matérias de religião. Sem esquecer, é claro, das já mencionadas obras anônimas: os versos satíricos de *o Reino da Estupidez*, bastantes críticos em relação à sociedade portuguesa e à Universidade de Coimbra pós-pombalina; os panfletos *Resposta ao Filósofo Solitário* e *Resposta Segunda ao Filósofo Solitário*, que, embora se afastem da linha argumentativa das outras obras, apresentam a mesma preocupação com os destinos da sociedade e o desenvolvimento do progresso público; e a obra *Medicina Theologica*, com a sua defesa da racionalização do sacramento da Penitência através do recurso às teorias médico-científicas existentes à época.

A proximidade temporal entre as quatro obras não deve enganar. Entre os versos satíricos de 1785, no qual a filosofia escolástica foi atacada, e a *Medicina Theologica* de 1794, em que o sacramento da confissão foi submetido a uma apreciação crítica, alguns acontecimentos determinantes haviam ocorrido: entre um e outro, o ano de 1789 e todo o processo de radicalização do movimento político revolucionário francês, que implicou, entre outros, na morte do rei na guilhotina em 1793. Neste novo cenário, posturas consideradas incrédulas e críticas em relação à religião não podiam mais ser toleradas. Como vimos no capítulo 1, para muitas personagens do período, libertinagem e francesia se interligavam, alimentando o movimento repressor e a abertura de devassas ao menor murmúrio de possíveis novidades tidas por heterodoxas. Mais do que nunca, era preciso definir os limites da

³⁷¹ Catálogo de livro do Sr. Dr. Francisco de Melo Franco. BNRJ, Divisão de Manuscritos.

investigação crítica. Teodoro de Almeida deu uma prova disto ao escrever mais alguns tomos da sua *Recreação Filosófica* quase 20 anos após o primeiro volume. Dos três volumes que foram então redigidos, um em especial merece destaque: o nono. Escrito em 1793, tratava da *Harmonia da razão e da religião*. E tinha um intuito claro: combater a impiedade de filósofos como Voltaire, Rousseau, d'Alembert, destacando em seu lugar, a necessidade de harmonizar razão e religião.³⁷² O visconde de Cairu, embora com argumentos diferentes, também marcou presença nesta discussão ao distinguir os verdadeiros dos falsos filósofos: os primeiros, dizia ele, nunca fizeram revoluções, nunca perturbaram a ordem do Estado.

Quando Philosophia dictou Revoluções? Os maiores philosophos da antiguidade como Sócrates, Platão, Aristóteles, Sêneca, não fizeram alguma desordem no Estado [...] Que incalculaveis bens tem feito á Sociedade Bacon, Newton, Smith? [...] Quantos philosophos ha, ainda na França, que lamentão as desgraças do seu paiz pelo progresso da irreligião! Ser philosopho he ser amator da sabedoria: Que tem isso com o excesso, abuso, e atheismo?³⁷³

Um limite à impiedade e à falsa filosofia precisava ser estabelecido. Nisto se empenhou, por exemplo, o intendente de polícia Diogo Ignácio de Pina Manique. Combateu diferentes frentes que julgava perigosas à estabilidade de Portugal no contexto da Revolução Francesa: a perseguição à obra *Medicina Theologica* e a busca ao seu autor foi uma delas. E, neste ponto, podemos fechar este capítulo com um questionamento: o que podia ter de perigosa uma obra que reclamava uma mudança de postura dos teólogos na forma de conduzir o sacramento da penitência? Deixemos ao próximo os inúmeros problemas envolvidos na publicação deste livro. Porém, já fica adiantado que a confusão foi muito além das investigações de Pina Manique.

³⁷² Francisco Contente Domingues. *Ilustração e Catolicismo...*, p. 156-159.

³⁷³ José da Silva Lisboa. Observações sobre o gênio e caracter da Revolução Francesa e da necessidade de guerra contra a facção usurpadora. In: *Extractos das obras politicas e economicas de Edmund Burke*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1812. p. 8-9. Sobre o assunto ver também Capítulo 1, nota 242.

CAPÍTULO 3

Diálogos em torno da obra *Medicina Theologica*

Não havia transcorrido nem um mês da publicação do livro anônimo *Medicina Theologica* quando Diogo Ignácio de Pina Manique, Intendente Geral de Polícia de Lisboa, iniciou uma investigação contra o livro e seu autor. No dia 17 de dezembro de 1794 um relatório foi enviado ao mordomo-mor Marquês de Ponte de Lima.³⁷⁴ Nele, o Intendente fazia questão de relatar os rumos da investigação.³⁷⁵ Exatamente no mesmo dia, o governo de D. Maria I, já sob a regência do futuro D. João VI, baixou uma carta de lei: à dissolução da Real Mesa de Comissão Geral, órgão que desde 1787 vinha se ocupando da censura literária portuguesa, seguiu-se a alusão à existência de uma “extraordinária e temível Revolução Literária e Doutrinal” em curso.³⁷⁶

A confusão foi tal que não escapou nem mesmo aos olhos do viajante francês Carrère que se encontrava em Lisboa naquele período. Com certo ar de indignação, o viajante destacava as incoerências da Real Mesa de Comissão Geral que, em 1794, concedeu de forma *leviana* a sua aprovação ao *escandaloso* livro *Medicina Theologica*. Para ele, a obra estava

impregnada de materialismo, de proposições equívocas, de absurdos, de ridicularias, de obscenidades, de troças provocantes que podiam aquecer a imaginação dos portugueses, já de si tão quente, ensinando o caminho do vício aos jovens dos dois sexos e às virgens consagradas ao Senhor. Favorecendo os maus costumes, era um livro verdadeiramente perigoso.³⁷⁷

Não obstante o caráter pernicioso do livro e a indignação que causara nos cidadãos das mais diversas classes, atestava o viajante o grande sucesso que alcançou: em apenas oito dias a edição já estava esgotada.

A discussão que, aparentemente, se encerrara com as investigações de Pina Manique e as considerações de Carrère, veio novamente à tona em 1799. Contrariado com as afirmações do anônimo, frei Manuel de Santa Ana dispôs-se a escrever uma obra resposta, a qual intitulou *Disertações theologicas medicinaes*. Composta em dois volumes, a argumentação

³⁷⁴ D. Tomás Xavier de Lima Nogueira Vasconcelos Teles da Silva (1727-1800). Em 1790 por decreto régio recebeu o título de Marquês de Ponte de Lima.

³⁷⁵ Inocêncio Francisco da Silva. “*Medicina Theologica*”. In: Dicionário Bibliográfico Português. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa. 1859-60. v. 7.

³⁷⁶ Carta de Lei de 17 de Dezembro de 1794. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt, Capturado em 19/01/08.

³⁷⁷ J. B. F. Carrère. *Panorama de Lisboa no ano de 1796*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1989. p. 104-105.

imprimiu uma nova dimensão à discussão: não era mais a sedição e os perigos jacobinos que importava reprimir, mas o dogmatismo heterodoxo do anônimo em matérias religiosas.³⁷⁸

Desse modo, no cenário português de finais do século XVIII, ao menos quatro personagens travaram um fascinante e, por vezes, conturbado diálogo por meio do livro *Medicina Theologica*. Seus nomes? Jean-Baptiste Carrère, Diogo Inácio de Pina Manique, Manuel de Santa Ana e, é lógico, o suposto autor do livro, Francisco de Mello Franco. Veja-se bem, não são tipos ideais, embora cada uma dessas personagens disponibilize discussões específicas, as quais estão diretamente interrelacionadas. É certo que, como veremos ao longo do capítulo, cada uma fale de um lugar específico: o viajante francês; o funcionário régio preocupado com a defesa do trono e do altar e o fundador da Casa Pia; o religioso, frade franciscano da província de Arrábida; o médico que, enquanto estudante da Universidade de Coimbra (1780), foi preso pela Inquisição acusado de defender ideias filosóficas, suposto autor de quatro obras anônimas, médico da Corte, membro da Academia Real das Ciências de Lisboa e da Instituição Vacínica. E é justamente daqui, ou seja, desta diversidade de lugares que resulta a relevância maior deste debate: diferentes linguagens e/ou visões de mundo se encontram, embora nem sempre de forma harmônica. Diferentes representações são construídas: o materialista e obsceno, como queria Carrère; o sedicioso e possível partidário dos princípios franceses; o dogmatista heterodoxo; e, talvez, outras tantas. As práticas e comportamentos sociais são julgados, mas não de forma uniforme. O caso da *Medicina Theologica* e os problemas que a envolvem constituem um claro exemplo disso. Apesar de tal diversidade, é inegável que ela converge para um mesmo ponto. E, sendo assim, a publicação anônima do livro, a investigação levada adiante por Pina Manique e a resposta de Manuel de Santa Anna constituem diferentes dimensões de um mesmo problema histórico: as peculiaridades da efervescência política e doutrinal de finais do século XVIII em Portugal e seus domínios.

³⁷⁸ Manuel de Santa Anna. *Dissertações theologicas medicinaes, dirigidas a instrução dos penitentes, que no sacramento da penitencia sinceramente procurão a sua santificação, para que se não contaminem com os abominaveis erros de hum livro intitulado Medicina Theologica, ou Supplica Humilde a todos os Senhores Confessores, e directores, etc. Cujos erros refuta nesta obra com a verdadeira doutrina dos Padres, escritura e sagrados concilios*. Lisboa: Regia officina typografica. 1799. 2. v.

3.1 A súplica humilde da obra *Medicina Theologica*: influências literárias

A confissão, dizia o padre jesuíta Antonio Vieira, foi criada por Cristo para servir de remédio ao pecado. Por meio dela, prosseguia, o pecador conseguia o perdão de seus pecados e se via livre do inferno.³⁷⁹ Mas havia algo mais. Entre o ato de confessar as suas culpas e o perdão emergia uma figura fundamental, sem a qual o processo não podia se completar: o confessor, médico do espírito. Era ele quem detinha as chaves do céu, quem ouvia pacientemente as faltas dos fiéis e prescrevia-lhes o remédio.³⁸⁰ De sua boa ou má direção dependia a salvação ou a condenação dos povos.³⁸¹

Talvez pensasse nisso o anônimo, ou seja, no papel desempenhado pelos confessores, quando decidiu lhes dirigir a sua súplica através do livro *Medicina Theologica*. Formalmente a proposta nada tinha de anormal, afinal, não seria nem o primeiro e nem o último a escrever obras de caráter instrutivas sobre o ofício de confessor. Contudo, como vimos no capítulo 2, uma simples leitura da obra já revelava o quanto os seus argumentos eram inusitados e, em alguns momentos, salpicados com uma boa dose de ironia. Um leitor mais aberto às novidades do século até poderia julgá-la original e, até mesmo, útil. Não foi o caso de Carrère, o viajante francês de que falamos mais acima. Para ele a obra estava impregnada, entre outros, de proposições equívocas e absurdas.

Não cabe aqui repetir os argumentos do livro, assunto já enunciado no capítulo anterior. Trilhemos, pois, em outra direção. Será que, de fato, o livro *Medicina Theologica* não passava de ridicularias, de absurdos e de proposições equívocas, como queria Carrère? Seriam as ideias defendidas no livro simples fantasias irreais, apenas evocadas para satirizar e desestabilizar os clérigos e o exercício do Sacramento da Penitência? Enfim, quais foram as influências utilizadas pelo autor na construção de sua narrativa?

Nesse ponto, nada melhor do que começar pelas pistas deixadas pelo próprio autor. À medida que ele expunha seu argumento, citava diferentes autores: Baglivi, Boerhaave, Haller,

³⁷⁹ Pe. Antonio Vieira. “Sermão de Santo Agostinho.” In: *Sermões*. Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro. P. 186 ss. Disponível em http://bndigital.bn.br/scripts/odwp032k.dll?t=nav&pr=fbn_dig_pr&db=fbn_dig&use=CS0&rn=1&disp=card&sort=off&ss=22528368&arg=, capturado Julho de 2010.

³⁸⁰ “O Concil. Trid. diz chamara Christo chave do ceo a este sacramento, quando deu a São Pedro, & nelle a todos seus sucessores o poder de perdoar peccados, essa chave tem o Confessor para abrir o Ceo ao peccador, & sem confissão não se pode abrir.” João da Fonseca. *Espelho de Penitente*. 1687. p. 32.

³⁸¹ Padre J. Gaume. *Manual dos Confessores*. Porto: Casa de A. R. da Cruz Coutinho, 1880. p.1.

Hipócrates, Tissot, entre outros. Porém, um em especial se destacava: o médico francês Antoine Le Camus (1722-1772). No entender do anônimo, Le Camus, ao se destacar como um exemplo ideal de médico do espírito, devia, inclusive, ser lido pelos confessores, visto que “ele ensina a remediar as paixões da alma remediando as enfermidades do corpo: lê-lo, pois, e sabê-lo bastava para se dizer que um confessor possuía a ciência suficiente da Medicina”.³⁸²

Composto em dois volumes, o livro recomendado intitulava-se *Médecine de l'esprit; où l'on traite des dispositions e des causes physiques qui, en conséquence de l'union de l'âme avec le corps, influent sur les opérations de l'esprit; et des moyens de maintenir ces opérations dans un bon état, ou de les corriger lorsqu'elles sont viciées*.³⁸³ Apesar da recomendação, porém, o próprio anônimo percebeu que ela seria pouco frutífera. Afinal, tendo Le Camus escrito para médicos instruídos na medicina, os confessores pouco podiam usufruir de sua leitura: faltava-lhes o conhecimento prático para fazer as receitas, por exemplo. Desse modo, decidiu ele mesmo apresentar tudo pronto na obra que lhes endereçava. Seja como for, está dado o nosso primeiro caminho de análise; com isso podemos retornar à *Medicina Theologica* e aos seus argumentos.

Alma, corpo, espíritos animais, suco nervoso, nervos, paixões e humores são algumas de suas palavras centrais. Difícil não se perder no meio de seus usos e sentidos. Mais difícil ainda é não se perguntar: de onde vinha essa ideia de que alma e corpo estavam interligados? Ou então, o que tinham a ver os nervos e as fibras nervosas com essa suposta ligação? E mais, de onde surgiu a noção de que a lascívia, a cólera e a bebedice eram doenças do corpo? Tudo parece muito confuso no livro *Medicina Theologica*. Porém, se é inegável a confusão e as dúvidas que tais argumentos geram em nossa cabeça, também o é que tais dúvidas não são de todo insolúveis. Uma breve incursão pela obra de Antoine Le Camus poderá ajudar nesse exercício.

³⁸² Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica*. São Paulo: Editora Giordano, 1994. p. 27.

³⁸³ Antoine Le Camus. *Médecine de l'esprit*. Paris: 1753. 2 v. Os volumes 1 e 2 encontram-se digitalizados nos seguintes endereços respectivamente: http://books.google.com.br/books?id=zQQ7AAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=medecine+de+1%27esprit.+camus&hl=pt-BR&ei=gGg_TfzKI8H58Aawi8GhBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCcQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false; http://books.google.com.br/books?id=9Qg7AAAACAAJ&pg=PA51&dq=medecine+de+1%27esprit.+volume+2+camus&hl=pt-BR&ei=3mg_TcHvMoGB8gad1ZGcBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CCcQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false. Vale notar ainda que Francisco de Mello Franco possuía os dois volumes do livro em sua biblioteca particular. Ver Catálogo de livros do Dr. Francisco de Mello Franco.

De fato, corpo e alma (ou espírito) ocupam um lugar central em seu livro. Um dos objetivos era refletir sobre as causas físicas que, modificando diferentemente os corpos, também faziam variar as disposições do espírito.³⁸⁴ Da saúde do corpo, de sua boa conformação, vinha a felicidade da alma; dos seus distúrbios, as alterações negativas e os vícios do espírito.³⁸⁵ Algumas pessoas, inclusive, tinham se tornado estúpidas por causa do impedimento da circulação do sangue.³⁸⁶ Alma e corpo estavam unidos, embora os socorros para remediar os vícios do corpo (os mesmos vícios que levavam a uma má disposição da alma) fossem todos físicos.³⁸⁷

O temor de ser considerado materialista, o levava a antecipar-se às críticas. Não negava a existência de uma alma racional, imortal e criada por Deus, justificava.³⁸⁸ Apenas acreditava que a variedade dos espíritos humanos tinha a sua origem nas diferentes formas de organização do corpo. E, sendo assim, era possível examinar as disposições corporais que tornavam as ações da alma mais livres, corrigindo os seus defeitos.³⁸⁹ No fundo, e talvez fosse este o principal objetivo do livro, ele só queria aperfeiçoar os homens, tornando-os mais perfeitos e esclarecidos. Nada mais útil ao cidadão particular e ao Estado de uma forma geral.³⁹⁰

De qualquer forma, como ele mesmo fez questão de ressaltar, não era o único a se debruçar sobre tais assuntos. Outros médicos já haviam argumentado a respeito. Dentre eles, Verdriers que estudou o equilíbrio do espírito e do corpo.³⁹¹ Autor igualmente citado na obra *Medicina Theologica* e que, junto com Le Camus, parece ter sido outra das fontes em que o

³⁸⁴ Idem. *Ibidem*. v.1, p. VII-VIII.

³⁸⁵ “Nous pensons ici de même que Descartes, & nous croions avec lui que c’est la bonne disposition du corps qui a été le premier sujet de joie que l’ame a senti. Dans cet état les esprits ont coulé avec facilité, le coeur s’est dilaté avec une juste force, le sang a coulé avec liberté, & les corps ont senti une douce chaleur. Mais cette bonne disposition ayant pu être viciée, le fluide animal a été altéré dans sa quantité, sa qualité ou son mouvement, les fibres du cerveau n’ont plus conservé cette exacte tension, cette liberté à se mouvoir, cette justesse dans les vibrations: le coeur ne se contracte plus avec facilité, la circulation se ralentit ou devient irrégulière, le froid s’empare de tout le corps; en un mot, nous sommes en proie à la tristesse.” Idem. *Ibidem*. v. 1, p. 161.

³⁸⁶ “Ceux-ci sont plus spirituels après avoir bu un peu plus de vin qu’à l’ordinaire, ceux-là sont mélancoliques par des affections purement corporelles, la cause augmentant de force ils deviennent hypochondriaques, & finissent par être fols, degrés qui dépendent absolument de l’économie animale plus ou moins viciée.” Idem. *Ibidem*. v 1, p. XVIII-XIX.

³⁸⁷ “...les secours que j’indiquerai pour remédier aux vices des corps, qui occasionnent la mauvaise disposition des âmes, sont tous physiques.” Idem. *Ibidem*. v. 1, p. XVI-XVII.

³⁸⁸ Idem. *Ibidem*. v. 1, p. XIX-XXI.

³⁸⁹ Idem. *Ibidem*. v. 1, p. 7-8 e v. 2, p. 307.

³⁹⁰ Idem. *Ibidem*. v. 2, p. 311-312.

³⁹¹ Idem. *Ibidem*. v. 2, p. 334.

anônimo se inspirou para defender a hipótese de que o confessor devia ser, ao mesmo tempo, médico corporal e espiritual.³⁹²

Um primeiro quadro geral se desenha: o homem é formado pela alma e pelo corpo, substâncias diferentes, porém, interligadas.³⁹³ Ao médico importa conhecer ambas as substâncias e saber remediar não apenas os vícios corporais, mas igualmente os espirituais.³⁹⁴ Afinal, da boa saúde do corpo dependia a beleza do espírito. E sendo assim, como podiam os confessores prescrever como penitência mortificações sobre o corpo? Francisco de Mello Franco não se esqueceu de lembrar o ponto aos confessores:

O corpo entre estes senhores médicos do espírito [os confessores] é sempre olhado como um escravo rebelde e merecedor somente de ser dilacerado com tormentos, por concorrer algumas vezes para a execução do pecado, ainda que outras vezes em nada participe dos segredos da alma, que é sua rainha e senhora.

Ora, este sentimento dos teólogos tão longe está de poder servir de fundamento para que com verdade se chamem os confessores médicos do espírito, que antes melhor os caracteriza por destruidores da humanidade.³⁹⁵

Mas, na prática, como ocorria esta ligação? Através do que ela se realizava? Eis onde entram os nervos e os espíritos animais, termos igualmente centrais no livro. Eram eles, afirmava Le Camus, que através do seu movimento explicavam as variedades produzidas pela associação do corpo e da alma: por meio dos espíritos animais (ou suco nervoso), fluído que se separa dentro do cérebro, límpido, que se torna viscoso pelo frio e que corre melhor com o calor, que a alma e o corpo se uniam.³⁹⁶ Os nervos eram os seus hospedeiros, ou seja, estavam repletos deste líquido. E era por seu intermédio que o cérebro não somente sentia as emoções

³⁹² As discussões médicas em torno da alma e do corpo parecem ter sido centrais no decorrer do Setecentos. Notamos uma preocupação similar em Samuel A. Tissot ao descrever os perigos oriundos da leitura dos livros lascivos. Ver, neste capítulo, pp. 9-10. No início da década de 1770, Jean-Paul Marat publicava *De l'homme ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme*. Sobre Jean-Paul Marat ver Lucía Tosi. "Jean-Paul Marat (1743-1793), cientista e tradutor de Newton." *Química Nova*, vol. 22, n.6, São Paulo, Nov/Dez. 1999. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-40421999000600022, capturado em 21 de Novembro de 2010 e Robert Darnton. "Os esqueletos no armário: como os historiadores brincam de ser Deus." In: *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: companhia das letras, 2005.

