



# NA PROVÍNCIA, LER E (RE)INVENTAR O MUNDO: UMA INTERPRETAÇÃO DA FORMULAÇÃO DO CULTURALISMO EM TOBIAS BARRETO (1859-1889)<sup>1</sup>

IN THE PROVINCE, READING AND (RE)INVENTING THE WORLD: AN INTERPRETATION OF THE FORMULATION OF CULTURALISM IN TOBIAS BARRETO (1859-1889)

**PASSOS, Aruanã Antonio dos<sup>2</sup>**

<http://orcid.org/0000-0003-0483>

**VICENTINI, Willian Roberto<sup>3</sup>**

<http://orcid.org/0000-0002-1464-1664>

**RESUMO:** O trabalho analisa, no interior do pensamento e obra de Tobias Barreto (1839-1889), a trajetória da formulação de uma perspectiva culturalista em sua leitura da identidade nacional. Partimos do pressuposto de que essa formulação foi constituída pela sua crítica incisiva ao ideário Positivista e do ecletismo espiritualista em voga no contexto das elites intelectuais do Império. Para tanto, procuramos delimitar o percurso dessa trajetória em estreito vínculo com sua crítica às instituições da época: Igreja Católica, a política na corte e nas províncias, a maçonaria, o ideário da Revolução Francesa e a dependência cultural brasileira de modelos civilizacionais estrangeiros, especificamente o francês. Apontamos como resultados a relação profunda dessa trajetória com o seu germanismo, tendo em vista a defesa de um projeto alternativo para o país, centrado no ideário literário, político, filosófico e científico da Alemanha recém unificada.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tobias Barreto; Culturalismo; Positivismo; Transferências e circulação de ideias.

**ABSTRACT:** The work analyzes, within the thought and work of Tobias Barreto (1839-1889), the trajectory of the formulation of a culturalist perspective in his reading of national identity. We start from the assumption that this formulation was constituted by his incisive criticism of the Positivist ideology and the spiritualist eclecticism in vogue in the context of the intellectual elites of the Empire. In order to do so, we seek to delimit the course of this trajectory in close connection with his criticism of the institutions of the time: Catholic Church, politics in the court and in the provinces, Freemasonry, the ideology of the French Revolution and the Brazilian cultural dependence on foreign civilizational models, specifically The french. As a result, we point out the deep relationship of this trajectory with his Germanism, with a view to defending an alternative project for the country, centered on the literary, political, philosophical and scientific ideology of the recently unified Germany.

**KEYWORDS:** Tobias Barreto; Culturalism; Positivism; transfers and circulation of ideas.

1 Os argumentos deste trabalho fazem parte de pesquisa institucional em andamento intitulada: *“Pensar a evolução, criticar o progresso, projetar o futuro: a escrita e circulação da história em Tobias Barreto (1869-1930)”*. Agradecemos aos alunos bolsistas de iniciação científica e pesquisadores que contribuíram com investigação até o momento, especialmente ao coautor deste trabalho.

2 Doutor em História (UFG). Docente do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Câmpus Pato Branco. E-mail: aruanaa@utfpr.edu.br.

3 Graduado em História pela Universidade Tuiuti do Paraná. Graduado em Pedagogia pelo Centro Universitário Cidade Verde. E-mail: willberto11@bol.com.br.

## O INTRODUÇÃO: UM INTELLECTUAL (SINGULAR) DA/NA PROVÍNCIA

O século XIX não foi apenas o século da História. Também foi o século do rompimento com a tradição, e, paradoxalmente também das invenções de tradições. Tradição aqui entendida principalmente em duas vias: a via política (o império e sua sucessão pelo regime republicano) e a via cultural (circulação internacional de ideias). Nesse último aspecto, o panorama cultural desafiava os intelectuais brasileiros a pensar a e edificar a identidade e o caráter nacional. Dessa forma, o país oscilava entre a influência de modelos culturais estrangeiros, principalmente o europeu, e a construção de um movimento cultural autenticamente brasileiro.

Os estudos sobre o pensamento brasileiro da segunda metade do século XIX constituem numa tradição já bastante explorada nas ciências sociais e na História. Como ressalta José Murilo de Carvalho, diversas abordagens se destacam. Das que enfatizam correntes de pensamento, até as que defendem uma abordagem sociológica, para a qual, as ideias são vinculadas às classes e grupos sociais emergentes, as perspectivas são variadas. Um dos principais estudos em torno do movimento de ideias da intelectualidade nesse momento histórico é a tese de Angela Alonso sobre a geração de 1870 e seu papel na crise do Império (ALONSO, 2002). Através de uma sociologia das ideias da “geração de 1870”, Alonso prioriza uma percepção das variadas ideias em que as divergências são relegadas a um segundo plano em nome de uma relação elementar, “estruturante”, entre o contexto social e a própria existência de determinadas ideias, assim, pode então afirmar que “o grupo que se formou na Faculdade de Direito do Recife por volta de 1875 deve menos a uma posição social e a um líder do que a uma situação” (ALONSO, p.136).

Sabemos que a constituição da elite política imperial foi bastante tributária dos bacharéis e letrados. No movimento de ideias e ideais da segunda metade do século XIX e concentrados na chamada geração de 1870, a relação estabelecida com o Império é bastante irregular. Em muito, as ondas de racionalização e crítica a um sistema político fadado à crise servem para a aceleração de sua decomposição, já que a diversidade desses intelectuais e sua pretensão por *status* seriam a causa primeva de suas ações de crítica<sup>4</sup>. Para José Murilo de Carvalho: “Tanto as ideias e valores que predominavam entre a elite, como as instituições implantadas por esta mesma elite mantinham relação tensa de ajuste

---

4 Em torno do prestígio das profissões liberais que contém em si grande parte dos intelectuais, “apenas, no Brasil, se fatores de ordem econômica e social – comuns a todos os países americanos – devem ter contribuído largamente para o prestígio das profissões liberais, convém não esquecer que o mesmo prestígio já as cercava tradicionalmente na mãe-pátria”: In: HOLANDA, 1995, p.157. Sobre o debate ver ainda: COELHO, 1999.

e desajuste” (CARVALHO, 2003, p. 417).

Isso pode ser compreendido porque a geração de 1870 foi constituída por intelectuais “marginalizados” da política central do Império, constituindo projeto(s) concorrentes ao saquarema. Um estrato social letrado formado por profissionais liberais, jornalistas, bacharéis que “para exercer sua insatisfação, buscaram espaços de protesto na nova imprensa e procuravam doutrinas que os ajudassem a criticar a situação desvantajosa em que vivenciavam e que legitimassem seus anseios de mudança (...)” (ALONSO, 2002, p. 87), não gratuitamente, para Sílvio Romero, Tobias “ficou (...) como o mestre injustiçado; o provinciano esquecido a ser resgatado”.<sup>5</sup>

### **A CRÍTICA AO POSITIVISMO COMO ANTESSALA DO CULTURALISMO.**

É notório o lugar ocupado pelo positivismo na emergência de nossa República. O positivismo de Auguste Comte vencera a batalha ideológica dos modelos concorrentes na transição do Império para a República, como bem demonstra José Murilo de Carvalho. Obviamente a vitória não se deu de modo consensual. Havia modelos concorrentes: do jacobinismo francês ao parlamentarismo liberal inglês, passando pela República norte-americana. A sua grande vantagem ao sul do Equador foi sua capacidade de se manter no horizonte intelectual enquanto serviu de instrumento de ação política (HOLANDA, 2008, p. 390). A relação íntima entre política e *práxis* é uma constante na jovem República entrecruzada pela formulação das ideologias, e por vezes, de sua instrumentalização política. Como ressalta Raymundo Faoro, a *práxis* não se constitui como um “feixe caótico de instintos, mas de idéias (sic.)” (FAORO, 2007, p. 40).

O sucesso político do positivismo pode ser analisado também pela leitura de nossa realidade e projeção de alternativas no contexto do movimento geral do mundo civilizado. Internamente esse fator se deve, curiosamente, ao mesmo eixo que se tornará uma crítica interna a esse sistema: sua natureza demasiada esquematizante e determinista da realidade. Para Sérgio Buarque de Holanda, “o positivismo, tal como se generalizou entre nós, não era uma doutrina monolítica, porque o Mestre, além de haver deixado discípulos e seguidores que preferiram tomar depois caminhos próprios, não raro heterodoxos, deixou obras numerosas, de épocas diversas, que se prestaram a interpretações várias” (HOLANDA, 2008, p. 335). E ainda: “Em muitos casos, o papel predominantemente, politicamente, do

---

5 Segundo Karl Mannheim: “Indivíduos que se elevam sozinhos a um estrato aberto e geralmente acessível tendem a desenvolver uma filosofia do sucesso individualista e heróica”. MANNHEIM, 2013, p. 114. Cf: ALONSO, 2002, p.11.

positivismo, não é tanto o da filosofia, ou da seita, ou da religião, mas o estado de espírito e o clima de opinião que, a partir dele, passou a contaminar vastas camadas, marcando até alguns que se prezavam de combatê-lo” (HOLANDA, 2008, p. 335-6).

Já Raymundo Faoro assim define o grupo dos positivistas: “Uma classe dentro de um estamento. A elite divergente, em oposição à pedantocracia legista, que representava o atraso dos tempos pré-científicos, ditos metafísicos, formou um grupo dirigente, que, apesar de sua coesão, nunca conseguiu ser dominante, nem se transformar em uma classe governante”, e no aspecto doutrinário: “Seu programa e sua ideologia, ainda que filtrada por meio do liberalismo, viria a ter uma presença permanente na história brasileira, entroncando-se à base pombalina. Essa talvez seja uma das chaves da história brasileira, ainda não suficientemente identificada e iluminada” (FAORO, 2007, p. 130).