³⁹³ "Ici la Physique & La Métaphysique semblent s'unir si intimement, qu'en voulant les séparer on ne peut atteindre le but qu'on s'étoit proposé." Idem. *Ibidem*. v. 1, p. 3.

³⁹⁴ "après ces reflexions preliminaires, l'on sent qu'il est de l'objet de la Médecine de remedier non seulement aux vices du corps, mais encore à ceux de l'esprit..." Idem. *Ibidem*. v. 1, p. 4

³⁹⁵ Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica...*, p. 12.

³⁹⁶ Antoine le Camus. *Médecine de l'esprit...*, v.1, p. 165.

causadas no corpo por um objeto qualquer, como comunicava ao mesmo corpo a sua agitação.³⁹⁷

Argumentos similares são apresentados no livro *Medicina Theologica*. Após destacar a necessidade de o confessor ser igualmente médico corporal em função da união entre alma e corpo, faz questão de explicar como ocorria essa união. Através dos espíritos animais, explicava Mello Franco com base, não em Le Camus, mas no médico igualmente francês Claude Nicolas Le-Cat (1700-1768):

Une-se a alma imediatamente com os espíritos animais, ou por outro nome, o suco etéreo, que flui pelos nervos e sustenta todos os movimentos do homem; e este suco etéreo, unindo-se também imediatamente com o corpo, vem este por boa dialética a unir-se também com a alma.³⁹⁸

Aos confessores, portanto, bastava o conhecimento da neurologia, visto que era por intermédio dos nervos que alma e corpo se comunicavam. A proposta, aparentemente absurda, começa a adquirir sentido; a medicina setecentista européia a autorizava.

As correspondências são muitas, embora nem sempre perfeitas. Afinal, enquanto Francisco de Mello Franco desejava remediar as paixões corporais violentas e imoderadas, especialmente as da lascívia, da cólera e da bebedice, Le Camus procurava um modo de se servir das paixões para a perfeição da alma. O seu foco era outro: a paixão moderada, governada pela razão e que considerava fundamental para o crescimento do espírito.³⁹⁹ Não era a lascívia, a cólera e a bebedice que o incomodavam, embora não as desconsiderasse totalmente.

Independente disto, nota-se em Le Camus uma mesma descrição física dessas paixões. Assim, em uma pessoa de temperamento quente, cujo sangue circulava com grande facilidade, o sêmen era abundante e possuía grande atividade. Daí o fraco pela lascividade e pelos prazeres carnavais que a consumiam.⁴⁰⁰ A lascividade, portanto, tal como na obra *Medicina Theologica*, além de ser considerada uma paixão violenta, era tida como um problema físico e corporal. As tentações do demônio, tão lembradas pelos teólogos, passavam longe dos seus argumentos. A natureza e o movimento do sangue, na linha das descobertas de Harvey e, de certa forma, tão comuns à teoria humoral hipocrática, tinham tomado o seu lugar.

³⁹⁷ Idem. *Ibidem*, v. 1, p. 11-12, p. 28 e p. 165-169.

³⁹⁸ Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica...*, p. 13.

³⁹⁹ Antoine le Camus. *Médecine de l'esprit...*, v. 2, p. 254-255.

⁴⁰⁰ Idem. *Ibidem*, v. 1, p. 287 e p. 292-294.

As apreciações sobre a cólera não fogem muito a esse padrão. Fruto de um temperamento bilioso, nele o sangue circulava com mais força e velocidade, as fibras eram mais elásticas, o diâmetro dos vasos maiores e os seus movimentos mais excitados e vivos. A alma sofria com todos esses movimentos. O sentimento de raiva era uma de suas expressões.⁴⁰¹

Tanto na *Medicina Theologica* quanto na *Médecine de l'esprit*, a cólera é descrita como um distúrbio físico e corporal.⁴⁰² Filiam-se no geral à teoria humoral hipocrática, em que a doença e a saúde eram explicadas a partir do desequilíbrio ou equilíbrio entre os quatro humores ou fluidos corporais: sangue, fleuma, bÍlis amarela e bÍlis negra.⁴⁰³ Como vimos, as considerações sobre a lascÍvia compartilhavam esse mesmo referencial hipocrático.

E se os distúrbios são físicos, também serão físicos os remédios prescritos. Plantas refrescantes – dentre as quais se contam a alface, a abóbora, o pepino e o morango – e as ervas emolientes – tais como o espinafre e a couve – eram os alimentos mais indicados para reduzir os movimentos do sangue e impedir, com isso, que o suco nervoso agisse com toda a energia contra as fibras do cérebro.⁴⁰⁴ Alimentos igualmente lembrados por Mello Franco na *Medicina Theologica*.

Por fim, resta-nos a bebedice. Os efeitos funestos do uso imoderado do vinho, assim como os benefícios oriundos de um uso moderado emergem de ambos os livros:

É para se lamentar que o vinho, sendo na Medicina um excelente remédio para curar muitas enfermidades, venha ele mesmo a ser por seu abuso um grande veneno, que mata a muitos depois de os fazer gemer com mil enfermidades. Os autores da Medicina dizem geralmente que o uso moderado deste licor prolonga a vida, conserva o corpo em saúde e o espírito em vigor, aumenta em ambos suas faculdades e sentidos.⁴⁰⁵

Da mesma forma se pronunciou Le Camus, anos antes. Para ele, o vinho possuía todas as virtudes necessárias para manter o corpo em saúde e prevenir um grande número de doenças. O seu uso moderado acelerava o movimento do sangue, fornecia uma grande quantidade de suco nervoso, proporcionava mais tensão às fibras do cérebro, dispondo os homens à alegria.⁴⁰⁶ Mas todos esses efeitos benéficos deixavam de existir uma vez tomado o

⁴⁰¹ Idem. *Ibidem*, v. 1, p. 296.

⁴⁰² Para o significado da cólera na obra *Medicina Theologica* ver capítulo 2, p.

⁴⁰³ Roy Porter. Cambridge – História da Medicina. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 2006. pp. 81-83; p. 221; p. 247.

⁴⁰⁴ Antoine le Camus. *Médecine de l'esprit...*, v. 1, p. 320-321.

⁴⁰⁵ Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica...*, p. 121.

⁴⁰⁶ Antoine le Camus. *Médecine de l'esprit...*, v. 1, p. 334-336 e v. 2, p. 293-294.

vinho em excesso: as fibras secavam, os sentidos se enlanguesciam e as funções da alma eram abolidas. A alegria dava lugar à estupidez, à cólera e à insensibilidade.⁴⁰⁷

As correspondências entre os argumentos de Le Camus e aqueles sobre os quais se constrói a obra *Medicina Theologica* são notórias. Correspondências imperfeitas e seletivas, é certo, mas nem por isso menos válidas. Afinal, são essas seleções e releituras originais que tornam, a meu ver, o livro ainda mais interessante. Não há, portanto, uma simples tradução de livros franceses ou ingleses, mas uma apropriação inventiva de seus argumentos, destinando-lhes um uso totalmente novo ao direcioná-los para o sacramento da confissão. Os usos feitos do pensamento de Boerhaave, por exemplo, não parece fugir a essa regra.

Hermann Boerhaave (1668-1738), médico anatomista holandês, constitui outra referência importante ao longo do livro *Medicina Theologica*. Da mesma forma que Le Camus, continuava vinculado à teoria humoral hipocrática, embora a traduzisse em termos mecânicos. Assim, se a saúde era explicada pelo movimento dos líquidos no sistema vascular e a doença pela sua obstrução, por outro lado, o corpo pelo qual esses líquidos circulavam, era descrito como uma rede de tubos e vasos.⁴⁰⁸ E se o corpo humano, essa máquina repleta de tubos, vasos e fluídos, perdesse o equilíbrio necessário entre os sólidos e os líquidos, então a saúde estava comprometida.

Essa relação entre sólidos e líquidos, tão cara a Boerhaave, perpassa boa parte da *Medicina Theologica*. Assim, as paixões humanas e as mudanças produzidas por ela são enfermidades que tiram “o equilíbrio dos sólidos com os líquidos” no corpo; o amor perverte os fluídos principais do corpo, “que em sua circulação dependem inteiramente da harmonia dos sólidos”; o prazer excessivo é enfermidade que deve ser curada com determinados remédios próprios para aplacar “as comoções dos fluidos com a turbulência desenfreada dos sólidos”.⁴⁰⁹ Multiplicar-se-iam os exemplos. Todos eles, no geral, demonstram a mesma vinculação às ideias médicas de Boerhaave.

Mas podemos ir mais longe. No decorrer da *Medicina Theologica* a lascívia, ou para ser mais preciso, a satíriase e o furor uterino são descritos, entre outros, como um estado inflamatório. Os seus enfermos são atacados do fogo do desejo excessivo. A luxúria os consome. As fibras secam. Toda a máquina se vê infeccionada e passa a sofrer funestas conseqüências: delírios resultantes da contração do sistema nervoso, dificuldades de urinar,

⁴⁰⁷ Idem. *Ibidem*.

⁴⁰⁸ Roy Porter. *Cambridge – História da Medicina*. Rio de Janeiro: Revinter, 2008. p. 149.

⁴⁰⁹ Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica...* Para as citações ver respectivamente p. 38, p. 42 e p. 74.

retenção de fezes, obstruções nas vísceras, febres agudas, etc. Para curá-las, bastava que os confessores prescrevessem os remédios utilizados pelos médicos nas febres inflamatórias: sangrias, banhos, purgantes, bebidas refrigerantes, alguns gotas de licor anódino de Hoffman, etc. Remédios esses prescritos por Boerhaave, anos antes, ao falar sobre a inflamação, enfermidade que, segundo ele, tomava o seu nome do fogo.⁴¹⁰ Banhos, purgantes, sangrias, quietação das paixões, repouso, uso de uma dieta magra, líqüida e fria assim como de remédios refrescantes e adstringentes, misturados com alguns anódinos eram recomendados.⁴¹¹

Mas se essas doenças eram, em sua causa principal, fruto de um estado inflamatório, por outro lado, outras causas secundárias não deixavam de concorrer para o seu surgimento, como, por exemplo, a leitura de livros lascivos. Quem melhor do que Samuel-Auguste Tissot, médico suíço, para descrever os efeitos funestos oriundos da leitura desses livros? A imaginação aquecia todo o corpo, fazendo-o entrar em turbulência e excitando desejos lascivos e imoderados. As implicações físicas dos processos mentais resultantes da leitura dos livros obscenos emergiam ao primeiro plano, desordenando a saúde do corpo.⁴¹²

Na base dos argumentos de Tissot estava o já conhecido e, ao que tudo indica, amplamente compartilhado argumento de união do espírito com o corpo por intermédio dos nervos. Sendo assim, a leitura e a meditação, ao atuarem sobre o cérebro e os nervos, acabavam por ter implicações sobre o corpo. Na obra *L'Onanisme*, publicada em 1760, o médico fez questão de narrar os perigos provenientes tanto do excesso das práticas masturbatórias quanto do desenvolvimento de uma vida sexual intensa, chegando mesmo a afirmar “ter visto um homem de 59 anos que, três semanas após ter se casado com uma jovem moça, foi tomado de uma cegueira e morreu no fim de quatro meses.”⁴¹³ Os efeitos negativos do esgotamento do líquido seminal eram evocados. Entretanto, para produzir doenças graves não precisava chegar a tanto: para tal bastava um excesso de pensamentos lascivos.

Apesar de “Tissot” só ser citado uma vez em todo o livro *Medicina Theologica*, e ainda

⁴¹⁰ Hermann Boerhaave. *Aphorisms: concerning the knowledge and cure of diseases*. London, 1715. Disponível em http://books.google.com.br/books?id=AfTYBAn0PwC&printsec=frontcover&dq=boerhaave.+aphorisms&source=bl&ots=LSMLK4VITB&sig=D5ShKdKl4PzH-gKNtAjQN_q_QRo&hl=pt-BR&ei=72c_TeHIHYP88AbO8L3fBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=6&ved=0CE4Q6AEwBQ#v=onepage&q&f=false, capturado em 20 de setembro de 2010. p. 83.

⁴¹¹ Idem. *Ibidem*, p. 88-90.

⁴¹² Jean-Marie Goulemot. *Esses livros que se lêem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000; Márcia Abreu. Cuidado: Ler é um perigo. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 2, nº 23, agosto/2007.

⁴¹³ Márcia Abreu. Cuidado: Ler é um perigo..., p. 65.

assim para ressaltar as enfermidades resultantes do amor aos livros, é inegável a presença dos argumentos descritos acima na obra.⁴¹⁴ Se a fonte foi Tissot diretamente ou algum outro autor contemporâneo, não sabemos ao certo; o que, em hipótese alguma, invalida e torna menos nítidas as correspondências. Um capítulo inteiro, por exemplo, foi dedicado a discutir os problemas físicos resultantes do esgotamento do líquido seminal, considerado vital. Mesmo os casados, argumentava, corriam riscos ao abusarem dos prazeres do amor e do seu matrimônio: muitos foram os homens que ficaram doentes e até mesmo morreram em seu primeiro dia de núpcias. A história atestava-o. A causa de tamanhos males? O desperdício do sêmen, fluido vital ao homem por atuar como um dos motores da circulação.⁴¹⁵

Noutros momentos, é a imaginação oriunda da leitura dos livros e imagens obscenas e de conversações apaixonadas que vêm à cena. A satíriase é descrita como doença própria dos moços que chegaram

À puberdade não só com vigor e saúde, mas também com uma vida deliciosa, passada na ociosidade e boa mesa, sem outro cuidado que o da lição dos romances do amor e seu exercício.⁴¹⁶

Dentre as causas imediatas do furor uterino nas mulheres figura igualmente a imaginação:

A força da imaginação que simpatiza com os nervos que entram na composição dos genitais das mulheres, e depois o é também a irritação destas mesmas partes produzida pela ação estimulante de alguns humores acres que mais se exasperam, ou pelas lições lisongeiras, conversações apaixonadas, vistas de imagens obscenas, carícias de objetos amados, etc.⁴¹⁷

Humores, nervos, imaginação, alma, corpo, paixões humanas, enfim, todo um misto variado de questões, porém bastante corrente à medicina européia setecentista se misturam ao longo da *Medicina Theologica*. Diferentes personalidades médicas desse universo se encontram em seus argumentos. Aqui escolhemos apenas três: Antoine Le Camus, Hermann Boerhaave e Samuel-Auguste Tissot. Podíamos, inclusive, prosseguir através dos trabalhos de Baglivi, Haller, Hoffmann, etc. Apesar de interessante, tal postura além de demandar um tempo maior de pesquisa, desviaria o foco. Afinal, não é o desejo de descobrir a origem oculta de cada ideia defendida no livro *Medicina Theologica* que move todo o esforço que fiz até

⁴¹⁴ Tissot era um dos nomes que compunha a biblioteca particular de Francisco de Mello Franco. Catálogo de Livros do Sr. Dr. Francisco de Melo Franco. Divisão de Manuscritos. Biblioteca Nacional.

⁴¹⁵ Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica...*, p. 70-72.

⁴¹⁶ Idem. *Ibidem*, p. 60.

⁴¹⁷ Idem. *Ibidem*, p. 67.

agora. Se fosse somente isto, estaria me limitando a trocar ideias por ideias, perdendo-se o trabalho num vazio sem chão. Não obstante, é preciso descobrir de qual universo intelectual o autor está falando: e, nesse ponto, fica clara a sua vinculação à medicina europeia das Luzes. Reminiscências sobrenaturais de uma medicina seiscentista ainda vinculada ao mundo da magia e da religião eram cada vez mais deixadas para trás. As antigas práticas tidas como supersticiosas davam lugar à ênfase no pensamento racional sobre o mundo físico e natural: a observação e a experiência emergiam ao primeiro plano.⁴¹⁸

De qualquer forma, uma dúvida permanece: como Francisco de Mello Franco entrou em contato com essas ideias médicas? De antemão um caminho de análise se apresenta: o da medicina portuguesa setecentista. Afinal, tendo o seu suposto autor se formado na Universidade de Coimbra reformada, nada mais natural do que tentar buscar nos referenciais médicos da instituição uma pista. Mas, antes disso, façamos um breve retrospecto da medicina em terras lusas.

Pelo menos até a metade do século XVIII, a medicina em Portugal andou de mãos dadas com o pensamento religioso. Conforme demonstrou José Pedro Paiva, ao longo dos séculos XVI e XVII, e até mesmo início do XVIII, não estava ausente da literatura médica a preocupação com a cura de doenças com presumida origem diabólica. Pactos com o demônio podiam produzir doenças, da mesma forma que remédios divinos eram prescritos pelos médicos. Bernardo Pereira, médico português, destacava o poder dos sete sacramentos e da confiança na Igreja como único caminho para a salvação e vitória sobre o Diabo. Outro médico português, Brás Luis de Abreu, ressaltava a eficácia dos remédios da Igreja contra os malefícios de origem diabólica, “colocando em primeiro lugar os sacramentos, depois o uso da água benta, o sinal da cruz e a invocação de Maria.”⁴¹⁹ Os remédios naturais ou medicinais embora fossem evocados e utilizados pelos médicos, não se prestavam a todos os tipos de males. Bernardo Pereira advertia que, se o malefício fosse feito diretamente pelo Diabo, as medicinas naturais não haveriam de ter qualquer efeito, já que as qualidades dos elementos naturais não possuíam validade contra o poder de uma criatura espiritual. José Curvo Semedo

⁴¹⁸ Para uma visão da aproximação entre religião e medicina ao longo dos séculos XVI e XVII ver o trabalho de Jacques Gélis. “O corpo, a Igreja e o sagrado.” In: Georges Vigarello (dir.). *História do Corpo: Da Renascença às Luzes*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008. Segundo ele, havia casos em que médicos abriam corpos de mulheres estigmatizadas para atestar a causa sobrenatural das chagas. Prática que cessou por volta do final do século XVII, quando não mais se abriam os corpos “das míticas *post mortem* para nele encontrar, no fundo do coração, a figura da cruz ou os instrumentos da Paixão.” Idem. *Ibidem*, p. 74.

⁴¹⁹ José Pedro Paiva. *Bruxaria e Superstição: num país sem “caça às bruxas” (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1977. p. 56.

optava pelo seguinte procedimento: havia doenças que procediam de causas naturais e outras de causas demoníacas. Era importante averiguar previamente o ponto para só então processar-se a cura:

Conheceremos pois que são humorais, se vimos que se aliviam com o remédio da arte (isto é, da medicina); porém se não aliviarem, entenderemos que são demoníacos e então se curam com exorcismos, orações, esmolas, relíquias e com outras obras santas e meritórias.⁴²⁰

Aos poucos a associação da explicação médica com as crenças teológicas passou a ser questionada por alguns grupos em Portugal.⁴²¹ A demanda por reformas crescia, e intelectuais como Luís Antônio Verney e Antônio Nunes Ribeiro Sanches passaram a criticar com maior veemência a situação dos estudos médicos em Portugal. O primeiro, autor de o *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), dedicou um espaço considerável de sua obra ao tema da medicina. Crítico em relação à medicina e seu ensino em Portugal, condenava os princípios galênicos, até então predominantes, que constituíam um prejuízo ao desenvolvimento dos estudos anatômicos.⁴²² Entre as novidades propostas por Verney encontrava-se o apelo ao emprego da observação e da experiência, partindo da indução para se chegar ao conhecimento.⁴²³

Ribeiro Sanches (1699-1783) era outro que também defendia a ciência moderna e a renovação do ensino médico em Portugal. A insuficiência da faculdade de medicina existente em Coimbra – que deixou para titular-se em Salamanca – era atestada pelo médico: os seus ensinamentos não bastavam para as necessidades do naturalista, do físico, do químico, do médico e do anatomista.⁴²⁴

A reforma da Universidade de Coimbra em 1772, sobretudo, no que se refere aos estudos médicos, colocou em prática algumas das ideias propostas por Verney e Sanches. Com os novos estatutos, o simples estudo livresco do corpo humano foi deixado de lado: junto com o estudo teórico era exaltado o conhecimento prático.⁴²⁵ Para isto foram

⁴²⁰ Idem. *Ibidem*, p. 65-66.

⁴²¹ Antonio Gomes Ferreira. A compreensão médica portuguesa sobre a concepção da criança no século XVIII. *Educar*, Curitiba, n. 25, pp. 17-38, 2005.

⁴²² Jean Luis Abreu. A educação física e moral dos corpos: Francisco de Mello Franco e a medicina luso-brasileira em fins do século XVIII. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS. v. XXXII, n. 2. p. 65-84, dez. 2006.

⁴²³ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1999. p. 139-140.

⁴²⁴ Jean Luis Abreu. A educação física...

⁴²⁵ Esta postura fica nítida nas disciplinas do curso médico: no primeiro ano estudava-se Matéria Médica e Arte Farmacêutica, no segundo Anatomia, Operações Cirúrgicas e Arte Obstetrícia, no terceiro Instituições Médico-Cirúrgicas, no quarto ano os Aforismos de Hipócrates e de Boerhaave e no quinto Prática clínica. João Rui Pita. “Medicina, Cirurgia e Arte Farmacêutica na Reforma Pombalina da Universidade de

construídos estabelecimentos como o Hospital Escolar, o Teatro Anatômico e o Dispensatório Farmacêutico onde os alunos podiam colocar em prática as teorias aprendidas.⁴²⁶ O projeto de renovação do saber médico foi acompanhado pela introdução de novos autores no estudo da medicina: Baglivi, Boerhaave,⁴²⁷ Borelli, Haller, além de Hipócrates, eram alguns dos nomes destacados, demonstrando a tentativa de inserir o saber médico português e a Universidade de Coimbra nos princípios da ciência médica moderna que circulava pela Europa.⁴²⁸ Todo esse esforço de renovação, através da consagração da observação e da experimentação no ensino das ciências físicas e naturais, justificava-se não apenas pelo desejo de integrar Portugal às transformações ocorridas na Europa, mas ia além, ao procurar criar uma nova elite cultural, mais atenta ao pensamento racional e empírico, disseminando assim uma nova mentalidade na sociedade portuguesa.⁴²⁹ É lógico que entre os desejos de renovação dos estudos científicos e a prática concreta havia alguns elementos discordantes, o qual pode ser atestado pelo poema satírico *O Reino da Estupidez*, que, através de um discurso irônico, destacava os limites da reforma e a persistência de uma mentalidade arcaica no período posterior ao reinado de D. José I, de modo que ainda que as ciências naturais tivessem sido introduzidas, ainda reinava a Estupidez.⁴³⁰

Coimbra.” In: Ana Cristina Araújo (coord.). O Marquês de Pombal e a Universidade. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000. p. 136. O mesmo é estabelecido no *Compêndio Histórico*: depois de instruído nas regras e princípios gerais, o aluno deveria partir para o estudo prático, “que he o complemento, e a perfeição de toda a Medicina.” *Compêndio Histórico do estado da Universidade de Coimbra*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica. 1771. In: http://books.google.com.br/books?id=2IbpAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=compendio+historico+da+Universidade&source=bl&ots=pyFC8XXQX8&sig=BcQb9qqMxzFGWg4cj-H457mdrpM&hl=pt-BR&ei=Uj47TJDbL5btQeo1_CxBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=6&ved=0CCgQ6AEwBQ#v=onepage&q&f=false, capturado em janeiro de 2010. p. 329.

⁴²⁶ João Rui Pita. *Medicina, Cirurgia e Arte Farmacêutica...*, p. 133-134.

⁴²⁷ Segundo José Esteves Pereira, por volta da década de 1740, Manuel Gomes de Lima Bezerra (1727-1806) já defendia as obras de Sydenham, Boerhaave e Van Swieten, embora tal sentimento não fosse geral na sociedade portuguesa de então: “Manuel de Moraes Soares, no *Memorial Crítico-Médico* (1760), asseverava que, na Universidade, os mestres de medicina tinham aberto os livros de Boerhaave ‘uma única vez para os repudiar, por tratarem coisas desconhecidas.’” José Esteves Pereira. *Percursos de História das Ideias*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004. p. 43-44. No compêndio histórico já fica nítida uma mudança de postura: o nome de Boerhaave é evocado todo momento a fim de justificar e estruturar a reforma do ensino médico. Ao longo desta exposição os nomes de Sydenham e Van Swieten, só para citar alguns, não são esquecidos. Ver *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra...*

⁴²⁸ *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra...*, p. 335-337; João Rui Pita. *Medicina, Cirurgia e Arte Farmacêutica...*, p. 134.

⁴²⁹ Guilherme Pereira das Neves. O Estado e os intelectuais no século XVIII. In: *O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos Tempos Modernos*. Dissertação de Mestrado. 1984 e Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 143.

⁴³⁰ Francisco de Melo Franco. *O Reino da Estupidez*. São Paulo: Editora Giordano, 1995. p. 48-49. Ver também, nesta dissertação, capítulo 2, p. 53-58.

Limites e rupturas à parte, é inegável que a obra *Medicina Theologica* compartilha senão os mesmos, pelo menos boa parte dos referenciais teóricos propostos pela reforma pombalina de 1772. Médico formado pela Universidade de Coimbra nesse contexto de transformações do ensino médico português, Mello Franco mostrava-se afinado com as novas concepções da medicina circulantes pela Europa. De modo que os equívocos e absurdos vistos por Carrère na obra talvez não fossem tão absurdos assim, pelo menos não do ponto de vista do pensamento médico moderno. O que não exclui a existência de apropriações e emprego personalizado desse pensamento ao levá-lo para o campo religioso, na tentativa de modificar o sacramento da confissão e suas práticas tradicionais. Não há em Le Camus ou nos “Aforismos” de Boerhaave, por exemplo, nenhuma tentativa direta – nem ao menos uma insinuação indireta – de modificar práticas e doutrinas religiosas consagradas pela tradição, como queria Mello Franco. Desse modo, seus argumentos, embora tivessem alguma base e fundamento nas discussões médicas setecentistas, haviam conferido a tais ideias um novo uso totalmente original ao direcioná-las para o campo da confissão. Mais escandaloso do que as ideias médicas apresentadas, que no geral nada tinham de ofensivas, era o uso, nada tradicional, conferido a elas em sua tentativa de racionalizar o sacramento da confissão.⁴³¹ Aí sim residia o problema central. O médico havia se transformado em dogmatista. Acusação, aliás, imputada a Francisco de Mello Franco anos antes em seu processo inquisitorial e que lhe rendeu algum tempo na prisão.

Seja como for, as críticas do viajante francês – que além de absurda considerou a obra *Medicina Theologica* obscena e materialista – não se afastavam muito daquelas veiculadas por outras pessoas: nesse cenário havia aqueles que se preocupavam até mesmo com as palavras a serem utilizadas pelos médicos. Alguns censores franceses, assinalou Pierre Bayle, queriam que se trocasse a palavra *confiture* por *fiture*, pois o sufixo “con”, quando tomado em si, indicava à época o órgão sexual feminino.⁴³² Com isso pretendiam “evitar a pronuncia de uma obscenidade.”⁴³³ E, sendo assim, como não considerar obscena, ou pelo menos, capaz de

⁴³¹ Hermann Boerhaave, Hipócrates e até mesmo Tissot eram citados em livros médicos sem suscitar com isso problema algum no público e na censura. O próprio Mello Franco citou alguns desses nomes nos seus livros publicados abertamente. Tissot, por exemplo, foi citado no *Tratado de Educação Fysica* (1790) e nos *Elementos de Hygiene* (1814). Boerhaave e Van-Swieten, autores igualmente citados na *Medicina Theologica*, também estão presentes no *Tratado de Educação Física*. Essas correspondências entre os autores citados são significativas e demonstram que, em alguns casos, o problema não estava tanto nos autores utilizados, mas nos usos e destinos conferidos às suas ideias. Ver também, neste capítulo, nota 31.

⁴³² Segundo o tradutor de Jean Marie Goulemot, *confiture*, no século XVIII, era o particípio passado popular do verbo *confire*, que significa preparar. *Esses livros ...*, nota 7, p. 25.

⁴³³ Idem. *Ibidem*, p. 24-25.

“aquecer a imaginação dos portugueses”, uma obra que descrevia os efeitos funestos da lascívia, do abuso do matrimônio e do esgotamento do líquido seminal? Ou então que pintava freiras e padres abundantes no líquido que os levava a ficar em orgasmo e excitação? É certo que a linguagem de uma obra como a *Medicina Theologica* em nada se assemelha àquela empregada pelo Marques de Sade em *Os 120 dias de Sodoma*. O foco de Mello Franco é outro, embora não exclua uma insinuação, ainda que indireta e para fins médicos, às práticas obscenas e lascivas, que ele desejava remediar.⁴³⁴ Do mesmo modo, a preocupação com a acusação de materialista era tal que levou, por exemplo, Le Camus a justificar os seus argumentos, negando que fosse um defensor do materialismo. Eram tempos agitados.

Investigado um mistério, abre-se outro: que Carrère julgasse a obra absurda, obscena e materialista se compreende se não de todo, pelo menos, parcialmente. Mas que Pina Manique, Intendente Geral de Polícia de Lisboa, a relacionasse aos eventos revolucionários franceses, considerando-a sediciosa, coisa é que admira e causa espanto. Deixemos à próxima parte a nova dúvida.

3.2 Confissão e Sedição

Pina Manique era uma personagem curiosa. O cargo que ocupava, Intendente Geral de Polícia, havia sido criado poucos anos antes, em 1760, durante o consulado pombalino.⁴³⁵ A ele ascendera em 1780, já sob o reinado de D. Maria I, e nele permaneceu durante pouco mais de 20 anos.⁴³⁶ Institucionalmente, a função que desempenhava era relativamente nova, mas nem por isso menos importante. Uma associação ao nosso conceito atual de polícia pode gerar distorções e equívocos históricos. A função policial, tal qual exercida ao longo do Setecentos, ia muito além do simples combate à criminalidade, embora não a excluísse. Esta era apenas uma de suas atribuições. De forma mais geral, a sua atuação incidia sobre a administração da

⁴³⁴ Parece ajustar-se a esta discussão o fato de que, em 1805, o livro “O Onanismo” que descreve os efeitos funestos da masturbação, escrito por Samuel Auguste Tissot, tenha sido proibido de circular pela censura portuguesa. Maria Adelaide Salvador Marques. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*. Coimbra, 1963. O fato do autor e do livro proibido *L’Onanisme* ser citado nos *Elementos de Higiene*, publicado em 1814 e reimpresso em 1818 não é de todo incompreensível. Publicado pela Real Academia de Ciências de Lisboa, é bem provável que se beneficiasse do privilégio de que dispunha a instituição, segundo o qual não era preciso que as obras que fossem publicadas pela Academia passassem pela inspeção da censura.

⁴³⁵ Kenneth Maxwell. “Reforma.” In: *Marquês de Pombal: o paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

⁴³⁶ Adérito Tavares. *Pina Manique: um homem entre duas épocas*. Lisboa, Diário de Notícias, 1989. p. 25

cidade como um todo. Como destacou Hespanha, por trás da ideia de polícia encontrava-se um “novo desígnio ordenador do poder”, uma nova intenção organizativa que tinha por objetivo ordenar os interesses particulares em função do interesse público.⁴³⁷ A atuação de Pina Manique reflete claramente a amplitude do cargo que exercia: a perseguição aos supostos jacobinos e libertinos, a fundação da Casa Pia (instituição de ensino destinada a órfãos e abandonados), a preocupação com a iluminação pública e com o abastecimento de Lisboa são algumas dimensões de sua atividade profissional que, quando avaliadas em conjunto, demonstram um mesmo cuidado com o interesse público e o perfeito funcionamento do reino.⁴³⁸

Apesar da amplitude de sua atuação, Pina Manique ficou conhecido, historicamente, como um ativo agente da repressão contra os suspeitos de liberalismo. Defensor do Trono e do Altar, ele caçava e expulsava de Portugal aqueles que julgava libertinos, jacobinos e pedreiros-livres, combatia a circulação de papéis satíricos e seguia os rastros daqueles que podiam, de alguma forma, atentar contra a paz da ordem pública.⁴³⁹ Contudo, como apontamos acima, esses são apenas alguns dos aspectos que o caracterizavam. Preocupado com a prosperidade do Estado, Pina Manique foi responsável por introduzir mudanças e inovações importantes em Portugal, tais como: a Casa Pia, construção e conservação de

⁴³⁷ Segundo António Manuel Hespanha a palavra “polícia” provém do grego “politeia” que significa “ordenação (natural) da cidade.” É interessante notar que o historiador português associa o surgimento do vocábulo específico “polícia” a uma mudança política estrutural no Antigo Regime português: a passagem do paradigma corporativista ou pluralista para o paradigma estadualista, no qual a Coroa consegue aumentar o seu poder ao se apropriar das tarefas antes exercidas por outros poderes (o papado, as corporações, os senhorios e etc). Este incremento de poder foi acompanhado, segundo Hespanha, por uma mudança qualitativa nas atribuições e funções do Rei: se antes cabia à administração régia garantir a manutenção de uma situação/equilíbrio existente, agora o desejo era criar algo novo. E sendo assim a polícia passava a designar esse novo desígnio ordenador do poder: a sociedade não era mais o reflexo de uma ordem natural. Ela precisava ser organizada em função do aumento do poder do rei. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Fundação Calouste Gulbenkian. p. 30 ss.

⁴³⁸ Adérito Tavares. *Pina Manique: um homem entre duas épocas... Sobre a preocupação do Intendente com o abastecimento de Lisboa, ver uma representação enviada a D. Rodrigo de Sousa Coutinho em 1800 na qual pede que seja incentivado o cultivo da mandioca no Brasil, de modo a enviar alguma farinha para o Reino. O documento revela ainda o conhecimento de Pina Manique sobre aspectos da política colonial portuguesa, uma vez que o Intendente fez questão de mencionar as instruções enviadas aos governados e vice-reis anos antes: “(...) como V. Ex. há dois anos mandou aos Governadores, e Capitaens Generaes promover esta Lavoura, talvez que lá houvesse huma felis colheita, e que possam exportar alguma para este Reino, sem faltar ao fornecimento das mesmas Colonias, que estão em primeiro lugar; neste cazo, como está apartir o Comboy, por este motivo me lembrei expor a V. Ex. o referido.” Biblioteca Nacional, Divisão de Manuscritos, II-30, 34, 016 nº 003.*

⁴³⁹ “Carta de D. Diogo Ignácio de Pina Manique em que trata sucintamente dos serviços prestados à tranqüilidade pública combatendo os Jacobinos e maçons”, 4 de Setembro de 1798, IHGB, lata 177, doc. 8. Alexandre Barata. *Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada & Independência do Brasil (1790-1822)*. Juiz de Fora: Ed. UFJF; São Paulo: Annablume, 2006. p. 54, e Edital da Polícia cassando uns papéis satíricos e libelos inflamatórios que se haviam espalhado. 13 de Março de 1781. In: [www. Iuslusitaniae.fcsh.unl.pt](http://www.Iuslusitaniae.fcsh.unl.pt). Capturado em 10 de Setembro de 2009. Para o assunto ver capítulo 1.

estradas próximas a Lisboa, iluminação de algumas ruas de Lisboa, coleta de lixo, a proposta do estabelecimento de cemitérios públicos, a construção do Teatro de S. Carlos em 1793, etc.⁴⁴⁰ O dinamismo do intendente era tal que nem mesmo a medicina escapava de suas atenções. Considerado um dos dinamizadores do estudo de anatomia em Portugal e impulsionador da farmacologia, o Intendente preocupava-se em formar, no Reino ou no estrangeiro, futuros mestres para a Casa Pia, de modo que muitos alunos da instituição obtinham bolsas para estudar em Londres e Edimburgo.⁴⁴¹ Quando regressavam, ou lecionavam na instituição ou clinicavam. Seu interesse pela medicina não parava por aqui. O Intendente chegou a importar de Londres algumas “máquinas de trazer à vida”, o que podia ser uma espécie de máquina de respiração artificial e, diante de qualquer caso de morte súbita, mandava aplicar todos os meios disponíveis para tentar restituir a vida ao paciente. Quando os meios não eram suficientes e a morte ocorria, determinava que uma junta médica fizesse a autópsia para diagnosticar as causas da morte, processo este que devia ser assistido pelo maior número possível de professores.⁴⁴²

A preocupação de Pina Manique com o progresso e com a causa pública, em especial, com o desenvolvimento da higiene, da saúde e da assistência pública, em um primeiro momento parece afastá-lo da figura do homem perseguidor dos espíritos mais afeitos aos princípios liberais. Adérito Tavares, ao escrever sobre o Intendente, surpreende-se ao constatar que indivíduo “tão avesso a certos progressos de caráter ideológico, tão contra-revolucionário e intransigente em questões que implicassem a mutação da ordem social e política vigente, fosse tão progressista e inovador noutros aspectos.”⁴⁴³ Como disse Bourdieu, em a “Ilusão Biográfica”, as trajetórias de vida não são processos retilíneos, constituindo uma história com começo, meio e fim como, na maioria dos casos, se pretende passar. Ao contrário, as trajetórias são marcadas por contradições, disputas e trocas.⁴⁴⁴ Sendo assim, ainda que a contradição exista, não se deve apagá-la ou sequer resolvê-la, mas apenas buscar compreendê-la. A perseguição aos adeptos, ou supostos adeptos, dos princípios franceses, a

⁴⁴⁰ Adérito Tavares. *Pina Manique: Um homem entre duas épocas...*, p. 25-33.

⁴⁴¹ O envolvimento de Pina Manique com a farmacologia era tal que o Dr. Manuel Joaquim Henriques de Paiva, em 1783, lhe dedicou o seu livro *Elementos de Química e Farmácia relativamente à Medicina, às Armas e ao Comércio*, por outro lado parece que o intendente não foi estranho à organização da Farmacopeia Geral. Ver José dos Santos Pinto. Pina Manique e a saúde pública. In: *Pina Manique: Um homem entre duas épocas...*, p. 44-45.

⁴⁴² Idem. *Ibidem*, p. 37-47.

⁴⁴³ Adérito Tavares. *Pina Manique: Um homem entre duas épocas...* p. 29.

⁴⁴⁴ Pierre Bourdieu. A Ilusão Biográfica. In: Ferreira M. M. (orgs). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

defesa do Trono e do Altar e as idéias modernizantes faziam parte de um mesmo homem, que, embora estivesse preocupado em modernizar determinados aspectos da sociedade lusa de sua época, queria, com todas as forças, conservar-lhe os fundamentos.

E onde entra a perseguição à *Medicina Theologica* nessa história? Neste ponto não custa nada retomar a pergunta já enunciada ao final do capítulo 2: o que um livro com tal título podia ter de subversivo do ponto de vista social a ponto que justificasse uma investigação policial e a ocorrência de queixas por parte de alguns dos leitores? Já vimos o argumento do livro e, tomado por si só, ele pouco serve para responder à questão; com isso apenas deslocamos o problema de lugar. Afinal, o que um livro que reclamava uma mudança de postura dos padres em relação ao sacramento da penitência podia ter de socialmente subversivo? Guardemos esta pergunta.

Segundo Pina Manique, a obra, juntamente com outro papel que saiu em Portugal pela mesma época, intitulado *Dissertações sobre o estado passado e presente de Portugal*, ameaçavam respectivamente a sagrada religião e o trono. O relato prosseguia em tom de preocupação.

Confesso a V. Ex.^a que lembrando-me do que acontecia em Paris, e em toda a França, cinco annos antes do anno de 89, pelas tabernas, pelos cafés, pelas praças e pelas assembleas; a liberdade e indecência com que se falava nos mysterios mais sagrados da religião catholica romana, e na sagrada pessoa do infeliz rei, e da rainha [...].⁴⁴⁵

Para o Intendente, portanto, os ataques à religião e ao rei significavam, no limite, a possibilidade de transgressão da ordem estabelecida tal qual entendida por muitos grupos na época.⁴⁴⁶ Visão esta que não era exclusiva ao Intendente. Azeredo Coutinho, em uma espécie de dedicatória ao príncipe D. Pedro no ano de 1811, também a demonstra. Segundo o bispo, existia uma seita que há quase um século tinha, entre outros, o objetivo de reformar a Europa e, que sabendo ser inabaláveis os governos sustentados por uma religião, pregava o ateísmo, amaldiçoando a “*religião de seus pais.*” Após aludir a uma consideração de Mirabeau, na qual destacava a necessidade de descatalizar a França para só assim reformá-la como desejavam, Azeredo Coutinho prosseguia dizendo que a religião fora atacada, o trono caíra, e a França

⁴⁴⁵ Inocêncio Francisco da Silva. *Medicina Theologica*...p. 177.