E, se como quer Karl Mannheim, “a essência da história é a luta das elites” (MANNHEIM, 2013, p. 11), podemos dimensionar que o “erro” do projeto positivista em nossa elite se vivificaria na falta de percepção das especificidades nacionais, ainda que essa dinâmica de apropriação e circulação não deva ser compreendida como uma simples equação ou mecânica demasiado esquemática ou mecânica. Dessa forma, em contexto nacional, o trabalho de Raymundo Faoro ecoa a mesma reflexão de Mannheim, guardadas as devidas proporções, já de que para este: “uma elite não pode, pela compulsão, pela ideologia, gerar a nação” (FAORO, 2007, p. 139). Como destaca Koselleck, “os campos políticos, de forma alguma, coincidem integralmente com as linhas de confronto que derivam da semântica política. Existem estruturas conceituais que possuem afinidades próprias” (KOSELLECK, 2013, p. 220). Na relação entre nossa elite e a adoção do positivismo por esta elite, é inegável que, “o positivismo também atraía aqueles membros da elite que ansiavam por desenvolvimento econômico, mas sem mudança social” (SKIDMORE, 2012, p. 48). Nessas relações de poder que evidenciam ideias apropriadas por elites importa notar que o Recife pareceu de estatuto diferenciado de outras províncias, no que se refere a adesão ao positivismo. Segundo Beviláqua:

No Recife preponderou sempre o ramo positivista dissidente que vai se transformando no monismo allemão por intermedio do neo-positivismo inglez de Spencer; enquanto que ao sul sempre a balança pendeu mais para o lado orthodoxo. Aqui appareceram as primeiras adhesões apreciaveis do positivismo adaptado as primeiras adhesões á religião da humanidade systematisada (BEVILAQUA, 1883, p. 49-50)

Ainda assim, a Escola do Recife enquanto contraponto de crítica incisiva da ideologia positivista falhou em combater alternativamente essa ideologia sob quais

pressupostos? Poderíamos conjecturar que no nível das ideias saiu vitoriosa, mas não pode superar o plano político proposto pelos positivistas engajados na ordenação do novo regime de governo? Se, Romero questionava-se: “Qual a lei sociológica que vai presidindo ao desdobramento dos factos?” (ROMERO, 1894, p. IX), haveria então de se construir uma sociologia rivalizante. Fatos aqui não apenas demarcados pela transição entre os dois sistemas políticos distintos – Império/República – e dois modelos ideológicos distintos – positivismo/evolucionismo – mas também todo espectro de domínio de ordenamento da sociedade e sentidos atribuídos a ordem desses fatos no tempo. O embate entre ideologias concorrentes no limiar da república, suas circulações, usos, abusos e projeções enquanto modelos mais convenientes e adequados ou não a realidade de então, guarda em si a relação irreduzível entre a sociedade e as ideias que lhe dão densidade e profundidade. Pelo menos no entendimento de Romero. Seu livro *Doutrina contra doutrina* (1894) é dedicado ao embate entre o positivismo e o evolucionismo na esfera filosófica e doutrinária, ainda que: “aos positivistas é evidente que a substância monárquica no Brasil se afigurava arcaica; mas não a forma autoritária de governo” (FREYRE, 1990, p. 17). Na realidade, o positivismo já circulava entre nossas esferas intelectuais antes de se tornar “a ideologia-síntese” da recém-proclamada República:

Assim, a partir dos anos 1840, o positivismo mais ou menos bem-digerido tornava-se uma doutrina militante. Desde 1850, as teses brasileiras apoiaram-se sobre o pensamento científico positivista e sobre o “sistema geral” de Auguste Comte. O *Cours de philosophie positive* e o *Traité de géométrie analytique* foram adotados na Academia Militar, na Escola Naval, na Escola Politécnica e na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, antes de sê-lo pelas faculdades de Direito de São Paulo e do Recife. Os homens de progresso (médicos, engenheiros etc.), investidos da missão de salvar a nação, aderem a esse sistema global (SKIDMORE, 2012, p. 45).

Como já ressaltamos, no caso da Escola do Recife, essa recepção não foi tão passiva e pacífica. Ainda no fim da década de 1860 e na década seguinte os moços do Recife já debatiam o ideário comtista: “Esses jovens estudavam intensamente o positivismo, o evolucionismo e o materialismo. Liam Comte, Darwin e Haeckel, além de Taine e Renan. Nos primeiros anos, o fascínio do romantismo continuou intacto, mas, no começo da década de 1870, Sílvio Romero e Tobias Barreto lançaram uma campanha feroz contra o indianismo e o ecletismo” (SKIDMORE, 2012, p. 45).

E não apenas ecletismo, também o positivismo foi o alvo preferencial das críticas de Tobias e Romero, antes mesmo do positivismo assumir lugar de destaque na cena política brasileira republicana. Em *Doutrina contra Doutrina* (1894), Romero é explícito quanto à

sua ojeriza ao positivismo e seu intuito em combater a “infiltração do comtismo na política brasileira” (RABELLO, 1967, p. 99). Infiltração essa propiciada, sem dúvida, pela força da cultura francesa no país. Como aponta Thomas Skidmore: “Ademais, o positivismo advinha da França, país cuja cultura gozava de enorme prestígio entre os brasileiros letrados. Era lógico, embora irônico, que os rebeldes intelectuais lançassem mão de Comte a fim de atacar a imitação servil de Victor Hugo pela geração mais velha” (SKIDMORE, 2012, p. 47). Essa tradição que liga Victor Hugo a Auguste Comte é de extrema importância para a compreensão da recepção do positivismo. Ela desvela uma curiosa relação entre os dois pensadores e a leitura e apropriação brasileira de suas obras e ideias. Sobre a sedução do positivismo e do hugoanismo fiquemos com a análise de Carelli:

A passagem da nostalgia da antiga ordem, cara a Chateaubriand, para o anúncio messiânico de um mundo novo correspondente à evolução filosófica de Victor Hugo, seduz as elites brasileiras sensíveis aos ecos da ‘primavera dos povos’, da revolução de 1848, como Saint-Simon, Auguste Comte ou Pierre Leroux, Hugo, fiel à sua ‘inquietação social’, acredita que a miséria será infalivelmente estrangeira pelo progresso (CARELLI, 1994, p. 145).

Se na França as ideias de Victor Hugo serão bases de crítica social ao mundo do capital emergente e em expansão articulada pela Revolução Industrial, no Brasil sua estética literária fará mais sentido do que essa crítica ao presente. Sendo assim:

Hugo catalisa as aspirações nacionais que preconizam um sopro lírico se identificando aos mitos hugonianos tais como o de ‘povo’, contido em *Os miseráveis*. Compreende-se facilmente que esta mística da história como absoluto tenha mobilizado a sensibilidade de um povo que toma consciência de seu destino comum. A poesia visionária do senhor e a de seus epígonos brasileiros tiveram capacidade de mobilização, na medida mesma em que integraram a vontade humana na evolução da história (muito mais explicitamente que a visão positivista, que tende a valorizar as leis internas da transformação orgânica da sociedade) (CARELLI, 1994, p. 146).

Logicamente que a poesia romântica aqui inspirada em Hugo absorvera aspectos fundamentais de uma visão de mundo ampla: “Os sonhos humanitários e os temas sociais da poesia hugoniana transplantados para o contexto brasileiro concentram-se essencialmente em torno da abolição da escravidão. A expressão poética maior do combate por esta causa é Castro Alves” (CARELLI, 1994, p. 146). Daí uma das raízes da força dos jacobinos republicanos no Brasil, representados pela figura de Silva Jardim, que rivalizou com positivistas pela prioridade na memória sobre a proclamação e na construção dos heróis e símbolos nacionais: “O misticismo social e messianismo de um Victor Hugo reforçaram a

'lenda' da Revolução Francesa. Mas esta adoção brasileira não se faz sem contradições, pois Hugo é ao mesmo tempo o ídolo dos românticos (conservadores e revolucionários) e do imperador dom Pedro II" (CARELLI, 1994, p. 147). Dessa forma, a construção de um projeto nacional tomado à esteira pelos positivistas se iniciara com o romantismo literário, de um lado, e do outro com a missão de coleta e sistematização da história e geografia nacionais levada a cabo pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Nesse contexto de nascimento de uma nação, era preciso passar de um "instinto de nacionalidade" à edificação era de uma "consciência nacional" veiculada por um discurso e por uma série de símbolos. O projeto nacional nascido no movimento romântico estava presente na criação literária, mas também na composição musical ou na criação arquitetônica (sic.) (CARELLI, 1994, p. 148).

Segundo Márcio do Nascimento, Tobias e a Escola do Recife concorreram para disputar a primazia das ideias com o grupo dos positivistas:

Tobias Barreto e alguns dos seus colegas positivistas do núcleo do Recife compartilharam também da aspiração de elaborar uma 'ciência *política positiva*', pautada em princípios tais que permitissem superar as diferenças, os conflitos sociais, as efervescências políticas e ideológicas oriundas das diferentes demandas surgidas no contexto de crise do Brasil Império. Por meio dela, esperava Tobias superar os interesses polarizados e orientar a Nação nos seus passos rumo à modernização, prescindindo do recurso da revolução (NASCIMENTO, 2010, p. 139).