⁴⁴⁶ A preocupação do Intendente com práticas contrárias à religião não parece ser um caso isolado. Embora analisando um contexto diferente, Darnton, demonstrou que pela década de 1750, Joseph d'Hémery, inspetor do comércio livreiro, nutria pelas atitudes e práticas irreligiosas um sentimento de repulsa e de repressão similar. Da mesma forma que Pina Manique, d'Hemery relacionou irreligião e enfraquecimento da autoridade da Coroa. Robert Darnton. “Um inspetor de polícia organiza seus arquivos: a anatomia da República das Letras.” In: *O grande massacre dos gatos*. São Paulo: Graal, 1988. p. 235-240.

tornara-se anárquica.⁴⁴⁷

Delineia-se, desse modo, para algumas personagens, uma tríade fundamental, cujas implicações impõem-se não somente ao reino, mas atravessam o Atlântico aportando na América Portuguesa: os discursos contra a religião, a Revolução Francesa e a destruição da autoridade regia. No que se refere especificamente à América, dois casos, em especial, são particularmente ilustrativos e relacionam-se diretamente ao tumulto ocasionado pela publicação do livro *Medicina Theologica*. O primeiro advém da devassa aberta no Rio de Janeiro em dezembro de 1794 (contemporânea da publicação do livro anônimo, do relatório de Pina Manique e do edital régio que aludia à existência de uma revolução literária e doutrinal).

As investigações levadas adiante pelo processo de 1794 tinham por base a preocupação em descobrir as pessoas que estavam falando de forma ofensiva sobre a religião católica, que aprovavam o sistema francês e que questionavam a autoridade dos reis. Nesse sentido, as testemunhas atestavam terem *ouvido dizer* que os acusados não apenas consideravam justa a lei dos franceses, falando com paixão a respeito da França e aprovando o regicídio, como criticavam, entre outros, os milagres, o fanatismo e a necessidade dos frades.⁴⁴⁸ Essa relação é estabelecida logo nas primeiras páginas, quando são explicitados os seus objetivos:

[...] averiguar e examinar quais eram os indivíduos que nesta cidade tratavam e mantinham conversações e práticas em que, envolvendo discursos os mais escandalosos e sacrílegos contra a nossa augusta religião, se dirigiam a persuadir e a justificar a rebelião da nação francesa e a deprimir e destruir a autoridade e poder dos reis, emanada dos princípios mais depurados da mesma religião.⁴⁴⁹

O outro caso refere-se à preocupação de D. Rodrigo com a possível circulação de princípios jacobinos no Brasil.

Em documento escrito em finais de 1798 e remetido a D. Fernando José de Portugal, D. Rodrigo destacava que tivera notícias, por comboio vindo da Bahia, que nesta cidade as principais pessoas estariam infectadas pelos abomináveis princípios franceses, tendo inclusive grande afeição pela constituição desse país. A indisciplina, a falta de subordinação e o mau

⁴⁴⁷ J. J. da Cunha de Azeredo Coutinho. “Ensaio econômico sobre o comercio de Portugal e suas colônias oferecido ao serenissimo príncipe da Beira o senhor D. Pedro”. In: *Obras econômicas* (1794-1804). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966, p. 60-1.

⁴⁴⁸ Autos da devassa: Prisão dos Letrados do Rio de Janeiro – 1794. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

⁴⁴⁹ Idem. *Ibidem*, p. 70.

estado da tropa eram ressaltados, de modo que, caso os franceses atacassem, nenhuma tropa resistiria, antes se uniriam àqueles que estavam a atacar. Citando a pessoa de um padre, Francisco Agostinho Gomes, como um dos supostos mais afeiçoados aos princípios franceses, ressaltava logo em seguida, como prova contra o dito padre, o fato de que ele teria dado um banquete de carne numa sexta-feira da Paixão, para o qual teriam sido convidadas pessoas seguidoras do mesmo princípio. Sendo assim, D. Rodrigo finalizava o documento pedindo que D. Fernando averiguasse o fato e que, comprovando a existência de tal banquete, mandasse prender o acusado e os demais participantes a fim de que o castigo, sendo exemplar, contivesse semelhantes criminosos.⁴⁵⁰

O argumento utilizado por D. Rodrigo a fim de corroborar a suposta afeição do padre Francisco Agostinho Gomes aos princípios revolucionários franceses é significativo ao demonstrar que a prática religiosa, tão enraizada e importante no mundo português, constituía também um fator político importante. O ser adepto das doutrinas francesas passava, entre outros, por uma descaracterização das práticas e ritos religiosos. A devassa de 1794, como vimos, não fugia a essa determinação.

A atitude do Intendente Pina Manique em relação ao livro anônimo, portanto, não constituía um caso isolado. Antes refletia os temores presentes em algumas autoridades portuguesas quanto a um possível alastramento das idéias revolucionárias francesas pelo reino e seus domínios. Ao subverter a lógica de uma prática religiosa ortodoxa, o autor não somente descaracterizava rituais religiosos tradicionais, como propiciava o aparecimento de representações que o relacionavam ao sedicioso, tal qual fizera o Intendente. Se, como disse Clifford Geertz, a religião é, ao mesmo tempo, um *modelo de* (no sentido de descrever o mundo) e um *modelo para* (ao prescrever comportamentos e formas de agir sobre o mundo), a *Medicina Theologica*, ao incidir sobre ritos consagrados pela religião, acabava implicando na desarticulação de alguns aspectos constitutivos da visão religiosa tradicional.⁴⁵¹ O que, por sua vez, possuía implicações mais profundas, se levarmos em consideração o papel central desempenhado pela religião na estruturação da ordem política monárquica.⁴⁵² Afinal, estamos

⁴⁵⁰ D. Rodrigo de Souza Coutinho. *Vigilância do governo português contra os princípios jacobinos no Brasil. RIHGB*. Tomo 59, 1ª parte, 1896.

⁴⁵¹ Clifford Geertz. "Religion as a cultural system." In: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.

⁴⁵² Dorinda Outram, ao analisar as implicações práticas para a ordem monárquica da aceitação da tolerância religiosa, afirma que tal aceitação implicava em uma dessacralização do poder, à medida que fé religiosa pessoal e lealdade ao rei passavam a constituir dimensões separadas. Dorinda Outram. "The rise of modern paganism? Religion and the Enlightenment" In: *The Enlightenment*. New York: Cambridge University

falando de uma época em que, na esteira do projeto regalista, a origem divina do poder, que consagrava o rei no papel de defensor e guardião da ortodoxia católica no âmbito temporal, ocupava uma posição central, ainda que mesclada a outras formas de legitimidade do poder régio.⁴⁵³ A interligação entre as duas dimensões – a estabilidade da autoridade temporal e a obediência à religião – significava que qualquer ataque à ortodoxia católica constituía um risco de anarquia e de subversão, pondo em xeque, assim, a ordem social monárquica e a tranquilidade da sociedade civil.

Os perigos representados por essas posturas mais liberais em termos religiosos não escapavam nem mesmo aos olhos de alguns escritores e religiosos do reino que, mesmo antes da revolução francesa, fizeram questão de alertar o rei dos riscos subjacentes a tais práticas e posturas. Assim, dois anos antes de 1789, Francisco Coelho da Silva, tradutor e prefaciador da obra *O Deísmo refutado por si mesmo*, chamava a atenção dos soberanos para o risco que representava a circulação dos escritos de Voltaire e Rousseau. As doutrinas desses filósofos libertinos, ao destruírem a religião e inverterem os costumes, não somente enfraqueciam as leis, como acenavam com a possibilidade de perturbações sociais. Diante disso, finalizava o prefácio em tom ao mesmo tempo alarmante e profético:

Vigiem pois os Soberanos, para que não lavre este contágio e se faça epidêmico; porque se deixarem pregar livremente os apóstolos da impiedade, farão no mundo em breve tempo huma fatal revolução, e contraposta aquela do nosso Divino Mestre. A missão de Jesus Cristo fez os homens dóceis, obedientes e sociáveis; e a doutrina destes burlescos e ridículos Platões só pode formar escravos ou rebeldes. Se forem escravos, diminui a segurança do Príncipe; e se forem rebeldes, corre grande perigo a conservação do Estado.⁴⁵⁴

Em carta pastoral de 1768, D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra, também dava o seu relato sobre os riscos que representavam, para a manutenção da estrutura social, os escritos de Voltaire, Rousseau, d'Holbach, d'Argens, Hume, etc. O espírito de irreligiosidade sobre o qual se assentavam as suas doutrinas justificava o temor: o desvirtuamento dos costumes e da moral, o esquecimento da mais santa lei, a introdução da tolerância e do fanatismo não apenas causavam o apartamento da fé como colocavam em risco as vidas dos reis e dos príncipes.⁴⁵⁵

Press, 1995. p. 31-46.

⁴⁵³ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 156.

⁴⁵⁴ Francisco Coelho da Silva. "Prefácio do Tradutor." In: *O deísmo refutado por si mesmo, ou exame dos princípios de incredulidade, espalhados nas diferentes obras de Joao Jacques Rosseau*. 1787. p. LXXIV.

⁴⁵⁵ Apud Silva Dias. *Os primórdios da maçonaria em Portugal*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação

O afastamento da fé católica possuía, portanto, implicações mais profundas. Ao assumir uma postura de incredulidade, desapareciam não somente a esperança de ver premiada noutra vida os esforços terrenos, como aquele temor de um juízo futuro, que levava os homens a conterem os seus crimes e perversões. A obediência, preceito cristão, caía por terra.

Porque arrancado do coração do Homem o justo receio da punição eterna, e também da esperança do premio futuro, persuadindo-se de que obra necessitado, e em virtude de hum impulso maquinal, que horror lhe póde causar o delicto mais enorme? Qual será o seguro freio, que o retenha em suas clandestinas depravações?⁴⁵⁶

A preocupação não escapava nem mesmo aos editais de censura que, da mesma forma que os escritos religiosos, alertavam, muito antes de 1789, sobre os riscos que representavam para o rei e para a estabilidade do reino a circulação de obras críticas em relação à religião católica. O edital régio de 1770 é exemplar. Mediante a palavra sagrada das Escrituras, a religião não somente ensinava as virtudes e as obrigações, como estabelecia a boa ordem e o poder do governo político, firmando com isso a autoridade e proteção dos soberanos. Era ela quem preservava “toda a sociedade daquelle contagio, a que seria perpetuamente exposta, se o medo de hum Juízo futuro, mais certo e infallivel que o do mesmo homem, não fosse capaz de o conter, e cohibir”.⁴⁵⁷

Portanto, desde antes da Revolução Francesa, corriam em Portugal escritos que destacavam a perigosa relação entre livre-pensamento, irreligiosidade, corrupção dos costumes e enfraquecimento do poder do rei. A ocorrência da Revolução Francesa somente acentuou os antigos temores. No novo cenário, tanto o afrancesado, quanto o libertino, que refletia de forma heterodoxa sobre a religião e criticava, através de palavras ou ações, dogmas tradicionalmente aceitos pelo catolicismo com base na lição de alguns livros proibidos, acabavam identificados entre si. Estabelecia-se uma complexa relação entre livre pensar, heresia e sedição, pressuposta pela convicção de que o crescente espírito de irreligião do século revelara-se uma das causas da Revolução Francesa. Foi nesse ambiente, saturado pelo caráter venenoso dos discursos de Voltaire, Diderot, Rousseau e outros, considerados um risco à estrutura social vigente, que atuaram figuras como Pina Manique.⁴⁵⁸

Científica. v. 1, p. 244.

⁴⁵⁶ José Mayne. *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os solidos fundamentos de sua imortalidade, e se refutão os erros dos materialistas antigos e modernos*. Lisboa, 1778. p. XV.

⁴⁵⁷ Edital de 24 de Setembro de 1770. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt, capturado em 19/01/08.

⁴⁵⁸ Ver José Augusto dos Santos Alves. *A opinião pública em Portugal (1780-1820)*. Lisboa: Universidade

E sendo assim, como não considerar sediciosa uma obra que demolia o sentido tradicional do sacramento da penitência? Às influências do pensamento médico europeu, que como visto estavam presente na obra, somava-se uma fina ironia. Por meio dela, os ministros da Igreja católica, as suas práticas, os seus comportamentos e doutrinas eram postas em xeque. E, uma vez inserida nesse imaginário português que consagrava aos heréticos e libertinos de finais do século uma ponta de francesia, tornava-se evidente o caráter sedicioso da obra. Termo que deve ser entendido não em função de um estímulo à prática revolucionária direta, mas em relação à crença na função desestabilizadora que suas idéias desempenhavam sobre aquelas estruturas que constituíam os alicerces da sociedade monárquica. A palavra *sedição* é, portanto, utilizada no sentido de denotar “um desvio que, mediante o texto e no texto, se instaura com relação às ortodoxias do *Ancien Régime*.”⁴⁵⁹ Para muitos, as implicações práticas dessas posturas eram profundas: ao romper com o discurso tradicional religioso, rompia-se igualmente com os preceitos e as obrigações determinadas por este mesmo discurso. A transgressão, portanto, ia muito além do texto escrito; adentrava as estruturas sociais vigentes e possibilitava a subversão de seus significados tradicionais.⁴⁶⁰

Mas não é possível esquecer que, nessas atitudes transgressoras, a *Medicina Theologica* não estava sozinha. Os processos inquisitoriais contra os estudantes da Universidade de Coimbra em 1779, as outras obras anônimas apontadas no capítulo anterior e os possíveis murmúrios perigosos contra a religião e o rei, supostamente veiculados pelas ruas do Rio de Janeiro são um exemplo disso. E, sendo assim, até que ponto a obra *Medicina Theologica* está inserida num processo maior de crítica à Igreja católica e seus ministros que, dentro de certos limites, pareceu tomar corpo em Portugal e domínios nesse momento? Em certa medida, o regalismo não era estranho a essas discussões. Apesar de processar uma ruptura mais institucional do que ideológica, o movimento de subordinação da Igreja ao poder temporal articulava-se às manifestações de crítica ao poder exercido pelo papa e pela Igreja católica em Portugal. Isso fica claro no *Reino da Estupidez*, em que a defesa da autoridade régia opunha-se à ingerência do poder papal e à escolástica.⁴⁶¹ Mas é possível recuar um pouco mais.

Autónoma de Lisboa, 2000. p. 64-5.

⁴⁵⁹ Robert Darnton. *Edição e Sedição: o universo da literatura clandestina no século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 21. Grifo meu.

⁴⁶⁰ Para uma discussão em torno do poder dos livros e dos perigos da sedição literária, ver, nesta dissertação, o capítulo 1.

⁴⁶¹ Ver, nesta dissertação, capítulo 2, p. 56-57.

Alguns anos antes, ainda no reinado de D. João V, D. Luís da Cunha apontou os prejuízos decorrentes da existência de vários religiosos no reino: um terço das terras estava em poder desses religiosos, distribuídos através de conventos, abadias e capelas; uma parte significativa da população que podia trabalhar e aumentar a produção agrícola encontrava-se nos conventos, cujo número devia ser reduzido. Era preciso igualmente acabar com a prática de obrigar as mulheres a se tornarem freiras, fazendo-as casar e, com isso, possibilitando o aumento da população de Portugal.⁴⁶² A utilidade do Estado, o desejo de vê-lo progredir estavam na base de tais comentários.

Razão similar levava Francisco de Mello Franco a escrever não apenas a *Medicina Theologica*, mas obras como *Tratado de Educação Física para o uso dos meninos* e *Elementos de Higiene*. A linguagem e a forma de conduzir o discurso são diferentes entre os livros: a ironia da primeira está bem menos presente, ou praticamente ausente, dos dois últimos. Apesar disso, a preocupação com o adiantamento do estado, como ele mesmo falava, o qual para alguns, inclusive ele, era prejudicado pelo excesso de religiosos ociosos, celibatários e pouco crítico, era um tema recorrente em seus escritos.

Nem todos, contudo, encaravam de forma positiva tais críticas e posicionamentos. Em 1787 era publicado em Portugal a tradução da *Questão política onde se examina, se os religiosos que possuem rendas são úteis ou nocivos ao Estado*. No fundo era uma crítica ao deísmo e à visão que considerava os religiosos inúteis e prejudiciais à sociedade.⁴⁶³ Alguns anos depois, a obra anônima *Os frades julgados no tribunal da razão*, escrita por um português em 1791, mas publicada somente em 1811, fazia questão de demonstrar a utilidade das corporações monásticas.⁴⁶⁴ De fato nem todos estavam preocupados com os progressos do Estado, nem os associava à reforma das instituições religiosas do reino.

Avaliar as dimensões dessas críticas e de um possível anticlericalismo de feição ilustrada em Portugal é propósito que foge aos limites desta dissertação. Embora não seja possível desconsiderá-lo totalmente. Afinal, as quatro obras anônimas – *Reino da Estupidez*, as duas *Respostas ao Filósofo Solitário* e a *Medicina Theologica* – compartilham uma mesma atitude crítica em relação à Igreja católica e à postura dos religiosos. Seja na apreciação da falta de um espírito crítico e racional, seja na constatação dos desejos lascivos que

⁴⁶² Luís da Cunha. *Testamento Político*. São Paulo: Alfa-Omega, 1976. p. 41-42 e p. 69-74.

⁴⁶³ D. B. G. *Questão política onde se examina se os religiosos, que possuem rendas são úteis, ou nocivos ao Estado*. Tradução do Francês. Lisboa: Off. de Lino da Silva Godinho, 1787.

⁴⁶⁴ *Os frades julgados no tribunal da razão*. Obra posthuma de Fr. Doutor conimbricense. Lisboa: na impressão régia, 1814.

supostamente consumiam frades e freiras, é inegável a existência de tal atitude. Anita Novinsky parece ter certa razão ao dizer que a expressão mais rica do pensamento ilustrado luso-brasileiro situou-se no campo religioso. Ao analisar a *Medicina Theologica* e, de forma mais geral, as outras obras anônimas atribuídas a Mello Franco, isso ficou bem nítido: não há, entre os argumentos dos livros, nenhuma crítica direta ao poder régio. Muito pelo contrário. Mas a postura dos religiosos católicos, fossem eles seculares ou regulares, via-se posta em xeque em diferentes momentos e a partir de diferentes formas de discurso. De todas as obras, a *Medicina Theologica* mostra-se a mais radical e irônica, além, é claro, de ter sido escrita em um momento crítico da história política europeia. E talvez por isso mesmo a sua publicação tenha causado tanta confusão. Como visto, situar essas críticas e as repercussões geradas na curta duração é um caminho possível. Novinsky prefere a longa duração e afirma que as ideias heterodoxas dos estudantes luso-brasileiros da Universidade de Coimbra, implicados no processo de 1779, não eram fruto da leitura das obras proibidas, as quais simplesmente reforçaram ideias antigas. Para ela

A Inquisição, a ignorância, a má qualidade do clero, a espionagem dos familiares do Santo Ofício, a fiscalização dos Comissários, as prisões, os Autos de Fé, geraram em Portugal como no Brasil uma mentalidade subterrânea que é onde devemos buscar ricos exemplos do pensamento ilustrado brasileiro.⁴⁶⁵

As críticas à religião e a apreciação acerca da má qualidade do clero, a seu ver, eram bem anteriores ao século XVIII: atravessava toda a história colonial.

Seja como for, um olhar sobre a trajetória de Francisco de Mello Franco, suposto autor dos livros, fornece subsídios para compreender as críticas veiculadas; nesse ponto, ao processo inquisitorial de 1779 e ao tempo que ele permaneceu na prisão em função das acusações de naturalista e de dogmático, soma-se a defesa do pensamento racional baseado na experiência e na observação. A inserção em círculos de sociabilidade como a Universidade de Coimbra reformada e a Academia Real das Ciências de Lisboa, em certa medida, reforça o vínculo com essas discussões mais modernas, críticas em relação ao pensamento considerado supersticioso e centrado no método escolástico. Entre a suposta trajetória anônima, considerada subversiva e passível de repressão, e a trajetória pública não há, ao contrário do que possa parecer, grande dicotomia e contradição. O libertino que, a partir de algumas

⁴⁶⁵ Anita Novinsky. “Estudantes brasileiros ‘afrancesados’ da Universidade de Coimbra. A perseguição de Antônio de Morais Silva - 1779-1806.” In: Osvaldo Coggiola [org.]. *A revolução francesa e seu impacto na América Latina*. . São Paulo: Edusp/ Novastela: Brasília: CNPq, 1990. p. 365.

leituras, refletia de forma heterodoxa sobre a religião, criticando dogmas tradicionalmente aceitos pelo catolicismo e o ilustrado que, a partir dos referenciais médicos modernos, procurava promover o adiantamento do reino, conviviam na figura de Francisco de Mello Franco, formando um todo coerente. Em ambos os casos, era a preocupação com a utilidade do estado que movia seus escritos e ações.

Certo, porém, que outras personagens do período também se empenharam em promover a prosperidade de Portugal. Pina Manique, o Intendente Geral de Polícia, foi uma delas. O caminho adotado, contudo, foi outro. Para ele o progresso do Estado, em tempos agitados de Revolução Francesa, passava por uma repressão às ideias e práticas consideradas libertinas, as quais, a seu ver, podiam minar a autoridade do trono e do altar, mas também por medidas sócio-educativas inovadoras, da qual a Casa Pia constitui o exemplo mais flagrante. Outras iniciativas completam o quadro, inútil repeti-las aqui. Todas elas, no geral, compartilhavam um mesmo desejo de promover os progressos do reino.