O paradoxo aparente entre o novo regime político, a modernização das instituições e opção pela República presidencialista se articulavam assim a uma certa tradição que vislumbrava a França como modelo onde a ideologia positivista moldada sob uma teleologia inexorável servia aos propósitos de nossa elite ansiosa pela: "ideologia, enquanto sistema intelectual estruturado (...)", que entretanto: "oferece apenas o esboço abstrato que precisamente importa transformar, adaptar, para responder às exigências do momento" (ANSART, 1978, p. 16). Essa aparente contradição entre ideologia e suas possíveis recepções coloca em jogo a dinâmica entre a apropriação das ideias e seus efeitos: deformação, ressignificação, instrumentalização política ou prática etc. Assim: "não é precisamente a ideologia que é preciso tomar como fonte de doação dos significados e sim a totalidade indefinida das linguagens em suas particularidades e contradições (...). A teoria é ineficaz se não for divulgada e, inversamente, a propaganda só é eficaz na medida em que propaga mensagens para todos e inteligíveis" (ANSART, 1978, p. 16). E sob esse signo de apropriação nossa elite manteve uma relação, em certo sentido, paradoxal com o modelo europeu francês (especificamente o positivismo):

Essas imagens francesas eram freqüentemente desvalorizadas em relação aos modelos incontestados de desenvolvimento à européia. Na oposição clássica entre barbárie e civilização, o francês conhece seu lugar e o brasileiro que pertence à elite de seu país julga-se branco e *afrancesado*, para rivalizar com seu modelo, sacrificando assim sua herança ameríndia e exorcizando a presença africana (sic.) (CARELLI, 1994, p.105).

Dessa maneira, na circulação das ideologias, o cuidado maior deve levar em consideração que: “a articulação entre a produção da linguagem política e o desenvolvimento dos conflitos permaneceu obscurecida por uma tradição intelectualista, que tende a isolar a linguagem de suas condições sociais de produção” (ANSART, 1978, p. 14). Essa tradição intelectualista realiza a recepção e ressignificação das ideias francesas, incluindo o positivismo, alternando sua interpretação e aplicação diante das enormes diferenças nos contextos de produção das ideias.

Ou seja, não se trata de um conhecimento das coisas definidas como objetos e possuidoras de uma verdade essencial, dada; trata-se de uma análise dos quadros formais através dos quais foi possível conhecer as coisas, falar das coisas, com a diferença de que esses quadros formais não se encontram na estrutura do espírito humano, do sujeito que conhece, mas se situam num espaço de relações, entre o sujeito e o objeto, historicamente constituído (SALOMON, 2011, p. 328).

Além da escravidão, a permanência da monarquia, sua não resistência diante do golpe republicano e até mesmo a “escolha” pelo modelo político a ser importado evidenciam as contradições dessas circulações de ideias. Como escreve Carelli analisando essas circulações, principalmente com uma “(...) forte lusofobia, [que] vai, ao longo do século XIX, tomar corpo na consciência do povo” (CARELLI, 1994, p. 105), as importações de ideias não estavam estéreis a consciência dos intelectuais brasileiros em torno das diferenças contextuais entre o universo de formulação na Europa e sua pertinência e capacidade de aplicação em território nacional:

Esse movimento nacionalista não aceita mais os julgamentos peremptórios que os europeus continuam a tecer sobre sua sociedade. É neste jogo de espelhos deformantes que os brasileiros se viram encarcerar com um mal-estar crescente. De fato, certos intelectuais terão consciência da defasagem entre a realidade de seu país e as representações européias, defasagem esta que acentuava necessariamente uma visão exótica, dirigida por definição a sublinhar os traços diferenciais, mas sugestivos. Esta busca do pitoresco freqüentemente conduz o relato de viagem e torna-se um texto mais ou menos ficcional (CARELLI, 1994, p.105-6).

No caso do liberalismo político à luz da política do Império, Tobias declarava também



sua ressalva, colocando-se numa linha cinza que não o vinculava nem ao Império ou à República, naquele momento em fase de gestação:

Mas eu não cansei de ser liberal, o que vale dizer que ainda não cansei de crêr na realidade de uma força superior que nos descobre um mundo melhor, que nos impelle para elle; ainda me não senti obrigado a ajoelhar-me diante dos idolos e pedir perdão da minha virtude, a única, talvez, de que me posso lisongear, a virtude de poder pensar no povo sem pensar no rei, estes dous conceitos que para mim serão sempre os dous termos de uma antinomia do sentimento, mil vezes mais inconciliavel que as antinomias da razão (BARRETO, 1926a, p. 153).

Segundo Tobias, até o liberalismo vulgarizara-se e se descaracterizava no que tinha de superior: a defesa dos valores da liberdade e do progressismo, pelo menos na teoria, dos costumes. Lamentou o fato nos seguintes termos: “O liberalismo tornou-se um artigo da moda, um costume do dia, um objecto de negocio”<sup>6</sup> (BARRETO, 1926a, p. 159). Nessas bases é que podemos considerar o liberalismo de Tobias e da Escola do Recife como difuso, ou nas palavras de Mota e Lopez, “eram plásticas, e adaptáveis seja a repúblicas ou a monarquias parlamentares” (MOTA, 2015, p. 497). Mas para os jovens do Recife as ideologias importadas, incluída aí o positivismo, eram demasiadamente sedutoras. Traziam o ar da novidade e colocaram em movimento os debates fervorosos sob a centelha de Tobias e suas polêmicas:

Os sistemas filosóficos eram cometas no céu da curiosidade dos jovens nordestinos reunidos no Recife. Embriagados de conhecimentos novos, logo estavam ressacados, buscando outras novidades, com a pressa própria dos que conspiram. Para o combate ao domínio dos poderosos, os jovens construam barricadas na imprensa, nas lojas maçônicas, nos corredores da Faculdade de Direito, nas ruas e nos teatros, espalhando teorias, cada um com uma função amplificada, na dimensão do anseio da liberdade que unia aqueles sedentos de saber novo. Ao desembarcar no cais do Recife, com uma carta de professor de latim licenciado em sua Província, Tobias Barreto parecia auscultar o silêncio dos revoltados, solto no ar que varria as ruas daquela “cabocla civilizada”. Diante da cidade evocou seus heróis e suas lutas, pranteando a homenagem de quem se iguala na mesma postura batalhadora (BARRETO, 1994, p. 135).

No campo da política local, nas províncias e municípios, as polêmicas reverberavam as formulações teóricas estrangeiras que funcionavam como o meio apropriado para a

---

6 Optamos pela manutenção da escrita e grafia conforme presente na documentação histórica analisada, tendo em vista, que consideramos a estrutura linguística de época como elemento fundamental na análise de conteúdo histórico. Em outras palavras, a transcrição da grafia e norma culta para a atualidade poderia de alguma forma descontextualizar o estilo e os efeitos discursivos na origem desses textos, esvaziando seus sentidos históricos. Para uma discussão aprofundada sobre este debate, indicamos: FARACO, 2005.

distinção do intelectual nos embates mais diversos, fosse no parlamento ou nos jornais. Após a Guerra do Paraguai a constituição de um reordenamento do campo político-partidário mantinha relação íntima com as ideologias estrangeiras que colocavam em perspectiva uma guinada no universo intelectual. No olhar de Vicente Licínio Cardoso:

Todavia, o embate violento entre os partidos, bem refletindo as insuficiências orgânicas da nação, foi adiado. Protelou-o a Guerra do Paraguai, como observou ainda Euclides, havendo ficado esse acontecimento externo inconfundivelmente gravado em nossa história como um divisor de águas especialíssimo, como opinara, antes, Joaquim Nabuco. Porque, de fato, a guerra separara a agitação monárquica, fermentada dentro dos partidos — de acanhada significação política aliás — da evolução democrática republicana firmemente esboçada desde 1870 (CARDOSO, 1938, p. 134).

A Guerra colocara em pauta tanto as noções de nacionalidade e nacionalismo, quanto da soberania do Estado Nacional. No campo político os temas correntes na filosofia política sofrerão profundo impacto das ideias estrangeiras mais recentes naquele momento. Assim, a confluência de posições em torno da ideia de liberdade, coração do liberalismo em Tobias e ainda do contorno geral do liberalismo do oitocentos, percebemos que há um jogo intrincado entre política e liberdade. Os termos se relacionam mutuamente e ainda seccionam temáticas íntimas da própria trajetória dos intelectuais da província: política nos municípios, o lugar do direito, a ideia de força, a ideia de igualdade e a noção de história.

O que mais salta aos olhos, o que mais fere as vistas do observador, o fenômeno mais saliente da vida municipal, que bem se póde clamar o *expoente* da vida geral do país, é a falta de coesão social, o desagregamento dos indivíduos, alguma coisa que os reduz ao estado de isolamento absoluto, de átomos inorgânicos, quasi podia dizer, de poeira impalpável e estéril. Entre nós, o que há de organizado, é o Estado, não é a Nação; é o governo, é a administração, por seus altos funcionários na corte, por seus subrogados nas províncias, por seus ínfimos caudatários nos municípios; - não é o povo, o qual permanece *amorpho* e dissolvido, sem outro liame, entre si, a não ser a comunhão da língua, dos máos costumes e do servilismo (BARRETO, 1926a, p. 101).

A crítica se concentra no elemento constitutivo de qualquer Nação moderna: o povo. Sujeito político que emerge na Revolução Francesa e é alçado a sujeito de direitos, em território nacional estaria condicionado a uma maquinaria política das elites. Alienado, dessa maneira, de qualquer participação ativa nos processos políticos tanto da esfera municipal, quanto da Corte Imperial, o povo seria o elemento-chave para a escrita historiográfica oitocentista e suas projeções de futuro (Cf: TURIM, 2005, p. 108 e ss). Crítica essa bastante pertinente aos propósitos do Movimento Republicano que declarou em seu Manifesto que: “Não reconhecendo nós outra soberania mais de que a soberania do povo, para ela apelamos.

Nenhum outro tribunal pode julgar-nos: nenhuma outra autoridade pode interpor-se entre ela e nós” (MENEZES, 1998, p. 648). Na esfera cultural o povo é imagem fundamental dos românticos, já que: “são os intelectuais românticos os responsáveis pela invenção do conceito do povo, conceito esse necessário à elaboração de toda uma teoria que criava também dentro do conceito de classe um espaço de idealização e de evasão” (BAREL, 2002, p. 268-9). Na ordem civil e política questionada pelos republicanos, traz à tona um dos grandes temas da filosofia e da política: a questão da liberdade. Curiosamente neste debate Tobias Barreto, recorre a Charles Darwin.

Com effeito, na lucta prova-se a força; e a lucta, por sua vez, desperta e produz a força. Como se vê, é isto ainda uma das formas da doutrina de Darwin, pela qual a liberdade mesma deixa para quem não se acha predicado condigno, *um nome que só tem vocativo*, um grito, uma interjeição, para entrar nos dominios da experiencia e ser no chamado mundo moral o que é, por exemplo (o leitor não se espante), a musculatura masculina, a própria barba viril no mundo physico: - um resultado de desenvolvimento particular, um producto tambem do *struggle for life e natural selection*, estes sedições estribilhos do dia, aos quaes, entretanto, a mesma sedicidade não é capaz de tirar o alto valor e profunda significação scientifica. Isto, porém, não só em relação á natureza e á sociedade, com quem o homem vive em perfeito combate, mas ainda em relação ao seu mundo intimo, frente á frente, com suas paixões, vis-á-vis de si mesmo. A liberdade é sempre uma conquista (BARRETO, 1926a, p. 139).

Natureza e cultura aparecem então intrinsecamente ligadas como elementos conflitantes das posições que conduzem o indivíduo a estabelecer as mais variadas reações diante das imposições sociais dentro do contexto em que vive. Em outro movimento Tobias evoca a figura de Arthur Schopenhauer (1788-1860), na defesa de um saber capaz de confluir liberdade e razão, já que o conhecimento no universo filosófico seria a realização mais completa da liberdade.

O que disse Shopenhauer da razão humana, a deusa da *philosophia*, por elle desencantada e reduzida as proporções singellas de uma qualidade *feita* ou *adquirida*, assenta em cheio na liberdade, esta outra *deusa*, cujo culto idolotrico não tem sido menos perigoso, e não é hoje menos ridículo que o da sua orgulhosa irmã. Como a sciencia da razão, a sciencia da liberdade – e realmente pode se falar de uma tal – não é ainda o que devem ser todos os ramos do saber humano, uma sciencia de relações de verdades proporcionaes aos factos (BARRETO, 1926a, p. 139-140).

Tobias prossegue o raciocínio atacando agora o pensamento utópico por fazer, aos seus olhos, uma leitura equivocada da liberdade:

O conceito de liberdade será um pouco mais tarde tão diverso da intuição hodierna, quanto já hoje, em grande parte, é elle differente das formulas sacramentaes do velho

cathecismo liberal. Assim, afóra os obstinados maniacos francezes, e mais alguns, ou embusteiros, ou parvos, de outras nações, que se associam ao *grupo francez*, - para suppor aqui, por instantes, realizado o sonho de Saint Simon e servir-me da sua expressão, - com excepção desses taes, cujo numero aliás pouco revela que seja duzia ou legião, ninguém mais fala nem crê nos prodigiosos effeitos de uma liberdade ideal. A natureza divina deste *verbo*, bem como a de Jesus, vae sendo posta á conta dos phrenesis poeticos e das creações phantasticas (BARRETO, 1926a, p. 140).

John Stuart Mill (1806-1873) é o contraponto liberal referenciado no debate, porque segundo Tobias, ele se tornou o: “philosopho predilecto da industriosa sociedade moderna, aborrecida, impaciente de qualquer apparencia de tyrannia” (BARRETO, 1926a, p. 144). Em torno de Mill o jurista sergipano constrói sua noção de liberdade:

Bem póde se me objetar: - E Stewart Mill?... Que dizes de Stewart Mill, cujo famoso livro – *On Liberty* –, que elle mesmo considerava a sua mais importante obra, é chamado o evangelho politico do seculo XIX? E onde é que melhor já se entoou um hymno á liberdade, como nós sonhamo-la, como nós quizeramos tel-a, do que nesse opusculo de ouro?

A objecção é de peso, mas nem por isso irresponsavel.

Ao falar de Stewart Mill e do seu livrinho exemplar, actualmente mais elogiado do que lido, eu sinto, por effeito não sei de que lei psychologica, virem-se á lembrança aquellas malignas palavras de Henrique Heine: – “o francez ama a liberdade, como sua noiva, o inglez, como sua esposa, o allemão como sua avó.” – Á parte o que diz respeito á velha avó e a jovem *noiva*, consideremos somente a liberdade, *como esposa*, visto que Mill era inglez, era um filho leal, segundo Tretschke, “dauella classe media, legitimamente germanica, da Inglaterra, que desde os dias de Ricardo II, tanto no bem, como no mal, por meio de um serio impulso para a verdade, como por meio de um tenebroso e *phanatico zelotismo*, de preferencia tem representado a vida intima, o trabalho espirital desse paiz” (BARRETO, 1926a, p. 140-1).

Além do fragmento destacar uma das características da recepção de autores por Tobias (via leituras de terceiros, no caso Mill aqui figura via Tretschke), ele também ressalta a crítica constante à cultura francesa. Assim, a análise de Tobias sobre a Revolução Francesa coloca em perspectiva tanto sua visão sobre o processo que irrompeu o tempo contemporâneo, quanto suas críticas as ideias de “liberdade” e “igualdade” à luz desse grande marco da história Ocidental. Assim, sua definição de liberdade vai explorar a relação desta com a distinção natureza/cultura pelo viés evolucionista. Para o sergipano, então, liberdade assume a feição do “aperfeiçoamento” e da “conquista” que “que o homem adquire, de dirigir seus actos para um alvo real ou ideal, por elle prefigurado, e quasi sempre em opposição ao pendor da natureza” (BARRETO, 1926a, p. 66). Na crítica Tobias estende suas considerações sobre a Revolução Francesa também ao comunismo, já que este compartilharia ideais derivados do processo revolucionário. A guinada que Tobias realiza em sua crítica, transitando entre a

definição dos conceitos atrelados a uma condição moral, coloca em perspectiva a oposição entre os termos oriundos do ideário da Revolução Francesa. Liberdade e igualdade seriam então, por princípio, autoexcludentes e suas consequências levariam a resultados opostos da enunciação inicial de seus pressupostos. Mas, e quanto a fraternidade, o que pensa Tobias Barreto? Nas suas palavras:

Quanto á fraternidade, francamente vos declaro que considero-o mais um conceito religioso, do que um conceito politico. Dentro dos limites, em que se póde ser realizada, ella não é o sacrificio da pessoa, pelo qual recebe-se uma bofetada, e offerece a face para receber a segunda, mas é somente a união de todos numa mesma idéa, num mesmo sentimento, – a idéa de patria, o sentimento do direito. E dest'arte exercida, a fraternidade torna-se decunda, porque conduz á conquista da liberdade, pondo de parte os sonhos extravagantes de uma igualdade impossivel (BARRETO, 1926a, p. 104).

O raciocínio conclui um círculo interpretativo. Se a fraternidade não pode se realizar no plano político é justamente porque ela coloca em contraposição a liberdade e a igualdade. O cerne do processo revolucionário na França continha um confronto entre classes sociais e o reordenamento do espaço político dessas classes. No contexto brasileiro, estaríamos sob a égide da mesma categorização de classe:

É certa que a nossa população se acha dividida não somente em classes, mas até em castas. E não só em castas sociaes, como tambem em castas politicas, quaes são sem duvida os dois partidos, que se disputam no poder, dos quaes o dominio de um é equivalente á perseguição do outro, modificada apenas pela infamia dos renegados e dos transfugas (BARRETO, 1926a, p. 105).

Ainda assim, a afamada igualdade propalada pela França é razão de crítica justamente quando se contrapõe ao desejo revolucionário de emancipação individual:

Em um paiz em que cada indivíduo é um Narciso, e o publico a fonte chrySTALLINA, em que elle se contempla e enamora-se de si mesmo; em um paiz, *le plus vilain pays du monde*, - a expressão não é minha, é de Stendhal, - *que les nigauds appellent la belle France...*, onde todos os movimentos e attitudes do indivíduo parecem calculados para o applauso, e como que sempre acompanhados de um... *qu'en dira-t-on?! -*; num paiz, enfim, onde a polidez, que em ultima analyse vem a ser tambem, a seu modo, uma tyrannia, uma coacção da pessoa, é mais que um appendice, - é um subrogado da moral, e dest'arte até se viola com menos remorsos um artigo do *Code Penal*, do que uma regra sacrosanta de genuina *politesse française*; - em semelhante meio, querer emancipar o indivíduo do poder e influencia da sociedade, é um bello pedaço de phantasia, um dos melhores capitulos de – *Philosophie pour rire* (BARRETO, 1926a, p. 145).

A contradição dos termos, torna sua antítese irrefutável. A pretensão idealista

de emancipação dos indivíduos “do poder” da sociedade transbordam numa fantasia de dimensões ingênuas sobre a natureza do ordenamento social. O ceticismo de Tobias nessa questão mantém paralelo com a condição da estrutura social do Brasil imperial, sedimentado nas bases da escravidão. Dar crédito a possibilidade da liberdade à luz de um regime sociopolítico violento exige de qualquer analista um nível de empatia que apenas o conhecimento empírico das condições de possibilidade de tal emancipação tornam possível. Tobias não possuía essa experiência. Nem mesmo a corte ele conhecerá. Ainda assim, sua crítica em termos conceituais tem coerência teórica. Nesse sentido, o liberalismo tampouco representara a alternativa mais palpável, já que: “Todo ideal explica, porque os metaphrastas liberaes, com os seus brincos de imaginação, com os seus navios sempre de velas desfraldadas, á espera de vento, que os conduza ao paiz da felicidade, muitas vezes prestam mais serviços aos governos despoticos, do que os próprios theoreticos do absolutismo” (BARRETO, 1926a, p. 146). Caminhava assim Tobias para outra alternativa capaz de alinhar as singularidades do Brasil aos contextos e pensamentos exteriores.