Duas propostas distintas, mas que compartilhavam um mesmo fim. Ambos os projetos se cruzaram por ocasião do aparecimento da *Medicina theologica*, e o choque, dadas as diferenças existentes, era inevitável. Para Pina Manique, o livro cheirava a francesia por causa das liberdades com que abordava um ponto tão importante dentro da religião católica. Por outro ângulo, caso Francisco de Mello Franco desconhecesse as implicações daquilo que escrevera, por que adotara a proteção do anonimato? Dentro do cenário conturbado de finais do Setecentos e das relações de poder predominantes na sociedade portuguesa do período, sem dúvida que o médico e os seus argumentos sobre a religião estavam em desvantagem. Apesar do processo de valorização do conhecimento racional e experimental veiculado, inclusive, pela Coroa portuguesa, a exposição dessas ideias também tinha os seus limites. Ao tentar racionalizar o sacramento da confissão e combater, de forma irônica, os desvios de religiosos ociosos e lascivos, Mello Franco havia definitivamente transposto tais limites. Em época de radicalização da Revolução Francesa e de vacilação das estruturas sociais e políticas do Antigo Regime, tais posturas não podiam ser toleradas. Uma necessidade vital, no entender de alguns, justificava a repressão. Mas nem mesmo aqui havia consenso. Afinal, não tinham sido os próprios censores da extinta Real Mesa de Comissão Geral os responsáveis pela aprovação da publicação do livro? Eis uma lacuna intrigante deste trabalho. Havia tempo que

o órgão vinha sendo questionado pela liberalidade na aprovação de determinadas obras.⁴⁶⁶ A publicação da *Medicina Theologica* parece ter sido a gota d'água.

3.3 Da *Medicina Teológica* a *Teologia Medicinal*

As polêmicas em torno da obra *Medicina Theologica* não pararam nas investigações, aparentemente sem sucesso, de Pina Manique ou nas considerações do viajante francês Carrère. Inconformado com o conteúdo do livro, em resposta, frei Manuel de Santa Ana publicou dois volumes em 1799. Neles não se lê nenhuma preocupação direta com um possível jacobinismo ou materialismo do anônimo. O problema maior agora consistia em combater o seu dogmatismo heterodoxo em matéria de confissão. Se o tom não era exatamente o mesmo, nem por isso mostrava-se incompatível. Mudava o foco do discurso, mas o cenário de fundo permanecia o mesmo. Daí a alusão, solta e sem grande profundidade, que o frei lança ao justificar o trabalho que teve de responder à *Medicina*:

Não me propuz refutar a obra do anonimo author da Medicina Theologica, porque entendesse que ella necessitava de ser refutada respectivamente áquellas pessoas, que apenas lêrão o seu titulo, e Prefação, conhecêrão logo o quanto tal livro era pernicioso. O christão, e o muito respeitavel ministerio, que não he versado em Theologia, mas sim firmado em pura fé, e summa reverencia pellos nossos sagrados dogmas, deo huma muito sensível demonstração do quanto tal obra era escandalosa.

Se o mesmo se observasse em todos os que se condecorão com o prezado titulo de Christãos, não seria preciso refutar tal livro; porém como muitos participão do espirito do seu Author, estes não deixarão de o analysar a seu modo, e dogmatizar sobre a sua doutrina.⁴⁶⁷

Possivelmente não se teria empenhado tanto na tarefa de responder ao anônimo, caso a crítica aos dogmas católicos tradicionais não estivesse sendo compartilhada por outras pessoas da época. Nesse ponto não eram os verdadeiros fiéis que o preocupavam, mas aqueles que se diziam cristãos, porém não guardavam os preceitos de sua religião. Mais do que uma simples resposta e refutação dos argumentos do anônimo, Santa Ana pretendia mostrar aos fiéis o verdadeiro significado do sacramento da penitência e dos meios de santificação que proporcionava. Até certo ponto, era apenas mais um episódio daquele combate literário destacado no capítulo 1. O episódio não era pontual. Afinal, as críticas à confissão e ao

⁴⁶⁶ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...*, p. 165 ss.

⁴⁶⁷ Manuel de Santa Anna. *Dissertações theologicas medicinaes...*, p. III-IV.

sacramento da penitência em Portugal durante o último quartel do século XVIII não se restringiram às apreciações do anônimo. D. André de Sarmiento, como demonstrou Luiz Carlos Villalta, censurava aqueles que se confessavam, já que, a seu ver, bastava aos pecadores pedirem perdão diretamente a Deus.⁴⁶⁸ Teodoro de Almeida também não se furtara ao combate. Em 1794, ao publicar o livro *Harmonia da Razão e Religião*, dedicou um capítulo inteiro para mostrar os erros contidos na ideia protestante de que bastava ao homem pedir perdão diretamente a Deus.⁴⁶⁹ Sem falar é claro das denúncias de libertinagem sobre padres-confessores que mantinham práticas libidinosas com alguns penitentes.⁴⁷⁰ Tais questões, quando avaliadas em conjunto, ajudam a especular sobre a amplitude das críticas à confissão e dimensioná-la para além do caso único e excepcional que a obra *Medicina Theologia* pudesse representar.

Seja como for, não foi o conhecimento racional moderno, pautado pela experiência e pela observação, que guiou o franciscano nesse combate, mas a dimensão sobrenatural, assentada na tradição e na *Bíblia*. Uma simples leitura mais atenta dos títulos dos dois livros, o anônimo e o resposta, já demonstra o jogo e a tensão instauradas entre duas formas distintas de entender e compreender a realidade. Assim, enquanto na *Medicina Theologica* o pensamento médico e racional moderno assumia a primazia, sobrepondo-se ao religioso; o título do religioso, *Dissertações teológicas medicinais*, invertia a equação e colocava novamente a teologia em primeiro plano. Com isso ele deixava claro quem predominava e determinava a construção dos argumentos. Uma apreciação do sentido de pecado presente em ambos os livros é bastante indicativa a esse respeito. Se para o anônimo o pecado não passava de uma doença corporal,⁴⁷¹ na obra do frei, o termo readquiria o seu sentido mais usual, sendo entendido a partir das transgressões da lei e das enfermidades morais: “Quem disse até agora, que os pecados, que se devem confessar, são enfermidades físicas, curáveis pelas drogas das boticas?”⁴⁷² O próprio frei fazia questão de afirmar o caráter excludente entre os dois

⁴⁶⁸ Luiz Carlos Villalta. Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1820). Material gentilmente cedido pelo autor.

⁴⁶⁹ Teodoro de Almeida. *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Respostas Filosóficas*. Lisboa: Na Officina Patriarcal, 1793. s./p. In: http://purl.pt/13937/2/sa-27582-p/sa-27582-p_item2/index.html, capturado em 02/08/2010. p. 388-402.

⁴⁷⁰ Luiz Carlos Villalta. Libertinagens e livros libertinos...

⁴⁷¹ “Daqui se vê que eu considero aos confessores como médicos que curam não só o formal dos pecados, porém também o material, isto é, que não somente conhecem dos pecados como uma transgressão da lei, mas também das causas físicas de que eles dimanam.” Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica...*, p. 16.

⁴⁷² Manuel de Santa Anna. *Dissertações theologicas medicinaes...*, p. 17.

“sistemas”: sendo verdade tudo o que o anônimo dizia em seu livro, então, não passava de fábula tudo aquilo que afirmava em suas *Dissertações*.

Pouco se sabe sobre Manuel de Santa Ana. Franciscano da província de Arrábida, além das *Dissertações Theologicas Medicinaes*, escreveu mais outras duas obras: *Reflexões sobre as usuras do mutuo, contra a “Dissertação theologico-juridica” e o “Discurso político de um anonymo” a respeito dos juros do dinheiro, que em uma Carta offerece a um seu amigo, etc.*, assim como *O philosopho discursivo sobre a história da philosophia, e principios physicos do composto natural*.⁴⁷³ Consta também que, pelos anos de 1760, ainda no início de suas atividades como pregador, recitara um sermão em louvor de São Francisco de Assis, patriarca da ordem, na presença do rei D. José I.⁴⁷⁴ Nele, exaltava a renúncia material e terrena e a vida conforme o Evangelho. Assim, cópia viva do Evangelho, segundo o religioso, S. Francisco se aborrecia com tudo do mundo: “riquezas, felicidades, divertimentos, parentes, amigos, e até a si mesmo. Nada quer senão a Cruz com todas as suas penalidades, para se fazer digno de ir em seguimento do Senhor, que o chama.”⁴⁷⁵ Que contraste com o louvor da vida terrena e com a preocupação com a saúde do corpo vistos na *Medicina Theologica*!

Esse contraste não é restrito ao sermão. As *Dissertações* publicadas em resposta à *Medicina* estão repletas dele. O descompasso entre os argumentos propostos pelo anônimo e aqueles defendidos pelo frei alcançava tamanha monta que, para apenas indicar os equívocos das sete páginas do prefácio do primeiro e proceder a sua refutação, o segundo recorre a nada menos do que onze capítulos. Frase por frase, o frei se dispôs a demonstrar os erros de um “sistema” que julgava novo e extravagante. Afinal, por meio dele, o anônimo desejava abolir o sacramento da penitência na forma tradicionalmente aceita pela Igreja, introduzindo por sua vez

hum erro na Fé, a respeito da suficiência dos remédios morais. Abolidos estes, por consequência se escusão sacerdotes para Confessores. Confessar-se-hão os penitentes aos Médicos, visto que os pecados são enfermidades físicas, e fica lançada por terra toda a economia da Providencia, que Deus deixou na sua Igreja a respeito dos pecadores.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Inocencio Francisco da Silva. “Fr. Manuel de Sancta Anna”. In: *Dicionário Bibliográfico Português*. Tomo V. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa. 1859-60. p. 358.

⁴⁷⁴ Sermão do patriarca dos menores S. Francisco de Assis, que recitou no Real convento de N. Senhora, e Santo Antonio, junto a Mafra, estando presentes suas Magestades, e altezas, Fr. Manoel de S^{ta} Anna, da provincia de Santa Maria da Arrabida. Dado a luz por Silvestre dos Reis Diniz. Lisboa: Na officina de Miguel Manescal da Costa, ano de 1761. BNRJ, Obras Raras, 38, 20, 16.

⁴⁷⁵ Idem. *Ibidem*, p. 12.

⁴⁷⁶ Manuel de Santa Anna. *Dissertações theologicas medicinaes...*, v. 1, p. 18.

Para o franciscano, portanto, o anônimo, ao considerar a necessidade de aplicação de remédios físicos, reprovava o modo como a confissão sempre fora praticada pela Igreja católica, reduzindo-a assim ao campo de atuação da medicina. A proposição do uso desses remédios profanava o sacramento da penitência e significava, no limite, a sua abolição. Ao mesmo tempo, a importância da graça divina e os ensinamentos dos Evangelhos caíam por terra.

Que virtudes serão as daqueles cristãos, que invertendo a ordem da Providencia, desconfiando dos socorros da graça, procurarem por tais remédios viver no sossego das paixões, devendo esta paz não a graça de Jesus Cristo, mas as drogas das boticas?⁴⁷⁷

Mas o problema ainda era pior. Pois, se os pecadores apenas podiam livrar-se do pecado através dos remédios físicos, onde entrava o amor e o temor a Deus, além das outras ações morais que ajudavam os mesmos pecadores a conterem os seus crimes e perversões? Como ele mesmo disse,

Em tal hipótese não tem estes pecados incuráveis outro remédio, nem tem que temer alguns castigos; porque como os seus pecados e maus hábitos são enfermidades físicas e corporais, para estas não há mais penas que padecê-las. O inferno será só para aqueles, que podendo curar-se, se não quiseram sujeitar a cura; mas sujeitos que foram aos remédios físicos, se estes não produziram o seu efeito, menos produzirão os morais, que no conceito do Anônimo são insuficientes.⁴⁷⁸

Pela lógica desse raciocínio, para que se preocupar em fugir ao pecado, em resistir às tentações se isto não dependia mais da vontade humana? Ao deslocar o pecado para o campo da doença corporal, toda a economia da graça santificadora e do temor a Deus deixava de ter importância. Desse modo, embora os remédios físicos pudessem curar o corpo, por outro lado, destruíam a saúde espiritual do penitente. Pois, nas palavras do frei, “o Evangelho não promete recompensas aos que se fazem inertes para pecar, como os castrados, mas aos que não pecaram, podendo pecar.”⁴⁷⁹

Diante de tamanho contraste de ideias, difícil não se perguntar se, de fato, o anônimo não estava ignorando Deus e menosprezando a importância da fé. Sob a ótica de Santa Ana, sim. Ao prescrever remédios físicos, retirados da natureza, para curar os pecados da lascívia, cólera e bebedice, Mello Franco deixara de lado a necessidade de recorrer diretamente a Deus

⁴⁷⁷ Idem. *Ibidem*, v. 1, p. 61.

⁴⁷⁸ Idem. *Ibidem*, v. 1, p. 20.

⁴⁷⁹ Idem. *Ibidem*, v. 1, p. 58.

e aos remédios morais prescritos pela Igreja. Mas isso não significava necessariamente que ele fosse um ateu. Na verdade, suas ideias parecem conter vestígios de outro sistema filosófico: o deísmo. Nesse ponto, vale apresentar um trecho, aliás bastante elucidativo, da *Medicina Theologica*:

A Teologia não há dúvida que bem intima a obrigação que tem os fiéis de recorrer a Deus em todas as suas tentações, principalmente nas que são contra a castidade, que é o mesmo que dizer que se busquem remédios morais, para não dizer milagres no tempo das enfermidades que atacam a carne e o espírito [...] e que para as curar há Deus deixado remédios físicos na natureza.⁴⁸⁰

Dessa forma, se, por um lado, propõe o uso de remédios físicos retirados da natureza, por outro, foi Deus quem os deixou lá. Ao homem, e mais precisamente ao médico, bastava saber retirá-los de lá e destinar-lhes o uso correto. No caso, a cura das enfermidades físicas que para os confessores não passavam de pecados em seu sentido mais tradicional. Nada mais conforme a filosofia deísta que, apesar de crer em Deus e em seu poder, defender, porém, que o mesmo Deus não interferia diretamente no posterior funcionamento do mundo. Uma vez completada a obra de criação e estabelecida suas leis, ela passava a funcionar por si. A natureza, criação divina, não fugia a esta regra. Daí a importância da frase em destaque.

Sendo assim, o contraste entre as *Dissertações* e a *Medicina Theologica* não consiste em acreditar ou não em Deus, mas sim em encarar de forma diferente a intervenção de Deus no mundo dos homens. Para Santa Ana, a condição pecadora do homem, fruto do pecado original, revelava uma humanidade corruptível e em tudo dependente das leis e graça divinas. Nesse sistema, a razão humana – meio pelo qual o homem era capaz de agir sobre o mundo, como queria Mello Franco, ao propor a retirada dos remédios físicos da natureza – não tinha lugar. Ou melhor, só tinha lugar quando conforme à lei eterna de Deus, a qual consistia na verdadeira regra dos atos humanos.⁴⁸¹ O que nos leva diretamente para uma batalha conceitual em torno da própria ideia de razão.

Para o frei, a razão humana é definida como “aquela potência do homem, que é capaz de conhecer a suma verdade da lei eterna.”⁴⁸² Essa potência era iluminada pela lei eterna.

⁴⁸⁰ Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica...*, p. 105. Grifo meu.

⁴⁸¹ Manuel de Santa Anna. *Dissertações theologicas medicinaes...*, v. 2, p. 4 ss.

⁴⁸² Idem. *Ibidem*, v. 2, p. 17. Com base em Santo Agostinho, o autor define a lei eterna como “Razão divina, ou vontade de Deus, que manda conservar a ordem natural, proibindo que ela se perturbe.” Idem. *Ibidem*, p. 4-5. Sobre a sua definição de razão é interessante notar ainda a possível vinculação às ideias de São Tomás de Aquino, citado com frequência ao longo da obra. Para Aquino, através da razão era possível ao homem conhecer e chegar a Deus, embora, em função do pecado original, isso não fosse possível sem o

Entretanto, às vezes, a razão, que se corrompia “pelos depravados afetos da vontade, acontece de ordinário o não ser iluminada pela mesma verdade, ou lei eterna, ou eterna sabedoria, porque esta não entra na alma depravada.” Logo, concluía o autor, se a razão podia ser corrompida pela vontade, ela não podia ser a regra das ações humanas, exceto quando fosse conforme a lei divina. Sendo assim, apesar de atestar a existência de três regras segundo as quais a ação humana devia conformar-se – a razão, a consciência e a lei eterna – existia, no fundo, apenas uma regra, “que vem a ser a lei eterna, a suma verdade, a suma justiça, a eterna sabedoria, que tudo é a mesma coisa.”⁴⁸³

Há, portanto, um descompasso entre a idéia defendida pelo frei e aquela presente no livro *Medicina Theologica*. Ao enfatizar que só podia ser bom confessor o teólogo que fosse bom médico, o anônimo apresentava os suportes da boa medicina: a razão e a experiência. Cabia ao confessor, no entender do médico, exercitar o seu ministério com base nesses dois elementos. Enquanto a razão lhe mostrava que não bastava conhecer apenas as leis divinas, se o confessor não examinasse todas as circunstâncias que influíam nos pecados, a experiência acabaria por demonstrar que muitos pecados humanos originavam-se de doenças particulares do corpo. Louvando o estudo e a vontade de saber, o anônimo quase parecia invocar o mote kantiano do “*sapere aude!*” ao criticar a atuação dos confessores que se contentavam com

aquela suficiência de que um santo papa os manda examinar, e de que os mesmos senhores confessores explicam a extensão como lhes agrada, dizendo uns que basta para confessar haver lido alguma sùmula moral, tal como o Lagarra, e outros é suficiente o conhecimento da Teologia, que mais anda em moda no seu tempo.⁴⁸⁴

Era necessário, portanto, conduzir-se por um caminho seguro e racional, fugindo assim dos perigos da ilusão que muitos escritores, “despidos das ciências físicas, e mesmo mui pouco críticos nas teológicas”,⁴⁸⁵ colocavam aos confessores e penitentes. Entre a razão entendida como a capacidade de conhecer a lei eterna através de uma intervenção divina e como a possibilidade de o homem, a partir de certos conhecimentos práticos, intervir na realidade e transformá-la, emerge uma tensão, personalizada no caso das duas obras apresentadas, entre uma visão de mundo guiada predominantemente pelo divino e outra, que

auxílio da graça divina. Contudo, é inegável que na síntese tomista entre fé e razão, Santa Ana tende a sobrevalorizar a fé em detrimento da capacidade racional humana. Para um discussão em torno do tomismo ver Pierre Chaunu. *O tempo das Reformas (1250-1550). A crise da Cristandade*. Lisboa: Edições 70, 1975. p. 79 ss.

⁴⁸³ Manuel de Santa Anna. *Dissertações theologicas medicinaes...*, v. 2, p. 19.

⁴⁸⁴ Francisco de Melo Franco. *Medicina Teológica...*, p. 25.

⁴⁸⁵ Idem. *Ibidem*, p. 6.

embora não excluísse a existência e importância do divino, ultrapassava-a, distinguindo a esfera natural da sobrenatural. A oposição entre uma narrativa apoiada nos ditames da razão científica e do experimentalismo e aquela embasada pela doutrina católica e, portanto, mais voltada para as discussões teológicas e transcendentais, entram em choque e parecem travar uma luta, indireta é certo, pelo papel de guia na tarefa de compreensão, senão da realidade, pelo menos, do exercício da confissão.