## O GERMANISMO COMO PROJETO, PROJEÇÃO E ESPELHO

Mas, a sua crítica da liberdade como noção e como realidade social e política, não se sustenta somente num olhar puramente formal. Ainda que no Império o Liberalismo se fundava em noções, como bem destacam Carlos Guilherme Mota e Adriana Lopez, genéricas de liberdade e igualdade “(...) plásticas, e adaptáveis seja a repúblicas ou a monarquias parlamentares” (MOTA, 2015, p. 497), as idiosincrasias de nossa realidade política e social e recepção de ideias que iam de encontro a essa realidade, facilitaram o ordenamento de uma crítica aguda as formas com que nossa elite imperial absorvia esse ideário. Já no campo filosófico o Império, “vivia o conflito entre Direito Natural e Escolástica, e que a ideologia liberal era uma forma de pensamento adaptável a qualquer sistema político, até o monárquico” (MOTA, 2015, p. 496). Essa anomalia entre uma ideologia demasiadamente fluida e suas contradições no contexto de apropriação abriu espaço para a formulação das críticas de Tobias. De um lado então, sua crítica é fomentada pelas nossas contradições sociais e culturais. De outro, pelo seu diálogo com a cultura germânica, especialmente ao evolucionismo via Ludwig Noiré e Ernest Haeckel. Acompanhemos seu raciocínio:

Já deixei escripto que a liberdade é sempre uma conquista; - mas isto não se oppõe a que ella seja tambem uma herança, não no sentido rhetorico e trivial, mas no sentido scientifico de um facto *phylogenetico*, para exprimir-me na linguagem de Haeckel. Em harmonia com os principios de sua Philosophia monistica, diz Ludwig Noiré - “A liberdade humana é um fructo, tarde amadurecido, do longo, infatigavel esforço de innumerables

gerações: - da *determinação* deste grande passado, e somente della, é que resulta para nós a liberdade actual...”

E Goethe já tinha dito: - “O que tu herdaste de teus paes, adquiere-o para possuil-o.

A liberdade é um dos bens componentes deste patrimonio herdado, que mais que todos importa *adquirir pela propria força*” (BARRETO, 1926a, p. 147).

O elemento da “herança” é fundamental na teoria da evolução das espécies e, posteriormente, ganhará maior densidade com o desenvolvimento da genética. Tobias “transpõe” para a dinâmica social as características intrínsecas ao movimento de luta das espécies pela sobrevivência, incluída aí a hereditariedade, com a pequena diferença nesse caso de que é necessária uma tomada pela força e consciência de uma liberdade que é fruto da própria história e das gerações passadas. O evolucionismo é chave de compreensão da realidade social ainda que Tobias declare que, “Darwinista ou haeckeliana, pouco nos importa, o que queremos é a verdade” (BARRETO, 1926a, p. 167). Retórica a parte, inegavelmente o evolucionismo conformou a crítica de Tobias as nossas estruturas de recepção ideológica. Mas essas contradições na dinâmica das apropriações que anacronizaria positivismo e liberalismo isentaria o evolucionismo por quais termos? Em outras palavras, quais elementos tornariam a mesma crítica improcedente para o pensamento germânico? Tobias declara por várias vezes o impacto que as ideias vindas da Alemanha causaram em seu espírito. Em um de seus discursos chega a proferir as seguintes palavras:

Ha uma orthodoxia liberal, que não tolera o menor afastamento da terra sancta de sua dogmatica. Eu serei, portanto, aos olhos de muitos, aos olhos de todos, uma ovelha desgarrada, um liberal heterodoxo. Mas este peccado não é, em si mesmo, o que mais espanta; maior que o proprio crime é a circumstancia, que o agrava, a circumstancia exotica de me ter deixado envenenar das doutrinas allemans (BARRETO, 1926a, p. 147).

De modo recorrente, Tobias cruza a natureza do indivíduo – a sua própria, inclusive – e do individual para traçar a dinâmica de articulação entre ação, história, singularidade e determinações culturais, sociais e naturais. E é neste cruzamento que podemos perceber sua insatisfação com as determinações do positivismo, que interfere sobremaneira nas suas posições políticas. Se existem leis históricas, certamente não são as defendidas pelos positivistas que regeriam a máquina das sociedades modernas.

Não sou judeu para crer no Messias, nem tenho a ingenuidade dos primitivos christãos para acreditar na *parousia*; mas sou philosopho em confiar nas leis da historia, que regulam o destino dos povos; e essas hão de tambem cumprir-se entre nós. Os cometas não percorrem uma mesma orbita, e as nações não seguem um mesmo caminho. Do paiz em geral se ergue como que um sussurro de imprecações e lamentos, é o naufragio

que se aproxima. Nada de bater nos peitos, nem de pedir misericórdia. Ninguém nos socorrerá, se o socorro não vier de nós mesmos. Abramos mão de nossos prejuízos, de nossas reservas, de nossos temores, e sejamos um povo livre (BARRETO, 1926a, p. 109).

A crença numa possível vitória pessoal e individual contradita, num primeiro olhar, sua defesa do evolucionismo. Pelo menos em parte, tendo em vista que há uma clivagem entre o indivíduo e o desenvolvimento dos povos como entes biológicos frente a natureza. Dessa forma, Tobias passa da crítica conceitual da fraternidade à sua dimensão em termos de humanidade (nós enquanto espécie).

Os apóstolos da *paz universal*, os capuchinhos philosophicos da *fraternidade humana*, illudem-se de todo, se é que, pelo contrario, não querem illudir. (...). No dia em que a humanidade constituísse uma só família segundo os votos dos seus prophetas, deixaria ella de existir, porque, desaparecendo a lucta, desapareceria tambem o impeto da vida. Os povos têm cada um o seu alvo, o seu fim a perseguir; a humanidade, porém, não tem um fim próprio, e assim não póde perdurar e progredir, senão dividida em estados, nações e raças, que emulam, que se contradizem e luctam entre si. O desenvolvimento humano effectua-se por mei de contrastes, da mesma forma que o ponteiro do relógio avança pelos vaivens da pendula (BARRETO, 1926a, p. 126).

O caráter evolucionista dos povos, ou ainda, a sua irreduzível natureza evolucionista reforçaria a impossibilidade da fraternidade, já que a luta seria a força motriz da espécie e da humanidade:

Tão pouco póde existir uma união, uma *fraternidade humana*, como existe uma *historia humana*, uma *língua humana*. Bem que se diga, - e realmente seja aceitavel, - que o homem é um *ente historico*, esta verdade não deixa de soffrer, todavia, suas restrições. Porquanto, sem ellas, qual viria a ser, por exemplo, a *historicidade* do Papua ou do Esquimó, e de tantos outros *residuos* inuteis ou *esboços* desprezíveis, que ficaram fóra da acção do geral processo evolutivo? (BARRETO, 1926a, p. 127).

A própria ideia de força é elemento-chave nessa “historicidade” do ser humano. Existem franjas singulares de ordenações sociais que escapam dos condicionamentos gerais da evolução dos povos. Dessa forma, a própria humanidade é colocada em uma perspectiva negativa numa linhagem de pensadores os quais Tobias se liga diretamente:

Não nos illudamos: – o conceito da humanidade é apenas uma categoria do pensamento, senão antes um *schemma* da phantasia, que nas almas estremecidas póde elevar-se ao gráu de um postulado do coração, um suspiro, um – *quem me déra!* – Quem nos dera, com effeito, que todos fossemos irmãos, que como taes nos amassemos! Nada mais bello, sem duvida. Mas tambem nada mais irrealisavel. É um modo diverso de exprimir a formula vulgar da grande illusão humana: - *quem me dera ser feliz!* – ‘A esperança



de uma futura felicidade positiva da humanidade e, por força dessa esperança, a co-operação para o desenvolvimento do *todo*, forma o *terceiro estadio* da illusão, diz E. von Hartmann'. É sabido que este philosopho, o qual com Byron, Shopenhauer e Leopardi constitue, por assim dizer, o grupo dos quatro evangelistas do pessimismo (...) (BARRETO, 1926a, p. 128).

Nem mesmo a fraternidade política de considerável influência no Império – a maçonaria – escapa do olhar arguto do crítico da fraternidade. Ideia essa imaterializável e irrealizável em *práxis* política ou mesmo cultural, na sua percepção:

O amor christão tornou-se uma phrase hypocrita, e o humanismo maçonico uma bravata ridícula. A igreja, que se diz órgão do primeiro, préga o jejum e banqueteia-se, aconselha agua e bebe vinho, ao passo que a *loja*, por sua vez, continua a occultar dos olhos dos profanos o seu tremendo segredo, o quem consiste exactamente no seu...*nada fazer*. Não basta expôr e figurar a humanidade 'como um *todo*, unido pelos laços de fraterno amor para um esforço commum traz tudo que é verdadeiro, bello e bom' – é mistér, principalmente, organizal-a para esse fim. Mas... quaes são, e onde estão os órgãos dessa alliança enorme? (BARRETO, 1926a, p. 129).

Ideias que não encontram possibilidade de efetivação e realização prática se caracterizariam como ilusões: “Repito, que Hatmann dividio em tres estadios as illusorias pretenções do homem; sendo pois o terceiro e ultimo delles a aspiração phantastica de um reino de Deus na terra, no qual a dita suprema de cada um consistirá precisamente na suprema dita de todos” (BARRETO, 1926a, p. 128). Muito além de uma postura que relegue à leis universais a determinação do futuro e explicação do passado, Tobias retoma o valor que dá ao indivíduo como elemento causador de toda mudança possível em sociedade <sup>7</sup>(BARRETO, 1926a, p. 123), enunciando uma afirmação do vitalismo evolucionista: “O preço da victoria adquirida, não tanto sobre um governo maléfico e execravel, como antes sobre nós mesmos, sobre nossos desvarios, e a nossa facilidade em deixarmo-nos intimidar, ou seduzir, pela tentação dos seus demonios” (BARRETO, 1926a, p. 109-110). Sua crítica ao positivismo também reverbera no catolicismo, já que a “religião da humanidade” bebeu na tradição cristã em variadas formas, mas principalmente na crença de uma natureza humana universal a todos os indivíduos:

A mais importante organização social, de que a historia dá conta, depois do imperio romano, o catholicismo, - espécie de arvore immensa que tinha a pretenção de espancejar o céu com as ramas e fazer na sua sombra acampar o exercito, ou amalhar-se o rebanho

---

<sup>7</sup> Aqui Tobias cita *A miséria da Filosofia* de Karl Marx, mas sem uma realizar uma discussão exaustiva da obra. Constava na biblioteca particular de Tobias os dois volumes d'*O Capital*, edição de Otto Meissler (1883-1885).

de todos os povos da terra, - o catholicismo é, aos olhos de quem quer ver, o mais claro exemplo da improficuidade dos esforços empregados para *uniformisar* o genero humano. Sem consideral-o *le chef d'ouvre politique de la sagesse humaine*, e julgal-o dotado de um *génie, eminentment social*, como ensina Auguste Comte, para cuja predilecção e quasi entusiasmo pela religião catholica (entre parenthesis) eu chamo atenção não só dos devotos, que o condemnam, sem conhecel-o, mas tambem dos anachronicos senhores positivistas, que o endeosam sem reservas e declamam em seu nome, contra a igreja e os padres; - sem ir tão longe, como o velho propheta do *Comité positif occidental*, eu penso todavia, que, se ao catholicismo não coube a dita de reduzir a humanidade a um só systéma de crenças e costumes, aptitudes, idéas, sentimentos e acções, como explicita ou implicitamente estava contido no seu programma, nehuma outra associação, religiosa ou politica, podel-o-ha jámais conseguir (BARRETO, 1926a, p. 129-130).

O ceticismo de Tobias reifica uma visão negativa tanto do presente e ainda de sua projeção de futuro. O tema da felicidade, seja por via religiosa ou por meios polítcos, emerge e outra vez desestabiliza as bases teóricas das teleologias e utopias positivas. Mais uma vez a fundamentação desta interpretação dos fatos humanos se sustenta no evolucionismo e na dinâmica da luta pela sobrevivência.

O que resta, pois, de todos os sonhos de eterna paz e harmonia entre os homens, de todos esses mundos phantasticos, formados nas nuvens, para habitação de felizes crentes, que se pretendem filhos dos deoses, e nessa presumpção reclamam para sua especie o cumprimento de altos destinos; - o que resta de tudo isso, é bem triste e pouco edificante: sempre o *homo homini lupus*, a refutar triumphante o *homo momini* Deus, persistindo verdadeiro, a respeito da humanidade, o que disse Scheffel da natureza em geral:

*Denn der Grosse frisst den Kleinen,  
Und der Grösste frisst den Grossen,  
Also löst in der Natur sich  
Einfach die sociale Frage.*

Pelo grande o pequeno é devorado,  
E o grande do maior torna-se presa:  
Simplesmente, dest'arte, se resolve  
A questão social da natureza.  
(BARRETO, 1926a, p. 130).

Tobias era entusiasta da ciência, em especial da teoria da evolução, último lastro, aos seus olhos, de progresso no pensamento da época. Como bem ressalta Raymundo Faoro “As correntes de pensamento diziam que havia um mundo renovado, que era preciso rearticular ao país cadaveroso”, sendo que: “O veículo para a renovação era a ciência – a ciência em filosofia, a ciência em poesia, a ciência na literatura, a ciência na política. Era a ciência como salvação, retomando-se, nas elites que a promoviam, os elos visíveis das

reformas pombalinas” (FAORO, 2007, p. 129). No entanto, a transposição das ideologias para o campo do exercício da política, que deveria articular esses saberes a renovação de nossas instituições e conseqüentemente da cultura nacional como um todo, acabava condicionada não apenas às recepções, mas ainda, às deformações inerentes a divergência entre contextos de elaboração dos referenciais para os contextos de apropriação.

O pensamento político está sob a jurisdição da *práxis*. A *práxis*, entretanto, não é um feixe caótico de instintos, mas de ideias. A recuperação do pensamento político, com seu isolamento conceitual, o extremo da falsa consciência do mito e do arbítrio teórico. Por esse meio se revitaliza realidade política, não aquela mítica realidade nacional, o velocino de ouro do reducionismo, que a procura na subtração das camadas de tinta estrangeiras que a recobriram (FAORO, 2007, p. 40).

Essa dinâmica de apropriações é elemento antigo na formação cultural brasileira. Na análise de Faoro ela se refere, de modo especial, ao contexto da Independência onde: “leituras importadas, seletivamente adotadas e rejeitadas, não para a definição, mas para um esboço de pensamento”. Assim, uma das conseqüências dessas apropriações foi a de que: “a emancipação intelectual do universo português, o acanhado universo mental metropolitano, ocorre gradativamente no penoso esforço de juntas ideias europeias e muitas vezes proibidas” (FAORO, 2007, p. 85-6). Emerge ainda uma vez a defesa da nossa subjetividade diante dos ideais estrangeiros, o que mostra a consciência de Tobias no processo de absorção desses referenciais:

Assim, em summa, eu creio que não é lançando mão do programma revolucionario deste ou daquelle paiz, nem trajando alheia *roupa constitucional*, que poderemos jámais elevar-nos e engrandecer-nos.

Alexandre Humboldt chamou a constituição ingleza um *producto oceanico*; nós seriamos ditosos, se tambem aquella que nos rege, podesse por ventura qualificar-se de um *producto selvatico*. A politica autochtone, ingenita ao character do povo, é a única effizaz e vantajosa, por ser a única, capaz de desenvolvimento (BARRETO, 1926a, p. 138).

No olhar de Sílvio Romero, o germanismo de Tobias Barreto se assentava na sua crença na ciência. Mas não de forma genérica, mas na formulação da intuição monística do mundo:

A sua nova intuição elaborada pelo estudo profundo do positivismo, do darwinismo, das escolas da ciência religiosa alemã, máxime a strauss-bauriana, e pela leitura dos historiadores literários, como Julian Schmidt e H. Hettner, e dos publicistas, como Mohl e Gneist, derramou-se em variados escritos. O germanismo de Tobias Barreto firmava-se, quanto à ciência, na intuição monística do mundo e da humanidade, pressupondo o conhecimento de Comte e de Darwin; e na literatura promovia implicitamente a aplicação do princípio da seleção natural entre as nações, fazendo-nos jogar à margem as migalhas

da civilização francesa e mergulhar na grande corrente da cultura alemã. Semelhante modo de pensar envolvia por força a necessidade crítica objetiva, isto é daquela que, não guardando preferências, estudando os homens e os fatos como eles são, lavra o seu juízo sem tergiversar, por mais enérgico que possa ser (ROMERO, 1980, p. 1189).

Daí então a crítica à Nação fazer todo sentido no contexto de recepção do evolucionismo europeu. Os momentos em que esses intelectuais irrompem o espaço público e organizam formas de superação dos problemas nacionais, mas constantemente tendo como espelho as realidades exteriores, tanto das projeções teóricas de futuro, quando das realizações efetivadas, como por exemplo, as unificações da Alemanha e Itália e ainda a emergência dos Estados Unidos como potência industrial, se concordarmos com Habermas, para o qual, “a esfera pública não se realiza unicamente na república dos instruídos, mas sim no uso público da razão de todos que nela se entendem” (HABERMAS, 2014, p. 269). Dessa forma, para os positivistas a pátria era o coração de edificação da civilização. Nas suas palavras: “A pátria é a mediação necessária entre a família e a humanidade, é a mediação necessária para o desenvolvimento do instinto social” (CARVALHO, 1990, p. 22), justamente porque para Comte: “se a liberdade consistisse em não seguir qualquer lei, ela seria ainda mais imoral do que absurda” (COMTE, s/d, p. 94). É claro que liberdade não se confunde com total liberação das normas sociais, ou o que Comte chama de lei. O que Tobias critica é justamente a manipulação e conspiração de supostas leis e sua subordinação a uma finalidade última passível de controle ou aceleração, o que evoca a limitação mesma, das filosofias da história. Nas palavras de Valdeci Lopes de Araújo: “Por mais bem-sucedidas que fossem, as filosofias da história não eram capazes de garantir a redenção absoluta, a reintegração do tempo histórico perdido, abria-se então a necessidade especificamente moderna de produzir tecnologias capazes de combater a rememoração melancólica da perda do passado, mesmo do mais recente, da história que se vivia” (ARAÚJO In: CARVALHO; CAMPOS, 2011, p. 300). Ainda assim, do ponto de vista político nossa elite imperial, de maneira geral, se afeiçãoou ao utilitarismo de Hume:

O utilitarismo de Hume era a fonte de inspiração comum de todos. Como se sabe, para Hume todos os homens eram velhacos (*knaves*) e só poderiam ser motivados por meio do apelo a seus interesses pessoais. Tratava-se, portanto, de uma concepção de liberdade que se adaptava perfeitamente à noção de liberdade dos modernos como descrita por Benjamin Constant. O mundo utilitário é o mundo das paixões, e não o mundo da virtude no sentido antigo da palavra (CARVALHO, 1990, p. 18).