Este é apenas um dos muitos conflitos que transparece da *Medicina Theologica*. Dentre as muitas outras tensões que vêm à tona a partir do discurso produzido pelo autor, uma em especial merece destaque: a tentativa de alterar ritos e práticas consagradas e aprovadas pela Igreja católica. Parte do escândalo produzido quando de sua publicação pode ter encontrado suas raízes nessa tentativa de alteração do ritual da penitência, no nível mais geral, uma vez que a crítica e a ironia foram além dessa desestruturação, ao incidirem igualmente sobre muitos elementos constitutivos da religião católica. Exemplo similar encontra-se na justificativa dada pela Real Mesa da Comissão Geral ao proibir, em 1789, a circulação do livro, até então aprovado, *Restauração da Disciplina, ou emendas, que devem fazer-se no Baptisterio, e Ceremonial dos Sacramentos*, mandando retirar a obra de circulação por entender-se que desejava alterar cerimônias e ritos aprovados pela Igreja.⁴⁸⁶

No fundo, há por trás de toda a tensão provocada pela aprovação da obra *Medicina Theologica* um choque entre a religião e a *ciência*. Não a ciência admitida e encorajada pela monarquia portuguesa, mas aquela desestabilizadora e irônica, que apropriando-se de argumentos científicos-rationais correntes à época, ressignificava-os ao transplantá-los diretamente para a dimensão religiosa com o objetivo claro de subverter as práticas consagradas pela tradição. Saía-se assim do campo da *ciência*, tal qual estimulada pela Coroa, para entrar no da libertinagem. O contexto político-intelectual europeu conturbado de final do século XVIII – a difusão de idéias libertinas, a ocorrência da Revolução Francesa e sua radicalização no período jacobino – completava o cenário. E foi justamente sob essas condições que se produziram as leituras das quatro personagens: Jean Baptiste Carrère, Diogo Ignácio de Pina Manique, Manuel de Santa Ana e Francisco de Mello Franco. Os argumentos absurdos, materialistas e obscenos para Carrère; a francesia para Pina Manique; o dogmatismo heterodoxo para Santa Ana; o desejo de realizar o progresso público e a felicidade do reino

⁴⁸⁶ Provisão de 14 de dezembro de 1789. Da Mesa Censória declarando proibidos alguns livros. In: www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt, Capturado em 19/01/08.

para Francisco de Mello Franco. As quatro dimensões, embora aparentemente separadas e autônomas, formam um todo interligado, conduzindo-nos ao cerne de algumas das discussões filosóficas e dos conflitos da época. Desse modo, podemos ler a *Medicina Theologica* a partir de quatro diferentes olhos, embora todos eles acabem se encontrando no final, ou pelo menos convergindo para um mesmo ponto: o da efervescência política e doutrinal de finais do século XVIII.

Justiça seja feita, nem tudo foi repulsa neste embate, apesar de apenas conhecermos com detalhes as respostas negativas produzidas por alguns contemporâneos. Nesse ponto, embora não seja possível precisar com detalhes a extensão de sua circulação, há relatos que demonstram que a obra foi lida, circulando por algumas mãos. A auto-acusação de João Almeida e Sá, cura na freguesia de Nossa Senhora da Conceição, já pelos idos do ano de 1809, ao Tribunal do Santo Ofício, em que revelava a leitura de dois livros proibidos, sendo um deles *Medicina Theologica*, demonstra-o claramente. Obtido por intermédio do advogado José de Almeida, que, por sinal, também não era o dono legítimo do dito livro, mas sim, um tal Tomás Leitão, a leitura da obra rendeu-lhe algumas receitas, as quais teria copiado e que ainda possuía; destacava, contudo, que “delas se não servia nem havia de servir e foi unicamente curiosidade do entendimento”.⁴⁸⁷ Finalizando a auto-acusação, o cura destacou que, sabendo tratar-se de um livro proibido, denunciara a si, a quem lho emprestara e o suposto dono, rogando à misericórdia divina, caso a culpa merecesse castigo, e ressaltando que “as máximas que lera nos mencionados livros não o derrubaram da sua antiga crença.”⁴⁸⁸

A repulsa e a crítica também foram acompanhadas pela curiosidade e pela aproximação de outros. E é a partir desse jogo que podemos avaliar as repercussões da obra *Medicina Theologica* que, ao que tudo indica, não foi apenas rejeitada, mas também aclamada por alguns. Uma semana após ter chegado às livrarias, o livro já se tinha esgotado.⁴⁸⁹ A sua proibição também não foi de todo ruim para as vendas; muito pelo contrário. Após a proibição, o valor dos poucos exemplares não confiscados subiu de preço.⁴⁹⁰ Quanto ao seu autor, nada lhe ocorreu por conta da afronta. A investigação levada adiante por Pina Manique, com o fim de descobrir o nome do polêmico autor, não logrou sucesso. Entretanto, de tudo o que foi exposto e discutido até aqui, difícil não se questionar sobre os rumos trilhados por

⁴⁸⁷ Maria Teresa Esteves Payan Martins. *A Censura Literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Fundação Calouste Gulbenkian. 2005. p. 629.

⁴⁸⁸ Idem, *Ibidem*.

⁴⁸⁹ Luiz Carlos Villalta. *Reformismo Ilustrado...* p. 165.

⁴⁹⁰ Inocêncio Francisco da Silva. *Medicina Theologica...*

Mello Franco em sua trajetória pública que, inclusive, o levara até a Corte. Deixemos à parte final mais esse problema que, por sinal, contribuirá para a conclusão deste trabalho.

CONCLUSÃO

Um *libertino* a serviço do rei

Por volta de 1798, Rodrigo de Sousa Coutinho lembrava ao então governador da Bahia, Fernando José de Portugal, que prêmio e castigo eram os dois pólos sobre os quais se assentavam toda a máquina política.⁴⁹¹ A ideia não era nova. Em sermão impresso em 1646 o padre Antônio Vieira já a tinha expressado: “Premio e castigo são dous polos, em que se resolve, & sustenta a conservação de qualquer monarchia.”⁴⁹² Parte do conceito de justiça, e mais precisamente de justiça distributiva, segundo o qual cabia ao rei dar a cada um o que era seu, a correta distribuição de castigos e de prêmios era considerada um dos atributos essenciais da realeza. Constituía, pois, um dos alicerces da ordem monárquica.⁴⁹³

A despeito das influências que esse debate prévio, muito corrente ao longo do Seiscentos luso, possa ter tido sobre a frase bem posterior de D. Rodrigo, o contexto já não era mais o mesmo. A ocorrência da Revolução Francesa e o temor de que os ideais revolucionários se alastrassem pelo reino e seus domínios justificavam a fala. Diante da instabilidade das circunstâncias, do saber manejar corretamente essa máquina política dependia, entre outros, a sobrevivência da ordem social. Mais do que nunca era preciso vigiar os “maus” indivíduos.⁴⁹⁴

A trajetória de Francisco de Mello Franco foi marcada pelos dois elementos: nela, prêmio e castigo formam um quadro ao mesmo tempo intrigante e desafiador para o pesquisador iniciante. Apesar das repercussões geradas, as obras anônimas não tiveram a autoria revelada na época e, por isso mesmo, não suscitaram processo formal algum contra a personagem; o castigo ficou por conta do processo inquisitorial de 1779: um ano de prisão. Não obstante, anos depois, já adulto, Francisco de Mello Franco integrava o círculo da corte como médico da câmara real. E, enquanto tal, pleiteou para si e para seus filhos algumas honrarias e prêmios bastante cobiçados. Pelo que conhecemos das fontes, foi sempre atendido.

Entretanto, antes de tudo é necessário destacar que ao longo da segunda metade do século XVIII novas possibilidades de ascensão social se tinham aberto na sociedade

⁴⁹¹ D. Rodrigo de Souza Coutinho. “Vigilancia do governo portuguez contra os principios jacobinos no Brazil” *RIHGB*. Rio de Janeiro: Companhia Typographica do Brazil. Tomo 59, 1ª parte, 1896. p. 407.

⁴⁹² P. Antonio Vieira apud Fernanda Olival. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar Editora, 2001. p. 20.

⁴⁹³ Idem. *Ibidem*, p. 19-20.

⁴⁹⁴ D. Rodrigo de Souza Coutinho. *Vigilancia...* p. 407.

portuguesa. Se até então o serviço militar – a atuação na guerra viva – era a forma por excelência através da qual pleiteava-se um título nobiliárquico, a partir de então novos serviços passaram a ser arrolados na busca pelas tão desejadas honrarias.⁴⁹⁵ Nesse cenário, a passagem pela Universidade de Coimbra era o ponto de partida inicial para aqueles que, não sendo nobres pelo sangue, almejavam o enobrecimento. Para entender o processo, cabe lembrar as transformações pelas quais passou a Coroa portuguesa, sobretudo, no que se refere ao conhecimento.

Como vimos, a partir do reinado josefino (1750-1777), um esforço de renovação do conhecimento integrou as políticas régias lusas. Promovido e financiado pela monarquia, esse esforço significou a execução de inúmeras reformas que iam desde a criação do Colégio dos Nobres e da reforma da Universidade de Coimbra em 1772 à criação da Academia Real das Ciências de Lisboa em 1779, no reinado mariano.⁴⁹⁶ Se, por um lado, estas iniciativas tinham como pano de fundo o desejo de promover o progresso e a modernização do reino e seus domínios, por outro deixam ver uma crescente valorização do conhecimento considerado útil. Assim, a Coroa, ao chamar para si a tarefa educacional e pedagógica, pretendia difundir um determinado tipo de saber científico. Não era, pois, o saber filosófico que animava suas ações, mas aquele estritamente prático.⁴⁹⁷

Dessa forma, passaram a conviver duas posturas: por um lado, a dos projetos reformistas, com o fomento dos conhecimentos considerados úteis; por outro, a preocupação da mesma Coroa, através da Censura, do Santo Ofício e da Intendência Geral de Política de combater e reprimir a difusão de vozes dissonantes que, mediante o exercício de um livre pensar, escapavam ao pragmatismo de suas ações. Configurava-se, por conseguinte, um limite tênue entre as ideias consideradas subversivas e, por isso mesmo, passíveis de repressão, e aquelas consideradas úteis e passíveis, em alguns casos, de servirem positivamente no processo de economia das mercês.

Para o último aspecto, trabalhos historiográficos recentes como os de Ronald Raminelli têm procurado romper com a dicotomia entre ciência – progresso e modernidade – e Antigo Regime – tradição e atraso. Para o autor, o Estado português ao financiar a

⁴⁹⁵ Nuno Gonçalo Monteiro. “O éthos’ Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social.” *Almanack Braziliense*, nº2, novembro 2005. p. 10-11.

⁴⁹⁶ Ângela Domingues. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império Português em finais de Setecentos. *Ler História*, 39 (2000). É interessante notar as considerações de Ângela Domingues ao enfatizar que, na prática, muitas dessas tentativas não saíram do papel, ou acabaram deixadas de lado no decorrer do processo.

⁴⁹⁷ Idem. *Ibidem*, p. 25.

Ilustração, acabou por inserir o saber e, sobretudo, o seu processo de produção nas “tramas do poder”.⁴⁹⁸ Outros trabalhos se situam na mesma linha. Mario Biagioli, ao estudar a relação da ciência com a cultura aristocrática no caso de Galileu, buscou romper a dicotomia entre a figura do cortesão, representante do Antigo Regime, e a do cientista, como encarnação das forças características da modernidade. Ao caráter tradicionalmente antagônico atribuído a esses valores, Biagioli apresentou a possibilidade de interação: para ele a cultura aristocrática – ou para ser mais preciso a da corte – desempenhou um papel fundamental no processo de desenvolvimento da ciência moderna. Ao propiciar lugares para a legitimação social de seus praticantes, a corte contribuiu para a legitimação da nova ciência. No cerne desse processo encontrava-se o sistema de patronagem.⁴⁹⁹

Ambos os trabalhos, cada qual a partir de recortes e problemas específicos, têm o mérito de tornarem mais complexas e ricas as reflexões acerca do relacionamento entre o poder e o conhecimento. A trajetória de alguns naturalistas, estudadas por Raminelli, exemplificam bem a complexidade desse relacionamento. Ou seja, diante das necessidades do Império português para mapear o território e dominá-lo no contexto posterior ao tratado de Madrid (1750), para construir museus no reino e aumentar a produção agrícola, a história natural, de certo modo, passou a atuar como um elemento a mais na economia de mercê. No cenário de finais do século XVIII, a atuação como naturalista e, principalmente, a sua integração junto aos interesses monárquicos possibilitaram a alguns indivíduos inserir-se nas tramas do poder e obter a tão desejada ascensão social por meio da conquista de certos privilégios e distinções sociais.⁵⁰⁰ Nesse processo, a formação universitária era, muitas vezes, o primeiro passo rumo à ascensão social: o ingresso na reformada Universidade de Coimbra transformou-se numa das estratégias adotadas, por exemplo, pelas famílias da rica região das Minas Gerais setecentista.⁵⁰¹ De certa maneira, aqui reside o início da história de Francisco de

⁴⁹⁸ Ronald Raminelli. *Viagens ultramarinas: Monarcas, vassalos e governo à distância*. São Paulo: Alameda, 2008. p. 135.

⁴⁹⁹ Mario Biagioli. “Court Culture and legitimation of science.” In: *Galileo Courtier: The practice of science in the culture of absolutism*. Chicago & London: The university of Chicago press, 1993. p. 1-5

⁵⁰⁰ Ronald Raminelli. *As viagens...* p. 136, p. 160, p. 186 e p. 210.

⁵⁰¹ Como mostrou Raminelli nem sempre o exercício das atividades de naturalista no mundo colonial se restringia aos indivíduos formados pela Universidade de Coimbra. Neste campo é preciso considerar a atuação daqueles que não eram remunerados pelo Estado e que exerciam outros ofícios, mas que ainda assim atuavam coletando espécies e plantas. Sem falar nas redes de intermediários que se colocavam para o sucesso das expedições, além do sistema de patronagem. Ver *As viagens...* p. 137; p. 138-139. E também José Murilo de Carvalho. *Unificação da elite: uma ilha de letrados*. In: *A construção da Ordem: A elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; Kenneth Maxwell. *A geração de 1790 e a idéia do império luso-brasileiro*. In: *Chocolate, piratas e outros malandros: Ensaios Tropicais*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

Mello Franco. Natural de Minas Gerais, ele saiu de lá rumo ao Rio de Janeiro e depois para Portugal a fim de completar os seus estudos. Logo estava em Coimbra cursando a faculdade de medicina. Alguns anos depois de formado, seu nome já podia ser visto integrando espaços dispensadores de honra como a Academia Real das Ciências de Lisboa e o ambiente da Corte.

A primeira honraria veio em 1802. Em retribuição aos serviços prestados como médico do rei, este concedeu-lhe a mercê da propriedade vitalícia do ofício de escrivão da fazenda dos defuntos e ausentes, capelas e resíduos da comarca de Sabará.⁵⁰² E esta foi apenas uma das mercês que recebeu. Infelizmente, o caráter fragmentado da documentação existente no Arquivo Nacional e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro não permite ir muito longe. Ou seja, apenas a partir de sua leitura não é possível detectar as possíveis redes clientelares que se formaram ao longo das petições que conduziram a esse resultado. De qualquer forma, permitem visualizar os títulos e benesses que, em função do ofício de médico da câmara real, alcançara em seu favor.

Por outro lado, se levarmos em consideração que a Academia Real das Ciências não era apenas um espaço de produção e difusão de conhecimento, mas um espaço freqüentado igualmente pela nobreza fidalga, compreende-se melhor quão significativa era a posição que ele conquistou junto ao grupo.⁵⁰³ Logo se transformou em sócio livre sendo, posteriormente, eleito para o posto de vice-secretário, no qual presidiu, na ausência do secretário, a sessão pública de abertura em 1816. Em seu discurso, do mesmo modo que em suas obras, era a defesa do adiantamento e da felicidade do reino que apareciam em primeiro plano: a preocupação com a prosperidade do reino dava vida a seus trabalhos científicos e ao exercício da medicina.

Espaço de difusão, mas igualmente de consagração, a sua participação na Real Academia foi reconhecida, inclusive, pelos pares. Após ser chamado pelo rei em 1817 para acompanhar a princesa Leopoldina ao Brasil como seu médico particular, Francisco de Mello Franco teve que deixar o posto de vice-secretário. O fato não passou despercebido pelos colegas. Sebastião Francisco de Mendo Trigozo, ao substituí-lo, lamentou sua ausência, ao mesmo tempo em que declarava publicamente suas qualidades:

Não previu a Academia, que as qualidades que tornavão o Sñr. Francisco de Mello tão digno da sua escolha, havião de ser as mesmas que concorrerião a fazer-lho perder dentro de poucos mezes: não prévio que por mais modesto

⁵⁰² Arquivo Nacional. Desembargo do Paço. Cx. 311. doc. 3

⁵⁰³ Ronald Raminelli. *As viagens...*, p. 171-172.

que seja o verdadeiro merecimento, não he possível encobrir-se; e que ainda mesmo quando o podesse conseguir o Filosofo profundo, e o Escritor polido e elegante, não haveria meios de suffocar o brado de milhares de victimas, arrancadas á morte, e que abençoão o seu libertador. Este ecco festero retumbou na Corte do Rio de Janeiro; e o nosso soberano que já tinha repetidas provas de que elle não era nascido de hum entusiasmo momentaneo, nomeou o Sñr Mello, juntamente com outro collega nosso o Sñr Bernardino Antonio Gomes, para acompanhar desde Liorne até ao Brazil a amável Princeza [...].⁵⁰⁴

Apesar da consagração obtida com o ingresso na Academia, não parecia ser este o foco prioritário de Mello Franco. Pelo menos é o que se depreende de uma carta pessoal que escreveu a José Bonifácio de Andrada e Silva, seu amigo pessoal desde os tempos da universidade. Datada de 1815, relata que, tendo sido eleito vice-secretário não quis aceitar o posto, visto ser “incompatível com a minha vida tal emprego”, embora diante das razões dadas pelo mesmo Trigozo, acabasse cedendo.⁵⁰⁵

Paralelamente, Mello Franco requeria ao rei algumas graças, principalmente para resolver problemas jurisdicionais em torno do ofício de escrivão de que era proprietário. Ao longo das duas primeiras décadas do Oitocentos, a criação de diversos cargos de juízes de fora na comarca de Sabará implicou sucessivos desmembramentos da região envolvendo o ofício de defuntos e ausentes, o que exigiu petições e requerimentos ao Desembargo do Paço e à Mesa da Consciência e Ordens para que ele conservasse a jurisdição sobre as novas circunscrições. Em todos os casos, o pedido foi atendido. Nesses processos, não eram raras as vezes em que destacava a função de médico do rei que desempenhava. Assim, já em 1805 teve a jurisdição de seu ofício estendida sobre o território recém desmembrado de Piracatu. O mesmo ocorre com a região de Pitangui em 1820. Nos dois casos, a decisão foi descrita como graça do rei.⁵⁰⁶

Mediante o mesmo recurso tentou conquistar postos para os dois filhos. Justiniano de Mello Franco era o primogênito. Tal como o pai, era formado em medicina, mas, à diferença deste, não o fizera em Coimbra, mas em Goettingen. Uma vez concluído o curso, retornou a Lisboa por volta de 1813, onde passou a integrar os mesmos circuitos de sociabilidade que o pai. Logo foi introduzido na Academia Real das Ciências de Lisboa primeiro como correspondente de número e pouco tempo depois como sócio livre, tendo ainda participado de

⁵⁰⁴ “Discurso recitado na sessão publica de 24 de Junho de 1817. Pelo vice-secretario Sebastião Francisco de Mendo Trigozo.” In: *História e Memórias...* Vol. V. Parte II. p. I-II.

⁵⁰⁵ Carta a José Bonifácio de Andrada e Silva. Lisboa, 15 de dezembro de 1815. BNRJ, Divisão de Manuscritos, I-4,29,75.

⁵⁰⁶ ANRJ, Desembargo do Paço, Cx. 67, Doc. 23.

forma ativa da instituição vacínica.⁵⁰⁷ O processo foi além. Já por volta de 1814 o seu nome figurava igualmente entre os médicos da Câmara Real.⁵⁰⁸ Um ano antes, seu pai havia requerido ao rei que concedesse, em função dos seus serviços prestados, o título de cavaleiro da Ordem de Cristo ao filho recém chegado de Goettingen.⁵⁰⁹ Pedido que foi atendido em 14 de Abril de 1813 com a concessão a Justiniano de Mello Franco do hábito da Ordem de Cristo com doze mil réis de tença efetiva.⁵¹⁰

Nem mesmo a enorme profusão dos hábitos concedidos no final do século XVIII foi capaz de apagar o desejo pela honraria.⁵¹¹ A princípio, distinção concedida aos que se destacavam na guerra viva, sobretudo, no norte da África,⁵¹² no início do século XIX era concedida a um médico sem qualquer relação com as carreiras militares e que nem mesmo as trajetórias do avô e do pai evidenciavam qualquer ligação às armas, por mínima que fosse. E, na esteira dos serviços prestados pelo pai, o primogênito alcançou não somente honrarias, como a inserção em grupos restritos de sociabilidade. Sendo o primeiro filho, o processo não causa, porém, tanto espanto quanto aquele experimentado pelo segundogênito.

Alcançada a distinção para Justiniano, Francisco de Mello Franco parece ter dado início ao processo de também proteger o outro filho, Francisco de Mello Franco como o pai. Por volta de 1814, Justiniano passou uma declaração na qual desistia de suceder ao pai no ofício de escrivão dos defuntos e ausentes, justificando-a por fazê-la a bem de seu irmão segundo. Um ano depois, em função da desistência, Francisco de Mello Franco pai escrevia ao rei para solicitar a sobrevivência do ofício de que era proprietário para o segundogênito. Junto com isso, requeria uma pensão de cento e cinquenta mil réis para cada uma das filhas. O pedido não foi atendido prontamente. Um documento sem data existente na Biblioteca Nacional apresenta não somente o requerimento como a resposta negativa: visto não ser o primogênito, não havia o que deferir.⁵¹³ Não se sabe o que ocorreu a partir daí, mas o fato é que em 1818 o requerimento foi atendido, fazendo o rei mercê a Francisco de Mello Franco, médico de sua câmara real e proprietário vitalício do ofício de escrivão dos defuntos e

⁵⁰⁷ *História e Memórias da Academia Real das Ciências de Lisboa*. Lisboa: Na typografia da mesma Academia, 1815. v. 4. Parte I. p. VIII. Ver também *História e Memórias...* v. 5.