Retomemos a formulação original da famosa marca teórica do comtismo: a lei dos

três estados. Ela é enunciada já na primeira lição do *Curso de Filosofia Positiva* (1830). Nas palavras de Comte, “esta lei consiste que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo dos nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados teóricos diferentes: estado teológico ou fictício; estado metafísico ou abstracto; e estado científico ou positivo” (COMTE, 2013, p. 140). A ênfase na cientificidade da lei dos três Estados, objeto de crítica por mostrar-se demasiado esquemática é adensada pelo lugar que o direito ocuparia no plano geral de projeção dos diversos ordenamentos da sociedade. Nas palavras de Tobias, enunciadas no discurso *Idéa do Direito* (pronunciado em 1883): “Assim como, de todos os modos possíveis de abreviar o caminho entre dous pontos dados, a linha recta é o menor; assim como, de todos os modos imagináveis de um corpo girar em torno de outro corpo, o circulo é o mais regular: assim, tambem, de todos os modos possíveis de coexistencia humana, o direito é o melhor modo” (BARRETO, 1926a, p. 175-6).

E, para o jurista sergipano, esse papel central do direito no ordenamento da própria história estaria em sintonia com o monismo: “Tal é a concepção que está de accôrdo com a intuição monistica do mundo. Perante a consciencia moderna, o direito é o *modus vivendi*, é a pacificação do antagonismo das forças sociaes, da mesma fórma que, perante o telescopio moderno, os *systemas planetarios* são tratados de paz entre as *estrellas*” (BARRETO, 1926a, p. 176). Na sequencia do discurso Tobias historiciza essa definição do direito nos seguintes termos:

A concepção monistica do direito já existia esboçada no pensamento de Vico. Não é que eu opine com o chauvinismo italiano, professor Bertrando Spaventa, para quem Vico é *il vero precursore di tutta l’Allemagna*, mesmo porque poderia succeder que os allemães me provassem que tres quartos da riqueza de Vico provenieram de Leibnitz; mas é certo que no autor da *scienza nuova*, que aliás já em muitos pontos se tornou *scienza vecchia*, houve como que uma prefiguração do jurista moderno, do jurista, como elle deve ser, indagador e philosopho, capaz de utilizar-se de tudo que serve a sua causa, desde as observações astronomicas de um barão du Prel, até as minudencias naturalisticas de um Charles Darwin (BARRETO, 1926a, p. 176-7).

O jurista moderno, nessa acepção, seria o sujeito que necessariamente transcenderia um puro exercício de formulação legal, para se converter em verdadeiro agente do moderno ordenamento das relações entre os indivíduos. A ciência social por excelência residiria no direito e não na sociologia, a qual Tobias realiza dura crítica nas *Variações Anti-sociológicas* (texto concluído em 1887). O que escapara a Auguste Comte era justamente a dimensão humana dos sentimentos e paixões, objetos inalcançáveis a uma ciência social: “Os sentimentos não figuram em sociologia, mesmo na estática, a não

ser quanto às impulsões que exercem sobre a vida comum ou às modificações que dela que recebem. As suas leis próprias só podem ser convenientemente estudadas pela moral, onde adquirem a preponderância devida à sua dignidade superior na totalidade da natureza humana” (COMTE, s/d, p. 103). Tobias não compactuava dessa concepção de Comte que relegara os sentimentos a esfera da moral. Os sentimentos não se encontravam apartados do próprio movimento da sociedade. Ao contrário, são elementos constitutivos de sua dinâmica. Para Tobias:

O estudo dos phenomenos sociaes, considerados em sua totalidade e reduzidos á unidade logica de uma systematização scientifica, daria em resultado uma monstruosa pantosophia, que é incompativel com as forças do espirito humano. Se nem mesmo como sciencia descriptiva, que aliás, na opinião de Haeckel, é uma contradicto in adjecto, a sciencia social não é constructivel, pois que não pódem ser observados e por isso não pódem ser descriptos todos os phenomenos da sociedade, porque rasão sel-o-hia como sciencia de principios, como sciencia de leis, que têm de ser induzidas da observação completa dos factos a estudar? (BARRETO, 1926a, p. 182).

Sob a égide da normatividade axiológica arbitrária do comtismo, Tobias sentenciava, principalmente, a sociologia positivista a vivacidade de um momento que passaria: “Emquanto, pois, assim como a velha astrologia dos Apollonios de Thyane, dos magos da Caldéa passou a ser a astronomia dos Copernicos, dos Galileus, dos Keplers, a nova sociologia de Comte, Spencer e outros sociologos e magos do occidente não passar a ser socionomia de sabios, estou firme na minha convicção: a sociologia é uma phrase” (BARRETO, 1926a, p. 182). Tobias prossegue na sua crítica da sociologia nos seguintes termos:

E isto parece tanto mais incontestavel, quanto é certo que nem mesmo nos achamos no periodo sociologico, mas ainda no periodo *sociolatrigo*. Ora uma sociolatria, ainda que tenha por objecto a adoração de grandes homens, é inconciliavel com uma sciencia social, qualquer que seja o grau do seu desenvolvimento. Desde que conhecemos, por exemplo, a natureza, a orbita e a marcha dos cometas não ha mais lugar de contemplal-os com terror. Se é conhecida a lei que determina a formação dos genios para que engrandecel-os e deifical-os? Não ha maior contradicção (BARRETO, 1926a, p. 182-3).

Dessa maneira, se: “a sociolatria encarrega-se de matar a sociologia” (BARRETO, 1926a, p. 183), caberia ao direito equilibrar as tensões entre indivíduos e sociedade, instituições e o Estado. Para além de uma ciência da sociedade, pretensão essa ingênua para Tobias e teoricamente insustentável, a economia política estaria mais apta a se tornar ciência, aos seus olhos, porque: “Era bem possível que a sociologia não existisse, não pudesse mesmo existir, e todavia a economia política, segregada do todo, pela limitação do seu objecto, pela diminuição do circulo de suas observações, constituisse uma verdadeira

sciencia” (BARRETO, 1926a, p. 183). O elemento fundamental da crítica feita na *Idéia do Direito* retoma a ideia de “força” que Tobias deriva do evolucionismo.

Forças químicas, forças físicas, forças naturais em geral, são expressões corriqueiras, que estão ao alcance do senso comum, que já não dão motivo de objeção a nenhum espírito sério. O que importa aqui averiguar, é se, assim como os fenômenos da natureza se reúnem sob o conceito da força, o mesmo sucede com os fenômenos da sociedade, ou, em outros termos, se, assim como falamos de forças naturais, também podemos falar de forças sociais. Ora, é fácil de ver que a comparação é justa; nem é preciso ser materialista para afirmá-lo (BARRETO, 1926a, p. 185).

Aqui então surge o confronto entre liberdade, individualidade e condicionamentos sociais: “Ainda que os fenômenos sociais só se explicassem pela vontade livre dos homens, esta vontade livre que produz efeitos, todos os efeitos constitutivos da vida social, é uma causa e, como tal, é uma força. Sobre isto não há dúvida” (BARRETO, 1926a, p. 185). Dessa maneira, apenas a economia política teria condições de estabelecer um estudo condizente com essas forças:

Com efeito, se a economia política se ocupa do fenômeno social da *riqueza*, e se a riqueza se produz por meio de fatores diversos, entre os quais figuram principalmente o capital, o trabalho e os agentes naturais, desde que estes três fatores são irreductíveis entre si, qual será a idéia geral, o conceito da força? Agentes naturais são *forças* naturais; trabalho é atividade humana, e esta, por sua vez, é uma *força*; capital é trabalho acumulado, por conseguinte força acumulada. Já se vê o conceito da *força* também figura no domínio da economia política<sup>8</sup>.

Forças naturais em confronto com as atividades humanas. Começava a tomar contorno aquilo que se tornaria mais um avanço teórico no pensamento de Tobias: a emergência da noção de cultura. Se a economia é ciência da escassez, ela é lugar privilegiado para o estudo dos movimentos e ações humanas no tempo. Tobias se aproxima então do materialismo histórico ainda que não leve as consequências da dinâmica do capitalismo e sua gênese na estruturação das relações sociais, tal qual Marx. Mas o papel da singularidade das temporalidades específicas de cada agrupamento social não lhe é indiferente:

Muitos dos chamados princípios econômicos estão sujeitos, dentro de um mesmo tempo, à relatividade de lugar, e dentro do mesmo lugar, à relatividade do tempo. O que é hoje economicamente verdadeiro para a Inglaterra, não o é de todo para o Brasil; o que convinha, por exemplo, a Pernambuco no século passado, não convém hoje pelo mesmo modo. Tudo isto quer dizer que não se trata de *leis*, mas de meras generalizações. (BARRETO, 1926a, p. 186-7).

---

8 Aqui mais uma vez Tobias dialoga com Marx. No entanto, no texto não há referência e a fonte consultada não é exata. Cf: BARRETO, 1926a, p. 186.

Contra “leis” aplicáveis a toda e qualquer sociedade e acontecimento indiscriminadamente ao contexto histórico, eis a postura de Tobias diante da pretensão da sociologia ao status de ciência social. Voltamos ao lugar que os juristas deveriam ocupar nesse processo numa sociedade que abandonava, ou, pelo menos, pretendia abandonar o ordenamento social hierárquico e excludente do Império.

Mesmo entre as profissões liberais uma posição de eminência singular havia de ser reservada àqueles que fizeram os cursos jurídicos, num país que pretendeu desterrar o arbítrio e os privilégios herdados para reger-se segundo normas impessoais. Aos juristas, pois, que podem interpretar as leis, é natural que se confie a factura das leis também sua boa aplicação. A importância que assumem os “legistas”, já no Império nascente, e especialmente os magistrados, que vão ocupar, numericamente, o primeiro lugar nas legislaturas é filha dessa reflexão (HOLANDA, 2008, p. 380).

Homem ilustrado de seu tempo, Tobias manteve relação de crítica ao positivismo, justamente porque ele confrontava sua percepção da sociedade e da política. Nesse esquema interpretativo a cultura e o direito assumiam a função de contrapesos argumentativos que desestruturavam os determinismos das leis gerais estabelecidas por Comte. No lugar desta a presença da luta dos seres vivos na evolução construía significações muito mais densas e coerentes com os processos de estabelecimento das civilizações ao longo da história aos olhos de Tobias. É inegável que suas opções estavam relacionadas com a dinâmica de importação dessas ideias. E mais: com as tramas e jogos de poder ligados a sua enunciação em território nacional. Não à toa: “O fenômeno de buscar modelos externos é universal. (...) Que ideias adotar, como adotá-las, que adaptações fazer, tudo isso pode ser revelador das forças políticas e dos valores que predominam a sociedade importadora” (CARVALHO, 1990, p. 22). A relação com a política também é inegável tendo em vista que na transição do Império para a República:

Todas essas importações serviam à preocupação central que era a organização do Estado em seus aspectos político, administrativo e judicial. Tratava-se, antes de tudo, de garantir a sobrevivência da unidade política do país, de organizar um governo que mantivesse a união das províncias e a ordem social. Somente com o final do Império começavam a ser discutidas questões que tinham a ver com a formação da nação, com a redefinição da cidadania (CARVALHO, 1990, p. 23).

No entanto, não devemos perder de vista que tanto os discursos quanto as práticas de circulação e enunciação dessas posições colocam em perspectiva toda uma dinâmica das apropriações teóricas e conceituais que não se sustentam pela validade intrínseca



desses enunciados, principalmente se levarmos em conta que “(...) os discursos e as práticas não são meios de reconhecer e se relacionar com coisas dadas. É através deles que se produzem objetivações. Não há coisa ou objeto independente de uma prática” (SALOMON, 2011, p. 328). E no âmbito do Brasil Império a recepção do discurso da ciência como lugar de poder, realização e legitimação da modernidade não ocorrera de forma pacífica ou sistematicamente linear. Ao contrário, as formulações de Tobias Barreto rebatem o entendimento de que as transferências culturais se dariam eminentemente de maneira vertical. E se concordamos que, “o discurso da ciência e do progresso estrutura os demais discursos e reinventa tradições. A história, ao anunciar a nova verdade universal, tão somente esquece que a verdade suprema é sempre antiempírica e que, naquele momento, mesclara-se com a genealogia das nações e da civilização de que é portadora” (PAZ, 1996, p. 153), inegavelmente, as proposições de formulação de uma identidade nacional realizada no Oitocentos não resistiram imunes à crítica, ainda que advindas da capital da Província de Pernambuco.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que a crítica ao Positivismo é importante para a compreensão da formulação e articulação da ideia de cultura de Tobias Barreto? Porque refutar a ideia de uma física social era o meio de questionar a própria instituição social e seu funcionamento, como procuramos demonstrar. Dessa maneira, para Comte, a pátria era o meio pelo qual se edificaria a instituição social. Como pontua José Murilo de Carvalho, ao analisar o ideário positivista em contexto de emergência da República: “A pátria é a mediação necessária entre a família e a humanidade, é a mediação necessária para o desenvolvimento do instinto social” (CARVALHO, 1990, p. 22), justamente porque, “se a liberdade consistisse em não seguir qualquer lei, ela seria ainda mais imoral do que absurda” (COMTE, s/d, p. 94). Inegavelmente, os positivistas formaram uma imagem pública forte o bastante para os caracterizarem como defensores das liberdades republicanas. Como declara Beviláqua, a chave para o sucesso dos positivistas residiu na força de coesão de seu grupo:

Eis ahi apontado o essencial para se poder avaliar da latitude e força do comtismo puro, entre nós. Todos que temos amor ás grandes convicções, não podemos retirar nossas sympathias e admiração á esse punhado de teimosos infatigaveis, de apaixonados inflexiveis, que affrontaram corajosamente a acção enervante do meio social, lutaram contra todos, não recuando mesmo diante do ridículo, com que se lhe quis inutilisar os nobres tentamens, sempre consumidos pela pyrexia de uma crença profunda, á absorver-lhes todas as energias n’um devotamento fanatico (BEVILAQUA, 1883, p. 82).

Contribui para a formação dessa imagem a sua adesão nas principais faculdades do país e nos círculos intelectuais que tomariam o corpo do novo regime político. Uma das causas que desgastavam o império era a do movimento abolicionista, o qual, positivistas conseguiram “colar” seu apoio. Segundo Angela Alonso: “A ideia positivista de progresso adentrou a Faculdade de Direito de São Paulo e do Recife, de onde muitos alunos saíam republicanos e abolicionistas. A imbricação ficou corriqueira: para caracterizar o antiescravismo de um personagem, o autor de uma peça teatral o descreveu como positivista”<sup>9</sup>.

No entanto, os representantes da Escola do Recife – e procuramos delimitar a posição de Tobias Barreto nesse contexto – articulados numa crítica as ideias positivistas muito anterior ao calor intenso do movimento abolicionista da década de 1880, continuou o combate utilizando a rede de amizade entre seus asseclas. Em carta sem data, Romero pede que Artur Orlando se manifestasse contra a reforma do ensino do início da República promovido pelos positivistas. Diz Romero: “Vá para a tribuna e vá para a imprensa. Aquilo tudo é plano dos positivistas do Rio Grande. Querer desorganizar todo o ensino para melhor se apossarem dêle” (RABELLO, 1967, p. 223). Isso prova a força da sentença de Oliveira Vianna, para o qual: “Esta influência do Positivismo foi então uma influência de crenças – e não do credo em si” (VIANA, 2004, p. 108), também serve aos integrantes do movimento do Recife. O combate aos positivistas realizado por Tobias, como procuramos apresentar, e por muitos dos intelectuais ligados a Escola do Recife, demonstra que no universo das ideias a crítica sistemática antecedeu a ação política, o que não significa que a sua ascensão dentro do Regime republicano tenha acontecido a revelia de um cogente debate das ideias.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *Idéias em movimento: a geração de 1870 e a crise do Brasil–Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ANSART, Pierre. *Ideologias, Conflitos e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BAREL, Ana Beatriz Demarchi. *Um romantismo a oeste: modelo francês, identidade nacional*. São Paulo: Annablume, 2002.

BARRETO, Luiz Antonio. *Tobias Barreto*. Aracaju: Sociedade Editorial de Sergipe, 1994.

BARRETO, Tobias. *Discursos*. (Obras Completas IV). Aracaju: Edição do Estado do Sergipe, 1926a.

---

9 Trata-se de Joaquim Nunes e sua obra *Corja opulenta, drama abolicionista em 3 atos* (1887). Cf: ALONSO, 2015, p. 99.



\_\_\_\_\_. *Questões Vigentes*. (Obras Completas IX). Aracaju: Edição do Estado do Sergipe, 1926b.

BEVILAQUA, Clovis. *Philosophia Positiva no Brasil*. Recife: Typographia Industrial, 1883.

CARDOSO, Vicente Licínio. *À margem da História do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1938.

CARELLI, Mario. *Culturas Cruzadas: intercâmbios culturais entre França e Brasil*. Campinas: Papirus, 1994.

CARVALHO, José Murilo de; CAMPOS, Adriana Pereira (Orgs.). *Perspectivas da cidadania no Brasil Império*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011

\_\_\_\_\_. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Teatro das Sombras: a política imperial. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COELHO, Edmundo Campos. *As profissões imperiais: medicina, engenharia e advocacia no Rio de Janeiro (1822-1930)*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

COMTE, Augusto. *Catecismo Positivista ou Exposição Sumária da Religião Universal em Onze Colóquios Sistemáticos entre uma Mulher e um Sacerdote da Humanidade*. Lisboa: Europa-América, s/d,

CRUZ, M. Braga da. *Teorias Sociológicas: os fundamentos e os clássicos*. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

FAORO, Raymundo. *A República Inacabada*. São Paulo: Globo, 2007.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguística histórica: uma introdução ao estudo da história das línguas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre e da monarquia para a república*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 29. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II: O Brasil Monárquico. Vol. 7: do Império à República. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

KOSELLECK, Reinhart (et. al.). *O conceito de História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MANNHEIM, Karl. *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MENEZES, Djacir. *O Brasil e o pensamento brasileiro*. Brasília: Senado Federal, 1998.

MOTA, Carlos Guilherme; LOPEZ, Adriana. *História do Brasil: uma interpretação*. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2015.

NASCIMENTO, Márcio Luiz do. *Primeira Geração Romântica versus Escola do Recife: trajetórias de intelectuais da Corte e dos intelectuais periféricos da Escola do Recife*. Tese de doutorado em Sociologia. Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade



de São Paulo (USP). São Paulo, 2010.

PAZ, Francisco Moraes. *Na poética da História: a realização da utopia nacional oitocentista*. Curitiba: Editora da UFPR, 1996.

RABELLO, Sylvio. *Itinerário de Sílvio Romero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

ROMERO, Sílvio. *Doutrina contra Doutrina*. O evolucionismo e o positivismo na República do Brasil. Rio de Janeiro: Editor J.B. Nunes, 1894.

\_\_\_\_\_. *História da Literatura Brasileira*. Contribuições e Estudos Gerais para o Exato Conhecimento da Literatura Brasileira. (4º Volume). 7.ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1980.

SALOMON, Marlon (Org.). *História, verdade, tempo*. Chapecó: Argos, 2011.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

TURIM, Rodrigo. *Narrar o passado, projetar o futuro: Sílvio Romero e a experiência historiográfica oitocentista*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2005,

VIANA, Oliveira. *O Ocaso do Império*. Brasília: Senado Federal, 2004.

Recebido em 12/05/2022

Aprovado em 23/06/2022