⁵⁰⁸ ANRJ, Desembargo do Paço, Cx. 311, doc. 3

⁵⁰⁹ ANRJ, graças honoríficas. Francisco de Melo Franco.

⁵¹⁰ Idem. *Ibidem*.

⁵¹¹ Fernanda Olival. *As ordens Militares...*

⁵¹² Nuno Monteiro. O éthos' Nobiliárquico no final do Antigo Regime...

⁵¹³ BNRJ, Divisão de Manuscritos, C-0036,01.

ausentes da vila do Sabará, da sobrevivência do sobredito ofício em seu segundo filho, Francisco de Mello Franco, com as referidas pensões para cada uma de suas irmãs.⁵¹⁴

A ascensão apresentada por Francisco de Mello Franco e por sua família, embora seja modesta e limitada, nem por isso deixa de ser significativa. Na base desse processo estava a sua atuação como médico do rei. Inclusive, podia ter ido além em suas pretensões e requerido igualmente o foro de cavaleiro fidalgo, distinção concedida aos médicos da câmara real.⁵¹⁵ Não há indícios de que o tivesse feito. Da mesma forma, a sua atuação junto à Academia Real das Ciências de Lisboa representou a possibilidade de consagração entre os pares, vide, por exemplo, o discurso de Trigozo. Não era pouca coisa, muito pelo contrário. Na cultura política do Antigo Regime, o reconhecimento dos pares era um dos elementos centrais ao processo de nobilitação e de concessão da honra. Infelizmente o processo social clientelista, que muitas das vezes atuava como pano de fundo para o processo de concessão das honrarias, não está claro nas fontes. Mas é bem provável que tenha existido, sobretudo, se tivermos em conta os locais que freqüentava e as pessoas com quem convivia. José Bonifácio de Andrada e Silva era tratado nas cartas pessoais como compadre. Seja como for, no âmbito das relações pessoais não é possível ir muito além.

Consagração à parte, não é possível esquecer que a trajetória pública da personagem também comportou a crítica de alguns contemporâneos. Ou para ser mais preciso de um contemporâneo: José Agostinho de Macedo, autor do poema anônimo *Os Burros*, escrito em 1812 e republicado nos anos seguintes. O motivo gravitava em torno da atuação de Mello Franco junto à Instituição Vacínica, criada em 1812 no âmbito da Academia Real das Ciências, com o intuito de introduzir a vacina contra a varíola no reino e seus domínios.

O tema era controverso. Já em 1790 Mello Franco defendia a importância de introduzir-se a inoculação contra tão horrenda doença que havia, inclusive, retirado a vida do príncipe D. José. Mas o temor contra a vacina era grande: afinal um de seus princípios básicos consistia em introduzir o mal no corpo por meio da inoculação justamente para combatê-lo. Com isso, dizia Mello Franco, evitavam-se as bexigas naturais.⁵¹⁶ Os anos se passaram e em 1812 encontramos o médico novamente às voltas com o problema. Agora, entretanto, a causa ganhava um corpo maior por meio da criação da Instituição Vacínica, na qual ele tomou parte

⁵¹⁴ ANRJ, Desembargo do Paço, cx 231, doc. 77.

⁵¹⁵ ANRJ, Casa Imperial, cx 2, pct. 2.

⁵¹⁶ Francisco de Mello Franco. *Tratado de Educação Física dos meninos para uso da nação Portuguesa*. Publicado por ordem da Academia Real das Sciencias de Lisboa. 1790. p. 108-111.

como assistente facultativo juntamente com outros membros da Academia.⁵¹⁷ Tempos depois, desempenhou o posto de secretário da instituição, cargo ocupado trimestralmente pelos membros. O que nos leva de volta a José Agostinho de Macedo e aos seus versos satíricos endereçados ao secretário do trimestre, no caso, Mello Franco.

N'este craneo d'um Burro ólha esculpida
A Juncta toda da Vaccina immunda:
Na testa Mello, e Franco, e nas queixadas
Escarranchado Bernardino guincha.
De ranhosas Crianças um cardume
Ali berrando está; porque a lanceta
Já que antecipa o contingente achaque,
Que nem a todos Natureza empinge,
Nem leva a todos bexigal contágio.
Ah! quem poderá nos costados d'elles
Inocular-lhes pútrida maligna!
E dizer-lhe – que é bom, por que as malignas
Não tornam mais, se uma maligna veio,
Com arte medical, jazer no corpo!
O secretário-da-Vacina envia
Aos mata-sanos o Diploma horrendo,
Que o negro-pus nas gerações espalhe.
Se o Bispo chrisma, vaccinando chrisme;
E se o Cura prégar, prégue a Vacina:
Té na taberna o Bacalhau se venda
Com mólho de Vaccina: os Jornalistas
Todos, todos a flux Vacina empurrem.
Vaccine o José Pedro as luminárias,
(Talvez não pegue o moedor contagio)
Levanta-se um commum no Parlamento,
Que quer cerveja vaccinada (grito).
Vaccina é dom do Ceo, Vacina é tudo.
De Londres, de Paris e de Lousanna
Véem, té do Inferno, escriptos de Vacina
E vaccinem no porto até mulheres;
E já co' a Sancta-Unção triste o doente,
(A não ter sido vaccinado) engula,
Indaque seja em pímulas, Vaccina:
Não passe sem Vaccina á Eternidade;
D'este trimestre o Secretário o manda.⁵¹⁸

A despeito da ironia dos versos, Macedo não era um desconhecedor dos recursos utilizados pelos promotores da vacina a fim de impulsionar e creditar a sua prática. O próprio

⁵¹⁷ João Guilherme Christiano Muller. *Discurso histórico pronunciado na sessão publica da Academia Real das Scienicas de Lisboa em 24 de Junho de 1812*. Lisboa: Na typografia da mesma Academia, 1812. Ver nota na p. 32.

⁵¹⁸ José Agostinho de Macedo. Os burros, ou O Reinado da Sandice. In: *Satyricos portugueses*. Collecção selecta de poemas herói-comico-satyricos; illustrado com notas. Paris, Officina Typographica de Casimir, 1834. p. 315-316.

Mello Franco, no afã de legitimizar a inoculação, destacara, entre outras autoridades, os argumentos de um suposto médico inglês para quem a vacina era “cousa enviada por graça especial do ceo.”⁵¹⁹ No intuito de promover a inoculação entre a população, dissipando-lhe os temores, a atuação favorável da Igreja católica e dos seus ministros era considerada uma ajuda extremamente importante: afinal eram eles que tinham mais proximidade com a população entendida de forma mais geral, para além do grupo restrito de letrados.

Deixando de lado as desconfianças e as críticas suscitadas pela difusão da vacina contra a varíola em Portugal, é inegável que o desenvolvimento desse projeto remonte a um desejo muito comum entre os membros da Academia, dentre eles, Mello Franco: o desejo de ser útil ao Estado e a seus habitantes através da aplicação prática dos novos conhecimentos médicos, assentados na razão e na experiência. Nesse ponto, a sua trajetória não se afasta muito daquela apresentada por outros médicos contemporâneos, como Antônio Gonçalves Gomide, citado no decorrer do capítulo 2. Um mesmo desejo de promover o adiantamento do reino, mediante a promoção de uma medicina baseada no conhecimento racional e experimental, as unia.

Sob a influência da visão mecânica do mundo de Newton, o desenvolvimento dos estudos médicos viu-se cada vez mais pautado pela observação e a experimentação. Para tanto, foram fundamentais as descobertas realizadas sobre o corpo humano e seu funcionamento, implicando em um gradual processo de redefinição dos referenciais sobre o corpo, a saúde, a doença e, até mesmo, sobre o próprio indivíduo. Como resultado, ao longo do século XVIII, a partir das descobertas e dos estudos médicos, ampliou-se o desejo de aperfeiçoamento da espécie humana, onde os valores higiênicos quanto ao corpo e a busca pela força física caminhavam em paralelo com a intenção de aprimorar as gerações futuras. Emergia ao primeiro plano a noção de progresso.⁵²⁰ Progresso entendido como um aperfeiçoamento gradual da condição humana a partir do crescente conhecimento sobre o homem e o mundo.⁵²¹ Daí o louvor ao estudo crítico, tão presente nas obras anônimas quanto nas assinadas, e o repúdio à autoridade e à ignorância, considerada pelo mesmo Mello Franco, como “o mais horrível flagelo da espécie humana”. Afinal, “sem a cultura das nossas faculdades intelectuais, isto é, das Ciências e das Artes suas filhas, as Nações nunca se

⁵¹⁹ Francisco de Mello Franco. *Tratado de educação fysica...*, p. 110.

⁵²⁰ Roy Porter e Georges Vigarello. *Corpo, Saúde e Doenças*. In: Georges Vigarello. *História do Corpo...*, p. 447-8

⁵²¹ Thomas L. Hankins. *Science and the Enlightenment*. Cambridge University press, 1995. p. 16.

libertam do misero estado de barbaridade, ou quase barbaridade.” Progresso e conhecimento crítico andavam, portanto, de mãos dadas. E, nesse ponto, não eram poucas as contribuições da medicina. Mais do que um projeto de valorização da vida terrena, as ideias defendidas pelo autor da *Medicina Theologica* eram constantemente apresentadas como um fator crucial para o fortalecimento de Portugal. Afinal, como ele mesmo destacou mais tarde, “*desde que houve algum systema de Medicina, os Médicos entrárão a dar certos dictames para a felicidade dos povos*”.⁵²² Em parte, foi desse tipo de esforço realizado por ele que derivou o reconhecimento público que alcançou junto à Academia Real das Ciências de Lisboa e as honrarias conquistadas. Representante da elite letrada *mineira* colonial que, na esteira da riqueza dos proprietários de terras das Minas do século XVIII, se formou na Universidade de Coimbra reformada, Francisco de Mello Franco constitui mais um caso representativo da inserção social alcançada por muitos indivíduos oriundos da América Portuguesa na administração régia e no círculo de letrados influentes junto à Corte portuguesa a partir da segunda metade do Setecentos.⁵²³ Da universidade à Corte o processo foi longo e complexo: comportou não somente o prêmio, mas igualmente o castigo, o segredo e as críticas públicas de alguns contemporâneos, como foi o caso de José Agostinho de Macedo, autor da sátira *Os Burros*.⁵²⁴

* * *

Mais importante, porém, do que a trajetória de ascensão social, até certo ponto vitoriosa, era a preocupação de Mello Franco em conquistar benesses para si, para os filhos e filhas. A estratégia não era nova, mas, no contexto de finais de século XVIII, não deixa de ser intrigante perceber que ela permanecia viva em indivíduos que muitos consideravam subversivos em função de certas ideias e práticas, a princípio julgadas incompatíveis com a lógica de uma sociedade de Antigo Regime. Afinal, se levarmos em consideração apenas os juízos construídos por Pina Manique sobre o autor da *Medicina Theologica*, chegamos à figura de um sedicioso que, no limite, era adepto dos princípios revolucionários franceses. Desta constatação à de que Francisco de Mello Franco era um sedicioso, bastava um pulo. E, na verdade, todo este trabalho teve início com essa pergunta traiçoeira: seria Francisco de

⁵²² Francisco de Mello Franco. *Elementos de hygiene ou Dictames theoreticos, e praticos para conservar a saúde e prolongar a vida*. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1814. p. X.

⁵²³ Kenneth Maxwell. *A geração de 1790...*

⁵²⁴ José Agostinho de Macedo. *Os burros...*, p. 315-316.

Mello Franco um revolucionário adepto da Revolução Francesa como supunha o Intendente? À medida que a pesquisa se foi desenvolvendo, a pergunta precisou ser refeita: não se tratava mais de saber se ele fora ou não um revolucionário, mas quem o julgava assim e por quê. No cerne dessa reformulação, esteve a percepção de que o processo de construção da representação sobre o sedicioso era relacional: a partir de um jogo de poder entre diferentes grupos, às vezes em torno de uma mesma temática, uma hierarquia se construía, pois o jogo não era igualitário. Prevalencia um ponto de vista – ainda que naquele momento específico – através do qual todos os outros eram julgados e representados ora como sediciosos, ora como legalistas. O diálogo em torno da obra *Medicina Theologica*, apresentado no capítulo anterior, constitui um claro exemplo disso.

Por isso mesmo o espanto gerado pelas contradições entre a trajetória pública e a trajetória anônima do autor é mais aparente do que real. À primeira vista, escrever obras críticas em relação às práticas tradicionais da religião católica e seus ministros, atuar junto a Corte régia e requerer honrarias típicas de uma sociedade de Antigo Regime podem parecer dimensões excludentes, sobretudo quando encarado o problema sob a ótica de personagens do período, como Pina Manique. Em época de *revolução literária e doutrinal*, não havia muito espaço para inovação e para posturas críticas, principalmente quando estas incidiam diretamente sobre dogmas e práticas religiosas tradicionais. Mas uma vez ampliado o foco para além dos temores e representações contemporâneas, o problema adquire outro sentido. A incompatibilidade das dimensões apresentadas acima dá lugar à percepção de que, no fundo, todos esses aspectos faziam parte de um projeto maior, embora restrito a um grupo reduzido de pessoas: promover a felicidade e o adiantamento do reino mediante a consagração do estudo crítico racional, assentado na experiência e na observação, superando aquilo que consideravam superstição e fanatismo. Se assim for, outra objeção se levanta: afinal, não era o mesmo desejo de garantir a felicidade do reino que movia as ações repressivas de homens como Pina Manique ou o esforço de Santa Anna para refutar o anônimo? Foi desta percepção que nasceu o título deste trabalho *Nas Sombras da Libertinagem*.

Com ele, procurou-se destacar, primeiro, a dimensão do segredo, tão presente nas obras anônimas; e, segundo, uma referência, um tanto particular, à alegoria da caverna de Platão.⁵²⁵ Ou seja, as diferentes representações sociais nascem por que cada um encara a realidade a partir de sua própria caverna e, conforme as sombras da realidade vão sendo

⁵²⁵ Platão. *A República*. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. Livro 7.

projetadas na parede, julgam-na segundo as suas experiências práticas cotidianas. Porém, em uma sociedade teatralizada como era a do Antigo Regime, onde representação e representado se confundiam, “a identidade do ser” não era “outra coisa senão a aparência da representação.”⁵²⁶ Mais importante do que ser, entendido de forma subjetiva, era aparentar sê-lo.

Por conseguinte, ainda que a investigação histórica exija ir além dessa percepção que atribui à ostentação pública o caráter de algo real, não é possível desconsiderar as suas implicações. No contexto de efervescência política e doutrinal de Portugal no final do Setecentos, para muitos, parecer libertino, sedicioso e afrancesado já era o suficiente para desencadear o processo repressivo, ainda que, muitas vezes, ao final, nada ficasse comprovado. Para uma sociedade que encarava de forma negativa a livre concorrência de opiniões e sistemas de pensamento, não havia espaço para a discussão e muito menos para o diálogo, sobretudo quando o exemplo da França revolucionária parecia ameaçar as estruturais sociais e políticas vigentes. Independentemente de suas razões, as críticas à religião e às estruturas tradicionais acabaram tendendo a ser interpretadas como indícios de práticas socialmente corruptoras e sediciosas. Irreligiosidade, libertinagem e sedição formavam um só todo.

A força de tal imaginário mede-se pela sua persistência. Por volta de 1860, Zacarias de Góis e Vasconcelos (1815-1877), um dos estadistas mais importantes do Império, citava no parlamento o trecho de um discurso que o espanhol Donoso Cortés (1809-1853) pronunciara em 4 de janeiro de 1849. Para Cortés, na origem das revoluções, estava a impiedade. Algumas décadas depois do fato, continuava encarando a Revolução Francesa como fruto do enfraquecimento que a repressão religiosa sofrera por pressão do filosofismo. Sem a base sustentadora da religião, prosseguia, nada mais natural que instituições e governos sucumbissem. Em seu entender só existiam

duas repressões possíveis, uma interna, outra externa, uma religiosa, outra política. E são de tal natureza que, se o termômetro religioso sobe, o termômetro da repressão política desce, e se aquele desce, este necessariamente sobe [...] de sorte que, quando o termômetro religioso chega abaixo de zero, uma de duas, ou aparece uma reação religiosa que salve o país, ou não vem essa reação, e em tal caso não há governo que resista.⁵²⁷

⁵²⁶ Roger Chartier. “Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais.” In: *A história cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1998. p. 21.

⁵²⁷ Apud Cecília Helena de Salles Oliveira (org.). *Zacaria de Góis e Vasconcelos*. São Paulo: Ed. 34, 2002. p. 166.

Como visto ao longo desta dissertação, ao relacionar ataque à religião católica, queda do trono e anarquia na França revolucionária, Pina Manique e Azeredo Coutinho, entre outros, já parecem antecipar os argumentos de Cortés.⁵²⁸ Para o olhar atual, pautado por outros valores, não é nada fácil entender essa lógica. Na realidade, a despeito dos princípios racionais que circulavam e ganhavam terreno na Europa e do processo de secularização do conhecimento e da política que marcou o período no Ocidente, o pensamento religioso continuava a ocupar um lugar fundamental, sobretudo, em países como Portugal. Nem mesmo o regalismo, um conflito jurisdicional que subjugou a Igreja ao poder temporal régio, mudou essa situação. Da mesma forma, a valorização do conhecimento promovida pelo reformismo ilustrado não alterou-a, embora nem sempre os ideais modernizadores se conformassem aos limites que a política de seus agentes pretendia. A trajetória de Francisco de Mello Franco é exemplar a esse respeito. Sem desconsiderar totalmente a esfera religiosa, as Luzes representavam para ele a submissão do mundo natural diretamente ao domínio da razão empírica. E, por isso, a revelação, a autoridade dos ministros da Igreja e as práticas consideradas supersticiosas tornavam-se vulneráveis ao exercício da crítica.

Do ponto de vista da análise histórica, para concluir, esse jogo entre sistemas de representações divergentes exige a necessidade de efetuar um atento exercício de contextualização. Exercício de contextualização que seja capaz de perceber como ocorreu o relacionamento, sempre complexo, não só entre as diferentes linguagens presentes, como igualmente as práticas e representações sociais em uso.⁵²⁹ A tarefa não é fácil, mas, no caso, o exame ajudou a compreender não apenas a tensão social e as disputas de poder que resultavam do encontro dessas perspectivas distintas, como o limite tênue e, por vezes, poroso, entre as idéias proibidas e aquelas implementadas pela Coroa portuguesa em seu intento de promover o adiantamento do reino e seus domínios. No fundo, ao final do Setecentos, nem Portugal ignorou o contexto de efervescência política e intelectual característico daquele momento, como evidencia a trajetória de Francisco de Mello Franco.

⁵²⁸ J. J. da Cunha de Azeredo Coutinho. “Ensaio econômico sobre o comercio de Portugal e suas colônias offerecido ao serenissimo príncipe da Beira o senhor D. Pedro”. In: *Obras econômicas* (1794-1804). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

⁵²⁹ J.G.A. Pocock. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

Fontes

Manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Lisboa

INQUISIÇÃO DE LISBOA. Processo 2015. Disponível em <http://digitalq.dgarq.gov.pt?ID=2301921> , capturado em 15 de Outubro de 2009.

Arquivo Nacional – Rio de Janeiro

CASA IMPERIAL. Caixa 2, pacote 2.

DESEMBARGO DO PAÇO. Caixa 67, documento 23.

DESEMBARGO DO PAÇO. Caixa 231, documento 77.

DESEMBARGO DO PAÇO. Caixa 311, documento 3.

GRAÇAS HONORÍFICAS. Francisco de Melo Franco.

SECRETARIA DE ESTADO DO BRASIL. Códice 67, v. 23.

VICE-REINADO. Caixa 491, pacote 03, folha 2.

Biblioteca Nacional – Rio de Janeiro (Divisão de Manuscritos)

06, 4, 006. Catálogo de livros do Sr. Dr. Francisco de Melo Franco.

01, 1, 022. *Cartas apologeticas sobre o estado passado e presente de Portugal*. 1777.

I – 4, 29, 73. Carta de Francisco de Mello Franco a José Bonifácio de Andrada e Silva. Lisboa, 5 de Setembro de 1807.

I – 4, 29, 73a. Carta de Francisco de Mello Franco a José Bonifácio de Andrada e Silva. 26 de Setembro de 1807.

I – 4, 29, 74. Carta de Francisco de Mello Franco a José Bonifácio de Andrada e Silva. Lisboa, 08 de Dezembro de 1815.

I – 4, 29, 75. Carta de Francisco de Mello Franco a José Bonifácio de Andrada e Silva. Lisboa, 15 de dezembro de 1815.

I – 4, 29, 76. Carta de Francisco de Mello Franco a José Bonifácio de Andrada e Silva. Rio de Janeiro, 20 de novembro de 1817.

I – 4, 29, 77. Carta de Francisco de Mello Franco a José Bonifácio de Andrada e Silva. 14 de Outubro, s/a.

II-30, 34, 016, nº 003. Representação de Diogo Inácio de Pina Manique a D. Rodrigo de Souza Coutinho. Lisboa, 01 de Janeiro de 1800.

C-0036,01. Requerimento de Francisco de Mello Franco.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – Rio de Janeiro

Lata 109, pasta 9. Ofício do ministro Martinho de Melo e Castro ao governador da Bahia sobre provável invasão dos franceses no Brasil. 1793.

Impressas

Alvará de 18 de Maio de 1768. Com o regimento para a Real Mesa Censória. Disponível em www.iuslusitaniae.fcsb.unl.pt, capturado em 19/01/08.

Alvará de 22 de Agosto de 1791. Declarando a jurisdição do Inquisidor Geral sobre livros, e escritos contra a fé, moral e bons costumes. Disponível em www.iuslusitaniae.fcsb.unl.pt, capturado em 19/01/08.

Almanach para o anno de 1792. Lisboa: Typographia Academical Real das Sciencias, 1792.

Almanach para o ano de MDCCCXX, Lisboa, na Offic. de J. F. M. de Campos, 1820.

Almanaque de Lisboa de 1807. *RIHGB*. Rio de Janeiro, 290 : 4-246, 1971.

ALMEIDA, Teodoro de. *Harmonia da Razão, e da Religião, ou Respostas Filosóficas*. Lisboa: Na Officina Patriarcal, 1793. Disponível em http://purl.pt/13937/2/sa-27582-p/sa-27582-p_item2/index.html, capturado em 02/08/2010.

ANNA, Manoel de Santa. *Dissertações theologicas medicinaes, dirigidas a instrucção dos penitentes, que no sacramento da penitencia sinceramente procurão a sua santificação, para que se não contaminem com os abominaveis erros de hum livro intitulado Medicina Theologica, ou Supplica Humilde a todos os Senhores Confessores, e directores, etc. Cujos erros refuta nesta obra com a verdadeira doutrina dos Padres, escritura e sagrados concilios*. Lisboa: Regia officina typografica, 1799. 2v.

Autos da devassa: Prisão dos Letrados do Rio de Janeiro – 1794. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

BLAKE, Augusto Vitorino Alves Sacramento. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: 1883-1902.

BOERHAAVE, Hermann. *Aphorisms: concerning the knowledge and cure of diseases*. London, 1715. Capturado em 20 de setembro de 2010, disponível em http://books.google.com.br/books?id=AfTYBAn04PwC&printsec=frontcover&dq=boerhaave.+aphorisms&source=bl&ots=LSMLK4VITB&sig=D5ShKDKL4PzH-gKNtAjQN_q_QRo&hl=pt-BR&ei=72c_TeHIHYP88AbO8L3fBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=6&ved=0OCE4Q6AEwBQ#v=onepage&q&f=false.

- CAMUS, Antoine Le. *Médecine de l'esprit; où l'on traite des dispositions e des causes physiques qui, en consequence de l'union de l'ame avec le corps, influent sur les opérations de l'esprit; e des moyens de maintenir ces opérations dans un bon état, ou de les corrigir lorsqu'elles sont viciées*. Paris: 1753. 2v.
- CARRÈRE, J. B. F.. *Panorama de Lisboa no ano de 1796*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1989.
- Carta de lei de 17 de Junho de 1782. In: www.iuslusitaniae.fctsh.unl.pt, capturado em dezembro de 2009.
- Collecção de poesias ineditas dos melhores authores portuguezes*. Lisboa: na off. de Joaquim Rodrigues d'Andrade, 1809-1811. 3v.
- COUTINHO, J. J. da Cunha de Azeredo. “Ensaio econômico sobre o comercio de Portugal e suas colônias offerecido ao serenissimo príncipe da Beira o senhor D. Pedro”. In: *Obras econômicas (1794-1804)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.
- COUTINHO, D. Rodrigo de Souza. *Textos políticos, econômicos e financeiros, 1783-1811*. Lisboa: Banco de Portugal, 1993.
- _____. *Vigilancia do governo portuguez contra os principios jacobinos no Brazil*. *RIHGB*. Tomo 59, 1ª parte, 1896.
- Compendio Histórico do estado da Universidade de Coimbra*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica. 1771. In: http://books.google.com.br/books?id=2IbpAAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=compendio+historico+da+Universidade&source=bl&ots=pyFC8XXQX8&sig=BcQb9qqMxzFGWg4cj-H457mdrpM&hl=pt-BR&ei=Uj47TJDbL5btnQeo1_CxBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=6&ved=0CCgQ6AEwBQ#v=onepage&q&f=false, capturado em janeiro de 2010.
- Defesa do Filósofo Solitário*. Lisboa: Off. De Francisco Borges de Sousa, 1787.
- DIDEROT, Denis. *A religiosa*. Círculo do Livro S.A, 1973.
- _____. *O Sobrinho de Rameau*. São Paulo: Hedra, 2007.
- Edital da Polícia cassando uns papéis satíricos e libelos inflamatórios que se haviam espalhado (13 de Março de 1781). In: www.iuslusitaniae.fctsh.unl.pt, capturado em 19/01/08.
- Edital de 24 de Setembro de 1770. In: www.iuslusitaniae.fctsh.unl.pt, capturado em 19/01/08.
- Edital de 5 de Dezembro de 1775. Proibindo e condenando um livro intitulado *Le vrais sens du Systeme de la Nature*. In: www.iuslusitaniae.fctsh.unl.pt, capturado em 19/01/08.
- FERRO, João Pedro (introdução). *O processo de José Anastácio da Cunha*. Lisboa: Palas Editores, 1987.
- O Filósofo Solitário*. Lisboa: Na Regia Officina Typografica. 1786-1787. 3v.
- O Filosofo Solitário convencido por si mesmo*. Lisboa: Officina de Lino da Silva Godinho, 1788.
- FONSECA, João da Fonseca. *Espelho de Penitente*. 1687.
- FRANCO, Francisco de Mello. *Tratado de educação fysica dos meninos para uso da nação Portuguesa*. Lisboa: [s.n.], 1790.

- _____. *Medicina Theologica ou Supplica Humilde*. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794.
- _____. *Elementos de higiene ou Ditames teóricos e práticos para conservar a saúde e conservar à vida*. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1814.
- _____. *Reino da Estupidez: poema heroi-comico em quatro cantos*. Paris, 1819.
- GAUME, Padre J.. *Manual dos Confessores*. Porto: Casa de A. R. da Cruz Coutinho, 1880.
- História e Memórias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: Na typografia da mesma Academia, 1815. v. 4.
- História e Memórias da Academia das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: Na typografia da mesma Academia, 1817. v. 5.
- KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? In: *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- Lei de 17 de Dezembro de 1794, abolindo a Real Mesa da Comissão da Censura dos Livros, e regulando a mesma censura. In: www.iuslusitaniae.fcsb.unl.pt, capturado em 19/01/08.
- LISBOA, José da Silva. *Extractos das obras politicas e economicas de Edmund Burke*. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1812.
- Lista das pessoas de que se compõe a Academia Real das Sciencias em maio de 1794*. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1794.
- LUIZ, Francisco de S. Glossário das Palavras e Frases da Língua Franceza, que por descuido, ignorância, ou necessida se tem introduzido na Locução Portuguesa moderna. In: *História e Memórias da Academia das Sciencias de Lisboa*. Lisboa: Na typografia da mesma Academia, 1816. v. 4, parte 2.
- MAINE, J. *Dissertação sobre a alma racional, onde se mostram os solidos fundamentos de sua imortalidade, e se refutão os erros dos materialistas antigos e modernos*. Lisboa, 1778.
- “Novo Catalogo dos livros portuguezes que se achão em grande numero na loja de João Baptista Reycende e Companhia.” In: SILVA, José Virissimo Alvares da. *Introdução ao Novo Código, ou Dissertação critica sobre a principal causa da obscuridade do nosso código autentico*. Lisboa: Na Regia Off, 1780.
- OLIVEIRA, Cecila Helena de Salles (org.). *Zacaria de Góis e Vasconcelos*. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- Orasam Academica que na abertura do seminario episcopal de Olinda recitou o Reverendo Pe. Miguel Joaquim de Almeida e Castro*. RIAHGP. 35(172-189), Recife, 1937-38.
- Provisão de 14 de Dezembro de 1789. Da Mesa Censória declarando proibidos alguns livros. In: www.iuslusitaniae.fcsb.unl.pt, capturado em 19/01/08.
- Questão política, onde se examina, se os religiosos, que possuem rendas são úteis, ou nocivos ao Estado* por D. B. G. Tradução do Francês. Lisboa: Offic. de Lino da Silva Godinho, 1787. Disponível em <http://purl.pt/840/3/> e capturado em 29/07/2010.
- Resposta ao Filosofo Solitario*, em abono da verdade por hum amigo dos Homens. Lisboa: Off. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787.

- Resposta segunda ao Filosofo Solitário*, por hum amigo dos homens. Lisboa: Off. de Antonio Rodrigues Galhardo, 1787.
- ROUSSADO, Francisco Lourenço (tradutor). *Cartas de certa mai a seu filho para lhe provar a verdade da religiao christa*. Lisboa: na off. de Francisco Luiz Ameno, 1786.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Satyricos portuguezes*. Collecção selecta de poemas herói-comico-satyricos; illustrado com notas. Paris, Officina Typographica de Casimir, 1834.
- Sermão do patriarca dos menores S. Francisco de Assis, que recitou no Real convento de N. Senhora, e Santo Antonio, junto a Mafra, estando presentes suas Magestades, e altezas, Fr. Manoel de S^{ta} Anna, da provincia de Santa Maria da Arrabida*. Dado a luz por Silvestre dos Reis Diniz. Lisboa: Na officina de Miguel Manescal da Costa, ano de 1761.
- SILVA, António Morais e. *Diccionario da Lingua Portugueza*. Lisboa: Na Typographia Lacerdina, 1813.
- SILVA, Francisco Coelho da Silva. “Prefácio do Traductor” In: *O deismo refutado por si mesmo, ou exame dos principios de incredulidade, espalhados nas differentes obras de Joao Jacques Rosseau*. 1787.
- Traducção da Defesa de Cecília Faragó accusada do crime de Feitiçaria*. Lisboa: Na offic. De Manoel Coelho Amado, 1775.

Bibliografia

- A casa literária do Arco do Cego (1799-1801): Bicentenário “sem livros não há instrução”*. Lisboa: Biblioteca Nacional, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.
- ABREU, Jean Luis Neves. A educação física e moral dos corpos: Francisco de Mello Franco e a medicina luso-brasileira em fins do século XVIII. *Estudos Ibero-Americanos*. PUCRS. n. 2. p. 65-84, dez. 2006. v. 32.
- ALGRANTI, Leila Mezan. Censura e comércio de livros no período de permanência da corte portuguesa no Rio de Janeiro (1808-1821), *Revista Portuguesa de História*. Coimbra, 33(1):631-663, 1999.
- _____. *Livros de devoção, atos de censura. Ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo, Hucitec / FAPESP, 2004.
- ALVES, José Augusto dos Santos. *A opinião pública em Portugal (1780-1820)*. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2000.
- ANTUNES, Álvaro de Araújo. *Espelho de cem faces: o universo relacional de um advogado setecentista*. São. Paulo: Annablume: PPGH/UFMG, 2004.
- ARAÚJO, Ana Cristina. *A cultura das luzes em Portugal: temas e problemas*. Lisboa: livros horizonte, 2003.
- _____. As invasões francesas e a afirmação das ideias liberais. In: Mattoso, José. (org.). *História de Portugal. O liberalismo (1807-1890)*. Editorial Estampa. v. 5
- _____. O Filósofo Solitário e a esfera pública das Luzes. Em *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004.
- BARATA, Alexandre Mansur. *Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada & Independência do Brasil (1790-1822)*. São Paulo: Annablume, 2006.
- BEIRÃO, Caetano. *D. Maria I (1777-1792): subsídios para a revisão da história do seu reinado*. Lisboa: Empresa Nacional de publicidade, 1934.
- BETHENCOURT, Francisco. “A Inquisição”. In: Carlos Moreira Azevedo (dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circuito de Leitores, 2000. v. 2.
- BIAGIOLI, Mario. *Galileo Courtier: The Practice of Science in the Culture of Absolutism*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.
- BLACK, Jeremy and PORTER, Roy (org.). *The Penguin Dictionary of Eighteenth-Century History*. England: Penguin, 1996.
- BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. Controlando as Consciências: D. António Caetano de Sousa e a Censura de Livros no Portugal do século XVIII. Comunicação apresentada às *II Jornadas Internacionais sobre Marginación y Asistencia Social en la Historia*, León, Setembro de 2009.
- BRAGA, Teófilo. *Historia da Universidade de Coimbra*. 1898. v. 3.
- _____. *História da Literatura Portuguesa: Os árcades*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

- BURKE, Maria Lúcia Garcia Palhares. “Introdução.” In: *The Spectator: O teatro das Luzes. Diálogo e Imprensa no século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.
- BYNUM, F.W & PORTER, Roy. *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. London and New York: Routledge, 1993. 2 v.
- CAEIRO, F. da Gama. Livro e livreiros franceses em Lisboa nos fins de Setecentos e no primeiro quartel do século XIX. Sep. Do *Boletim Bibliográfico da Universidade de Coimbra*, v. 35.
- CALAFATE, Pedro. *Metamorfoses da palavra: Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Martins Fontes. v. 1.
- CARDOSO, José Luís. Nas Malhas do Império: a economia política e a política colonial de D. Rodrigo de Souza Coutinho. In: CARDOSO, José Luis (org.). *A economia política e os dilemas do Império luso-brasileiro (1790-1822)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.
- CARVALHO, José Murilo de *A construção da Ordem: A elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARVALHO, Laerte Ramos de. “Iluminismo e Pombalismo.” In: *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1998.
- _____. *Espacio público, crítica y desacralización em el siglo XVIII: los orígenes culturales de la Revolución francesa*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995.
- _____. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. Editora Unesp, 2004.
- CORBIN, Alain. O prazer do historiador. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, nº 49, jan-jun , 2005, p. 11-31.
- CURTO, Diogo Ramada. *Cultura Escrita: séculos XV a XVIII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.
- DARNTON, Robert. *Edição e Sedição: o universo da literatura clandestina no século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *O beijo de Lamourette: Mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Os best-sellers proibidos da França Revolucionária*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- _____. *Os dentes falsos de George Washington*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *O Grande Massacre dos Gatos*. São Paulo: Graal, 1988.
- _____. & DUHAMEL, O. (org.). *Democracia*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: a confissão católica (séculos XIII a XVIII)*. Companhia das Letras. 1991.
- DIAS, J. S. da Silva. *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986. v. 1.

- DOMINGUES, Ângela. Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império Português em finais de Setecentos. *Ler História*, 39 (2000).
- DOMINGUES, Francisco Contente. *Ilustração e Catolicismo*: Teodoro de Almeida. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- EISENSTEIN, Elizabeth. *A revolução da cultura impressa - Os primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Ática, 1998.
- FEBVRE, Lucien. A obra mestra: o problema da descrença no século XVI (1942). In: C. G. Mota (org.). *Lucien Febvre*. São Paulo: Ática, 1978.
- FERREIRA, Antonio Gomes. A compreensão médica portuguesa sobre a concepção da criança no século XVIII. *Educar*, Curitiba, n. 25, pp. 17-38, 2005.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *Um Estadista da República*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1955.
- GADAMER, Hans-Georg. “A idéia de Tolerância: 1782-1982.” In: *Elogio da Teoria*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOULEMOT, Jean-Marie. *Esses livros que se lêem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.
- GUEDES, Fernando. *O livro e a leitura em Portugal: subsídios para a sua história, séculos XVIII e XIX*. Lisboa: Editorial verbo, 1987.
- IBAD, Alexandra Torero. Vérités de science, vérités de foi: lectures libertines d’une distinction polysémique. In: *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*. Les Libertines et la science. Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005.
- HANKINS, Thomas L. *Science and the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- HESPANHA, António Manuel & XAVIER, Ângela Barreto. A representação da sociedade e do poder. In: Mattoso, José (dir). *História de Portugal*. Volume 4: *O Antigo Regime*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993
- HIGGS, David. “Linguagem Perigosa e a defesa da religião no Brasil na segunda metade do século XVIII.” In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *A cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Editorial Estampa, 1995.
- _____. “O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e “a Luciferina Assembleia” do Rio de Janeiro na década de 1790.” *RIHGB*, Rio de Janeiro, 162 (412) 239-384, jul./set. 2001.
- LISBOA, João Luis. *Ciência e Política*. Ler nos Finais do Antigo Regime. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991.
- KOCHAKOWICZ, Lezch. “O libertino”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Mythos/Logos. Sagrado/Profano. Imprensa Nacional, Casa da Moeda. 1987.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- MANDROU, Robert. *From Humanism to Science (1480-1700)*. New York: Penguin Books, 1978.

- _____. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- MARQUES, Maria Adelaide Salvador. *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: aspectos da geografia cultural portuguesa no século XVIII*. Coimbra, 1963.
- MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan. *A Censura Literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Fundação Calouste Gulbenkian. 2005.
- MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira (1550-1794)*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. v. 1.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- _____. A geração de 1790 e a idéia do império luso-brasileiro. In: *Chocolate, piratas e outros malandros: Ensaio Tropicais*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “O éthos’ Nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social.” *Almanack Braziliense*, nº2, novembro 2005.
- NEVES, Guilherme P. das. *O Seminário de Olinda: educação, cultura e política nos Tempos Modernos*. Dissertação de Mestrado. 1984
- NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Napoleão Bonaparte: Imaginário e Política em Portugal (1808-1810)*. São Paulo: Alameda, 2008.
- _____. Censura, circulação de idéias e esfera pública de poder no Brasil, 1808-1824. *Revista Portuguesa de História*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1999. v. 33.
- NOVAES, Adauto (org). *Libertinos e libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- OLIVAL, Fernanda. *As Ordens Militares e o Estado Moderno: Honra, Mercê e Venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar Editora, 2001.
- OUTRAM, Dorinda. *The Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição: num país sem “caça às bruxas” (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.
- PINTARD, René. “Les problêmes de l’Histoire du libertinage. Notes et reflexions.” In: *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*. Genève-Paris: Slatkine, 1983.
- POCOCK, J.G.A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, 1992.
- PORTER, Roy. *Cambridge – História da Medicina*. Rio de Janeiro: Editora Revinter, 2006.
- RAMINELLI, Ronald. Ilustração e Patronagem: Estratégias de ascensão social no império português. *Anais de História de Além-mar*, 2005, pp. 297-325. v. 6.
- _____. *Viagens Ultramarinas. Monarcas, Vassalos e Governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.
- RIOUX, Jean-Pierre & Sirinelli, Jean-François (dir.). *Para uma História Cultural*. Editorial Estampa, 1998.

- RODRIGUES, A. A. Gonçalves. *A tradução em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- SANTOS, Cândido dos. *Padre Antônio de Figueiredo: Erudição e Polêmica na Segunda Metade do século XVIII*. Lisboa: Roma Editora, 2005.
- SILVA, Inocêncio Francisco da. “Francisco de Mello Franco”. In: *Dicionário Bibliográfico Português*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1859-60. v. 2.
- _____. “Medicina Theologica”. In: *Dicionário Bibliográfico Português*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1859-60. v. 7.
- _____. *Memórias para a vida íntima de José Agostinho de Macedo*. Lisboa, 1889.
- SILVA, Renan. *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808*. Medellín, 2002.
- SILVA, Simone Santos de Almeida. *Iluminismo e ciência luso-brasileira: uma semiologia das doenças nervosas no período joanino*. Dossie doutorado. Orientadora: Cristiana Facchetti. Co-orientadora: Lorelai Kury. Rio de Janeiro: FioCruz, 2009.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOUZA, Laura de Mello (org.). *História da vida privada no Brasil: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. São Paulo: Edusc, 2003
- VIGARELLO, Georges (dir.). *História do Corpo: Da Renascença às luzes*, Editora Vozes, 2008.
- VILLALTA, Luiz Carlos. *Reformismo Ilustrado, Censura e Práticas de Leitura: Usos do Livro na América Portuguesa*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1999.
- _____. “Libertinagens e livros libertinos no mundo luso-brasileiro (1740-1808).” Material gentilmente cedido pelo autor.